

Amazonía Peruana 12

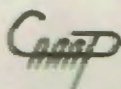


CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

LIMA - PERU

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

© Copyright,



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS

DIRECCION:

Avenida Gonzáles Prada 525
Magdalena Lima, Perú
Teléf. 615223

DIRECCION POSTAL:

Apartado 111-66
Lima, 14-Peru.

Amazonía Peruana 12

ISSN 0252-886X

**Revista Semestral
Noviembre 1985**

VOL. VI – Nº 12

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA
LIMA, PERU

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

EDITORES RESPONSABLES Clemencia Aramburú
Eduardo Bedoya

CONSEJO EDITORIAL

Enrique Ballón Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima
Eduardo Bedoya Centro de Investigación y Promoción Amazónica. Lima
Alejandro Camino Instituto Indigenista Interamericano. México
Angel Corbera Centro de Investigación en Lingüística Aplicada de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
Lima
Francisco Verdera Instituto de Estudios Peruanos. Lima
Alonso Zarzar Pontificia Universidad Católica. Lima

SUPERVISION EDITORIAL Sara López Vegas

CORRECCION DE PRUEBAS Luisa Rojas

DISEÑO DE CARATULA Sara López Vegas
Basado en un dibujo Piro

LA REPRODUCCION DE CUALQUIER ARTICULO DE AMAZONIA PERUANA
DEBERA HACERSE MENCIONANDO LA FUENTE.

SUMARIO

EDITORIAL

SECCION TEMATICA

Niveles de desarrollo relativo en la Selva Alta Peruana. 1972	<i>Bruno Lesevic</i>	9
Tradiciones Lingüísticas del Alto Napo	<i>Juan Marcos Mercier</i>	37
Introducción a la Lexicografía en lenguas andinas y selváticas	<i>Enrique Ballón</i>	59
Los Muratos: Una síntesis histórica	<i>Massimo Amadio</i>	117

TESTIMONIOS

El Milenio en la Amazonía Peruana: Los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz	<i>Oscar Agüero</i>	133
---	---------------------	-----

DOCUMENTOS

El Eshasha Poi de Nuestros Antepasados El Espíritu del Cielo Azul (Mitología Ese Eja)	<i>María Chavarría</i>	147
---	------------------------	-----

CRONICAS

Narración de la entrada del P. Vital en las zonas habitadas por los Cunibos y Campas en 1687	<i>P. Antonio Vital</i>	157
--	-------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA /

Bibliografía Misional Franciscana
sobre la Amazonía

P. Julián Heras

165

RESEÑAS

Le motif en ethnolittérature-Essai
d'anthropologie sémiotique. Joseph
Courtes

Enrique Ballón

172

Voir, Savoir, Pouvoir. Le
chamanisme chez les Yaguas du
Nord-Est péruvien.
Jean-Pierre Chauméil

Jorge Casanova

173

NOTICIAS

175

EDITORIAL

En el presente número de AMAZONIA PERUANA, iniciamos una diferente dinámica editorial, aunque preservando nuestra originaria línea etnológica. En este sentido, creemos sumamente necesaria publicar una serie de textos referidos a la actual realidad amazónica peruana, sin dejar nuestro tradicional estilo. Específicamente, el trabajo titulado "Niveles de desarrollo relativo en la selva alta peruana", del demógrafo y antropólogo Bruno Lesevic, responde a esta apertura temática. Abandonando un tanto la percepción exclusivamente migratoria, con que se ha manejado la investigación sobre la selva alta, el mencionado autor introduce un enfoque sincrónico, en base a los datos censales de 1972, para así interpretar y evaluar la calidad de vida de los pobladores de dicha región. Utilizando indicadores de mortalidad, niveles socio-económicos y servicios básicos de la vivienda, Lesevic logra configurar una clara fisonomía de cuáles son las cuencas que en aquel año se ubicaban en mejor situación relativa. Interesante sería seguir profundizando en la indicada metodología y, recurriendo a las cifras del censo de 1981, se podrá disponer de la evaluación para cada valle, del desarrollo económico regional.

Regresando a nuestra clásica editorial, en esta ocasión, publicaremos un artículo de Juan Marcos Mercier sobre "Las Tradiciones lingüísticas del Alto Napo", quien pone a prueba la hipótesis sobre la supuesta quechuización de la indicada zona en los periodos pre-hispánicos. La conclusión de su trabajo conduce a una afirmación contraria: tal fenómeno no se produce sino hasta la época colonial. Seguidamente, tenemos otro interesante y cuidadosamente elaborado artículo del área lingüística. Se trata de una sistematización en torno a una previa experiencia académica del investigador Enrique Ballón, referida a la lexicografía. Ballón propone aquí los criterios teórico metodológicos deductivos de control semántico del léxico, con el propósito de garantizar la rigurosidad en la práctica lexicográfica, al interior de una sociedad multilingüe como la nuestra.

Por último, una valiosa aproximación a las fuentes geográficas, lingüísticas e históricas sobre los Muratos lo constituye el trabajo de Massimo Amadio. A través de la lectura constatamos que aquel grupo étnico, bastante menos estudiado que otros, procede de los Maynas e igualmente podemos determinar su exacta relación lingüística con los Jívaros.

En síntesis, cuatro artículos, uno de carácter demográfico, dos del área lingüística y uno etnohistórico, constituyen partes de esta nueva combinación editorial.

Eduardo Bédoya

NIVELES DE DESARROLLO
RELATIVO EN LA SELVA
ALTA PERUANA 1972

Bruno Lesevic

The Author presents an analysis of censal data from 1972 which permit the measurement of the social and economic conditions of the 20 provinces of our high tropical forest. This analysis includes mortality, socio-economic levels, basic housing services and main type of house building indicators, with he compares the socio-economic welfare of these provinces with each other.

* * *

L'auteur présente une analyse des données du recensement de 1972 qui permettent d'évaluer les conditions socio-économiques relatives aux 20 provinces de la Selva Alta. L'étude intègre les différents indices de mortalité, de niveaux socio-économiques, de qualité et de types prédominants d'habitat pour en déduire, de manière comparative, le degré de bien-être socio-économique des dites provinces.

* * *

Der Autor analysiert die Daten des Census von 1972 im Hinblick auf die sozioökonomischen Bedingungen der Selva Alta. In der Studie werden die Sterblichkeitsraten untersucht, die sozioökonomischen Niveaus, die öffentlichen Dienstleistungen (Strom, Wasser, usw) und die vorherrschenden Wohnungstypen. Aufgrund dieser Daten werden die Provinzen untereinander verglichen hinsichtlich ihrer sozioökonomischen Situation.

1. INTRODUCCION

Este artículo constituye una parte de la investigación realizada en el marco de las actividades del Consejo Nacional de Población entre febrero y noviembre de 1983, sobre "Población y Colonización en la Amazonía Alta del Perú". Una versión resumida de la misma fue presentada en un seminario realizado en diciembre de 1983, cuyas ponencias fueron publicadas posteriormente (Lesevic, 1984). En esos momentos aún no se contaba con los resultados completos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1981, a nivel provincial. Por ese motivo, se procedió a trabajar la información del Censo de 1972. Se pretendió así caracterizar los niveles diferenciales de desarrollo relativo de las provincias y cuencas que no componen la Selva Alta Peruana, asumiendo que trabajar con la información de 1972 tenía limitaciones obvias que, sin embargo, permitían obtener una idea muy aproximada sobre la heterogénea realidad regional. De tal forma, se buscó operacionalizar los niveles de desarrollo relativo en términos de las condiciones de vida, estructura social y niveles de ingreso real, mediante las variables de mortalidad, desarrollo y diversificación socio-económica, servicios de la vivienda y niveles de consumo. Evidentemente, esta estrategia seguida también posee limitaciones que serán oportunamente señaladas. De cualquier forma, se estimó que esta parte del trabajo merecía ser publicada en la medida que constituiría un esfuerzo por ofrecer un conocimiento sistemático sobre la Selva Alta en un momento dado. Se recomienda a aquellos particularmente interesados en la temática y en el tipo de estudio que contiene el artículo, revisar la síntesis de los resultados de la investigación original (Lesevic, 1984). En los próximos meses, esta investigación continuará en base a una información más actualizada. No está demás, por otra parte, mencionar que en una investigación cuyos resultados no son definitivos, la descripción de la problemática y la especulación en torno a ella constituyen su principal aporte, como guías para futuras investigaciones.

2. METODOLOGIA

Hemos aplicado una metodología denominada "Standard Score". El objetivo es el de ordenar a las provincias de Selva Alta en base al puntaje que arrojen con las siguientes variables: niveles de mortalidad, desarrollo y diversificación socio-económica, servicios básicos de la vivienda, consumo y material de construcción. Cada variable se encuentra formada por varios indicadores y su jerarquía se obtiene mediante el cálculo del coeficiente z de cada indicador. El coeficiente z es el valor del indicador provincial menos el promedio de los valores de las 20 provincias de Selva Alta, entre la desviación standard ($z = x_i - \bar{x}/s$). Así, cada variable constituye la sumatoria de los coeficientes z de sus respectivos indicadores provinciales. El resultado es una jerarquía regional para cada variable seleccionada. Por ejemplo, a un mayor valor de la sumatoria de los coeficientes z de los indicadores que componen la variable "desarrollo y diversificación socio-económica", le corresponde un mayor nivel de desarrollo relativo, y viceversa. Además, las escalas formadas con los coeficientes z permiten realizar correlaciones (r de Pearson), y detectar las vinculaciones existentes entre las diversas variables.

Con el objeto de dividir a las 20 provincias de Selva Alta en cuatro subregiones relativamente homogéneas en cuanto al tamaño de la población y del territorio, se hará la siguiente división: la Selva Alta Norte incluirá a las provincias de Bagua, Jaén, San Ignacio y Rodríguez de Mendoza; la Selva Alta Norte-Centro, a las de Rioja, Moyobamba, San Martín, Huallaga, Lamas y Mariscal Cáceres; la Selva Alta Central, a las provincias de Leoncio Prado, Pachitea, Oxapampa, Chanchamayo, Satipo y La Mar; y la Selva Alta

Sur, a las provincias de La Convención, Paucartambo, Carabaya y Sandía¹. El lado arbitrario de esta subregionalización se encuentra en el hecho de separar las provincias de dos cuencas (Huallaga Central-Bajo Mayo y Alto Huallaga). Con miras a subsanar esta deficiencia, al final del artículo se realizará una recomposición de cada variable por cuencas y sub-regiones.

3. MORTALIDAD

Para medir los niveles de mortalidad se han utilizado tres indicadores: la esperanza de vida al nacer (e^0), la tasa de mortalidad infantil (TMI), y la probabilidad de morir antes de los 2 años de vida. Por cierto, todos ellos se encuentran fuertemente asociados, pero permiten una jerarquización más precisa, pues en casos en los que las e^0 de dos provincias son iguales, los niveles se diferencian en los otros indicadores. Los tres han sido extraídos del Boletín No. 18 del Instituto Nacional de Estadística (1978), y fueron estimados a partir de la información del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1972, mediante las técnicas de Brass, Sullivan y Trussell. Los indicadores se obtuvieron para las 149 provincias que existían ese año a nivel nacional, constituyendo los niveles del año 1968. Aquí no se pondrá tanta atención en los niveles de mortalidad, pues han pasado muchos años y éstos han variado, pero sí se tendrá un especial cuidado con la jerarquía provincial de los mismos.

En el cuadro No. 1 se presentan los indicadores de mortalidad para las 20 provincias de Selva Alta. Como se trata de ordenar los valores en una misma dirección, en el Cuadro No. 2 se ha estimado el complemento de las TMI y de las probabilidades de morir antes de los dos años.

Las diversas evidencias demográficas generadas durante la década del '70, indican que el nivel de mortalidad en la Amazonía Peruana era mayor al promedio de la región costera, e inferior al de la andina (Aramburú 1982). Se trata pues, de un nivel intermedio, donde en muchos casos la esperanza de vida al nacer se aproxima al promedio nacional, y en otros, más raros, la llega a superar. Sin embargo, existen grandes diferencias intra-regionales. En el Cuadro No. 3 se encuentran los resultados del Standar Score para los indicadores de mortalidad. En la primera columna se tiene la sumatoria de los coeficientes Z; en la segunda, el orden consecutivo de los niveles provinciales de mortalidad²; en la tercera, el porcentaje de la población de las provincias de cada sub-región; finalmente, se presenta la ponderación de la sumatoria de los coeficientes Z ($Z \times \% \text{ Pob. Sub-Reg.}$) para obtener un orden subregional al interior de la Selva Alta.

¹ Las provincias de Jaén, Bagua y San Ignacio conforman la cuenca del Alto Marañón; las provincias de Moyobamba y Rioja conforman la cuenca del Alto Mayo; Rodríguez de Mendoza, Lamas, San Martín, Huallaga y el distrito de Juanjui de Mcal. Cáceres, pertenecen a la cuenca del Huallaga Central-Bajo Mayo; El resto de Mcal. Cáceres y Leoncio Prado corresponden al Alto Huallaga; algunos distritos de Pachitea corresponden a la cuenca del mismo nombre en la Selva Alta; en la provincia de Oxapampa se encuentran las cuencas del Pichis y Palcazú y las áreas de Oxapampa y Pozuzo; la provincia de Chanchamayo conforma la cuenca del mismo nombre y parte de la del Perené; Satipo corresponde a las cuencas del Perené, Ene y Tambo; algunos distritos de la provincia de La Mar corresponden a la cuenca del Apurímac; La Convención corresponde al Alto Urubamba; dos distritos de Paucartambo pertenecen a la cuenca del Alto Madre de Dios-Manú; y algunos distritos de Carabaya y Sandía corresponden a las cuencas de Inambari y Tambopata, respectivamente. En lo posible, se trató de tomar indicadores distritales en los casos de las provincias que sólo pertenecían parcialmente a la Selva Alta. En algunos casos, la provincia de Chanchamayo, debieron tomarse indicadores de la provincia de Tarma, a la que pertenecía en 1972, pues no era posible desagregar la información a nivel distrital para recomponerla nuevamente en el área exclusivamente alto amazónica.

² Se parte de 1 (uno) para la provincia con menor mortalidad. En las demás variables se asumirá un criterio similar, partiendo de 1 para la provincia con mayor puntaje positivo.

El primer aspecto interesante que expresa el Cuadro No. 3, es que la provincia de Rodríguez de Mendoza poseía el menor nivel de mortalidad en el contexto regional. Las provincias que le seguían eran Moyobamba y Rioja que forman la cuenca del Alto Mayo. A continuación, destacan las provincias de Huallaga y San Martín —que conforman junto con Rodríguez de Mendoza y Lamas el Huallaga Central—Bajo Mayo. Pues bien, Rodríguez de Mendoza constituye un área de muy temprana colonización, cuyo número de habitantes se ha mantenido estacionario en las dos últimas décadas, por efecto de la migración. De la misma manera, el Alto Mayo sólo experimentó un masivo y abrupto proceso de colonización a partir de los últimos años '70. En cambio, durante el período que corresponde a la información aquí analizada, constituía una zona de antigua y escasa colonización. Lo mismo ocurre en las provincias de Huallaga y San Martín: a una temprana colonización le siguió una caída en el ritmo de crecimiento de la población, debido sobre todo a que la emigración fue mayor que la inmigración. Estos hechos arrojan algunas luces sobre los posibles determinantes de los niveles de mortalidad en la Selva Alta: la presión demográfica, la procedencia de los colonos y el tiempo de la colonización. Este último, involucraría un proceso de adaptación fisiológica, económica y social. Por cierto, dicho proceso no significaría, necesariamente, una mayor bonanza económica para los colonos, pero sí una mejor adaptación al medio ecológico, así como la adquisición de tipos adecuados de alimentación, vivienda, ritmo de trabajo, etc. El tiempo de la colonización también permitiría una mayor oportunidad para obtener —por iniciativa propia o del Estado— servicios básicos de salud y educación. Sin embargo, debido a los cambios experimentados durante la última década, especialmente en el caso del Alto Mayo, no sería extraño que esta situación se hubiese modificado. En un contexto de reciente e intensa colonización, las condiciones de mortalidad parecen agravarse debido a problemas de inadaptación fisiológica y a la introducción de enfermedades y condiciones de vida ajenas a la región. De ser cierto, dicho proceso debería expresarse mediante un relativo estancamiento en la reducción de la mortalidad³.

Los casos que siguen, de acuerdo a los niveles de mortalidad menos pronunciados, corresponden a la provincia de Oxapampa (que incluye las áreas de Pichis—Palcazú, Oxapampa, Villa Rica y Pozuzo), las provincias de Mariscal Cáceres y Leoncio Prado (cuenca del Alto Huallaga) y la provincia de Satipo (cuencas del Perené y Ene). El caso de Oxapampa es algo particular: resalta su temprana y reducida colonización en términos absolutos, pero también el hecho que haya sido poblada por extranjeros que arribaron a la selva con niveles de vida superiores al promedio de los pobladores oriundos de la región. En el caso de la Provincia de Satipo, a inicios de la década de 1970 su colonización no había sido tan importante como en otros casos —Chanchamayo, por ejemplo. Por otra parte, debe aclararse que para Chanchamayo se debió tomar el nivel de la Provincia de Tarma, a la que perteneció hasta 1975. Con esto, probablemente, se ha sobre-estimado el nivel de mortalidad de la cuenca, pues incluye el sesgo de la población andina de Tarma entre 1968 y 1972.

Por otro lado, la cuenca del Alto Marañón (Jaén, Bagua y San Ignacio), aparecía con niveles de mortalidad aproximados a los del nivel promedio de la Selva Alta Central

3 Por ejemplo, en 1972 el dpto. de San Martín tenía una esperanza de vida al nacer (e^0) de 54 años y una tasa neta migratoria (TNM) negativa de -13.5%. En cambio, para 1981 el mismo dpto. aparece con una e^0 de 57 años y una TNM positiva de 2.05%. Sin embargo, en 1972, la e^0 nacional era de 52 años y en 1981 de 59 años. Es decir que San Martín en el primer año superaba el promedio nacional en lo relativo a la esperanza de vida, cuando exhibía una tendencia emigratoria superior a la inmigratoria. Para 1981, cuando el dpto. había recibido en la década precedente un importante flujo de inmigrantes, su e^0 aparece por debajo del promedio nacional. Esto, en parte, podría ser efecto de la colonización reciente.

(Pichis—Palcazú, Chanchamayo, Perené, etc.) (véase tabla No. 11). Sin embargo, debe hacerse una distinción importante. La primera área ha sido colonizada por campesinos procedentes de la sierra norte, es decir de las provincias andinas de los departamentos de Cajamarca, Piura y La Libertad. En cambio, las cuencas de la Selva Alta Central han sido pobladas por colonos de las áreas andinas de la sierra central, es decir de los departamentos de Huánuco, Pasco, Junín, Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. Pero según la información provincial sobre la mortalidad, a inicios de la década de 1970 la esperanza de vida al nacer en la sierra norte era ligeramente superior a la de la sierra central. Sin embargo, mientras las zonas de colonización de la selva norte (Jaén, Bagua y San Ignacio), poseían esperanzas de vida al nacer ligeramente inferiores a las de la sierra norte, en la selva central ocurría el proceso inverso: sus indicadores provinciales eran mejores que los de las cercanas provincias de la sierra (véase el Boletín No. 18 del INE).

Todo ello indica que lo que ocurre en términos demográficos en la Selva Alta, no es independiente de lo que ocurre en sus zonas aledañas andinas. Esto se explica porque los colonos provienen mayoritariamente de los Andes, cuya mortalidad presenta niveles heterogéneos desde Cajamarca hasta Puno. Todo migrante en el momento de la colonización lleva consigo su experiencia previa, así como una serie de características socio-económicas y culturales que condicionarán su desenvolvimiento en la Selva Alta. Por otro lado, las variables que determinan la mortalidad no se limitan a las aquí mencionadas, pues incluyen también las posibilidades de supervivencia que ofrece el área de colonización. Estos elementos explican, en conjunto, la existencia de una importante heterogeneidad entre las tendencias de mortalidad en las áreas de colonización. A eso se debe también el relativo empeoramiento de las condiciones de mortalidad en la Selva Alta Norte —con respecto a la sierra norte. Allí, las condiciones socio-económicas —entre otras—, no habrían favorecido el ensanchamiento de las expectativas de vida de los colonos, aunque ellos sí habrían incrementado sus niveles de consumo y empleo. Esto parece típico en un proceso masivo, abrupto y desordenado de colonización en áreas que carecen de los más elementales servicios. En el caso de la Selva Alta Central se habrían producido el proceso inverso: en algunos casos, la colonización no habría agravado el déficit de los servicios básicos de la población, debido a que la dinámica altamente comercial de las cuencas le habrían otorgado a los colonos una mejora cualitativa en sus niveles de ingreso y de consumo, dilatando sus expectativas de vida.

Continuando con el Cuadro No. 3, debe mencionarse que el caso de la provincia de Pachitea no es importante en este artículo, pues pertenece en su mayor parte al Llano Amazónico y a los Andes.

Por último se tienen las cuencas con mayores niveles de mortalidad en la Selva Alta. No es coincidencia que éstas hayan sido colonizadas por los campesinos más pobres y tradicionales del país; aquellos que se localizan en las áreas más deprimidas y de mayor arraigo indígena. El contraste es grande y se expresa geográficamente desde la cuenca del Apurímac hacia el sur del país. Se trata de las provincias de La Convención, La Mar, Sandía, Carabaya y Paucartambo, correspondientes a las cuencas del Alto Urubamba, Apurímac, Tambopata, Inambari y Alto Madre de Dios—Manú, respectivamente. Con excepción de La Convención, todas las demás provincias pertenecen parcialmente a los Andes; en especial el caso de Paucartambo que sólo posee dos distritos de Selva Alta. Además, la colonización de todas estas cuencas, con excepción del Alto Urubamba, no ha contado con el concurso del Estado. Igualmente, el establecimiento de los colonos no parece haber sido masivo ni definitivo, por su limitada capacidad de absorción poblacional en condiciones de aislamiento y de carencia de todo tipo de apoyo público o privado. Por el contrario, La Convención constituye la zona más densamente poblada de la Selva Alta Sur. Puede suponerse que el proceso de redistribución de tierra experimentado durante la década de 1960 haya repercutido positivamente en la década siguiente sobre sus niveles de mortalidad, junto con el mejoramiento de los servicios básicos y urbanos. Sin embargo, debe

mencionarse que información provisional para 1981 señala al departamento del Cusco como el segundo con mayor mortalidad a nivel nacional, luego de Huancavelica⁴.

En el Cuadro No. 3 se observa que la Selva Centro Norte poseía, en promedio, los menores niveles de mortalidad, siguiéndole la Selva Alta Norte, la Selva Alta Central y la Selva Alta Sur. Sin embargo, esta situación desfavorable para la Selva Alta Central, se debió a su gran heterogeneidad interna, ya que exhibía la mayor desviación standar y el mayor coeficiente de variabilidad. En la tabla No. 1, se presentan los resultados a nivel de cuencas.

4. DESARROLLO Y DIVERSIFICACION SOCIO-ECONOMICA

En los Cuadros 4a y 4b se ha aplicado la misma metodología para la variable "desarrollo y diversificación socio-económica", compuesta por ocho indicadores: el porcentaje de la población de cinco años y más que sabe leer y escribir; el porcentaje de la PEA (población económicamente activa) con educación secundaria y más; el porcentaje de empleados y obreros; el porcentaje de PEA no agrícola; el porcentaje de asalariados no agrícolas; el porcentaje de profesionales; técnicos y personal administrativo; la tasa de actividad (PEA/Pob. total por 100); y el porcentaje de la PEA ocupada. Todos estos indicadores han sido directamente calculados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1972. Los dos primeros procuran medir los niveles de educación y calificación de la población de las provincias Alto Amazónicas. Con el tercer indicador se desea constatar la vinculación existente entre el tipo de estructura ocupacional y otras variables, suponiendo que la mayor expansión del trabajo asalariado en la Selva Alta signifique una mayor presencia del Estado —en el caso de los empleados—, un mayor nivel de división del trabajo social— entre empleadores y asalariados—, y mayores niveles de ingreso —generalmente los empleados y obreros poseen niveles de ingresos superiores a los de los trabajadores independientes no calificados. Con los indicadores cuarto y quinto se pretende expresar con una mayor precisión el aspecto de la diversificación socio-económica, al identificar el peso de las actividades no agrícolas en términos de empleo y trabajo asalariado. El sexto indicador mediría al mismo tiempo los sectores de la PEA con mayor calificación y también la presencia del Estado, pues en este contexto el grueso de los técnicos y profesionales correspondía al sector público. Finalmente, con los indicadores 7 y 8, se toman dos pautas sobre el nivel de empleo.

Debe reconocerse, por otro lado, que la tasa de actividad puede ser inconveniente en determinadas circunstancias para expresar niveles de desarrollo. Por ejemplo, en un área muy tradicional y de muy escasa escolaridad, las tasas de actividad pueden ser elevadas debido a la temprana incorporación de la población juvenil a las actividades productivas. Por otro lado, en un contexto moderno y de alta escolaridad, puede ocurrir lo contrario. Sin embargo, en el primer caso, las situaciones de tradicionalidad y analfabetismo pueden coincidir con una elevada tendencia de emigración de la población juvenil que sale en busca de oportunidades de educación y empleo. Así, el efecto quedaría neutralizado. En otras palabras, podría ocurrir que no existiese una asociación lineal entre las tasas de actividad y los niveles de desarrollo relativo. Pero como la Selva Peruana se encuentra en una situación intermedia en relación al promedio nacional, parece conveniente considerar este indicador como expresión del dinamismo socio-económico de las provincias que componen la región.

Por cierto, el grueso de los colonos son pequeños agricultores. Sin embargo, cuando en torno a las actividades agrícolas se genera la presencia de servicios productivos y bási-

⁴ Una esperanza de vida al nacer de 48.4 años para Cuzco y de 47.7 para Huancavelica.

cos de la población, el dinamismo de éstos descansa en el sector primario, expresando el nivel de desarrollo y diversificación socio-económico de la micro-región de la que se trate.

En el Cuadro No. 5, se han reproducido las mismas columnas del Cuadro No. 3, pero indicando en este caso la sumatoria de los coeficientes Z de los indicadores que componen la variable de "desarrollo y diversificación socio-económica". Se observa que, en primer lugar, se encontraba la cuenca del Alto Huallaga (Mariscal Cáceres y Leoncio Prado—. En segundo lugar aparecía la cuenca del Alto Mayo (Moyobamba y Rioja). En tercer lugar la cuenca de Chanchamayo; en cuarto las de Pichis-Palcazú y Oxapampa; y a continuación, las cuencas del Perené, Ene y Tambo (Satipo), Alto Urubamba (La Convención), Huallaga, Rodríguez de Mendoza y sólo parte de Mariscal Cáceres). Finalmente, se encontraban las cuencas del Inambari, Tambopata, Pachitea, Apurímac y Alto Madre de Dios— Manú, en ese orden.

El lugar destacado que poseía la cuenca del Alto Huallaga en 1972, podría deberse a los siguientes elementos:

— Se trataba de una cuenca sumamente diversificada a nivel agropecuario, pues sus actividades se vinculaban con igual importancia al cultivo del café, te, coca y a la cría del ganado vacuno. Esta cuenca poseía una clara orientación comercial.

— En torno a las actividades agropecuarias del Alto Huallaga se había gestado un amplio mercado de trabajo eventual.

— La zona despertó un temprano interés por parte del Estado y de ciertas instituciones privadas, habiendo recibido importantes inversiones desde la década de los años '30.

— El flujo migratorio dirigido a esta cuenca denota la presencia de colonos poseedores de niveles de escolaridad relativamente elevados (CENCIRA, 1974).

— Finalmente, la producción clandestina de pasta básica de cocaína ha impulsado el crecimiento de algunos sectores urbanos, junto con sus servicios y comercio. Además, ha elevado los jornales de cierto sector del mercado de trabajo eventual. Estos hechos son objetivos, a pesar de todos los inconvenientes que dicha actividad ilícita genera.

En ese mismo año, el Alto Mayo exhibía una situación diferente. Se trataba de una cuenca poco poblada y poseedora de una dinámica comercial incipiente. Sin embargo, su desarrollo urbano así como la presencia de entidades públicas eran muy significativas, lo que en parte se debe a que la provincia de Moyobamba es una capital departamental.

Por otra parte, el caso de Chanchamayo es claro: se trataba, entonces, de una cuenca sumamente dinámica a nivel comercial, y vinculada a áreas también dinámicas de la Sierra y Costa. La privilegiaba su gran cercanía a la ciudad de Lima. El caso de la Provincia de Oxapampa, en cambio, se caracterizaba por su reducida densidad demográfica. Probablemente, el asilamiento del Pichis—Palcazú impidió que la relación existente entre hombre y tierra se deteriorase. Sin embargo, en ese contexto se ha desarrollado una ganadería semi-intensiva, y toda una infraestructura de transporte aéreo y fluvial. Finalmente, en la provincia de Oxapampa se encuentra la ciudad del mismo nombre que, en 1972, concentraba una nutrida explotación forestal —que luego habría de extinguirse— así como diversos servicios urbanos.

En el mismo año, la provincia de Satipo ya había experimentado la introducción comercial del café y la explotación de sus recursos naturales. A su vez, ya se practicaban algunas acciones públicas en torno a ciertos proyectos de colonización.

Resulta interesante comentar los casos de las cuencas del Huallaga Central —Bajo Mayo y del Alto Marañón. En el primer caso, se trataba de la cuenca más tempranamente poblada que durante las últimas décadas, expulsó a más población de la que absorbió. A pesar que este proceso habría permitido mantener un relativo equilibrio entre la población y sus recursos naturales, su tardía incorporación vial contuvo el despegue de su di-

námica comercial, ya que según algunos estudios esta cuenca cuenta con las tierras de mayores potencialidades agropecuarias de la Selva peruana (Dourojeanni, 1984). Por otro lado, si bien la ciudad de Tarapoto habría centralizado gran parte del flujo comercial y de los servicios urbanos y públicos con que contaba el departamento de San Martín, la tradicionalidad de la población de las provincias de Lamas y Rodríguez de Mendoza era considerable. En contraste, el Alto Marañón encarna el proceso más intenso de colonización de la Selva Alta Peruana. En éste, el Estado limitó su participación a la construcción de la carretera y a una serie de esfuerzos poco exitosos por regularizar la tenencia de la tierra y promover colonizaciones de carácter geopolítico. Probablemente, la intensidad y el desorden con que se produjo el proceso de colonización, así como la ausencia de acciones serias y constantes de planificación por parte del Estado, conllevaron a una situación desfavorable en la cuenca del Alto Marañón, a pesar de su rápida incorporación a la producción comercial de arroz y café. Estas actividades parecen no haber repercutido mayormente sobre la diversificación económica ni sobre la creación de servicios sociales básicos hasta 1972.

En una situación relativamente más favorable que estas dos cuencas, se encontraba la provincia de La Convención (Alto Urubamba). Los niveles de desarrollo y diversificación alcanzados se deben en gran parte a sus luchas sindicales y políticas. A pesar de no constituir una cuenca importante para el Estado —no corresponde al ámbito de ningún Proyecto Especial de Desarrollo—, sí involucraría una de las zonas de mayor potencial económico de la región sureña.

En los casos restantes de colonización, predominan bajísimos niveles de desarrollo y diversificación caracterizados por la existencia de dinámicas económicas precarias y por la casi total ausencia del Estado y de sus servicios sociales y productivos.

En el cuadro No. 5 se observa que las regiones de Selva Alta Centro-Norte y Centro, poseían en 1972 los mayores niveles de desarrollo y diversificación, siguiéndoles a mucha distancia la Selva Alta Norte y Sur.

5. SERVICIOS DE LA VIVIENDA Y NIVELES DE CONSUMO:

En el Cuadro No. 6 se presentan cuatro indicadores relativos a los servicios básicos de la vivienda, y otros dos relacionados de alguna forma con el nivel de consumo de la población. Se trata de los porcentajes de viviendas con acceso a agua mediante red de tuberías, con alumbrado eléctrico, con baño y ducha, y con fetrina botadero o inodoro; así como de los porcentajes de viviendas que utilizaban electricidad, gas o kerosene en la cocina, y que poseían artefactos. En el mismo cuadro puede observarse que el promedio regional del primer indicador no llegaba al 15% en 1972; que los cuatro indicadores siguientes no alcanzaban la décima parte de las viviendas, y que el último era inferior al 50%. Todo ello muestra las condiciones de vida relativamente precarias de esta población, en ese momento.

En el Cuadro No. 7 se presentan los resultados de los indicadores de los servicios de la vivienda y del nivel de consumo. En este caso, las primeras 10 provincias corresponden a aquellos que involucran a los principales centros urbanos de la región.

- Provincia de Moyobamba: Ciudad de Moyobamba
- Provincia de Chanchamayo: Ciudades de La Merced y San Ramón
- Provincia de Leoncio Prado: Ciudad de Tingo María
- Provincias de San Martín: Ciudad de Tarapoto
- Provincia de La Convención: Ciudad de Quillabamba
- Provincia de Oxapampa: Ciudades de Oxapampa, Villa Rica y Pto. Bermudez.
- Provincias de Satipo: Ciudad de Satipo
- Provincia de Huallaga: Ciudades de Saposoa y Bellavista

- Provincia de Jaén: Ciudad de Jaén
- Provincia de Rioja: Ciudades de Rioja y Nueva Cajamarca.

En base a los indicadores de servicios de la vivienda y nivel de consumo, la Selva Alta Central obtiene el primer lugar, siguiéndole la Selva Alta Centro-Norte, y la Selva Alta Norte —que carece de centros urbanos de importancia—. Con ello se está midiendo, sobre todo, el nivel de desarrollo de la infraestructura urbana en el contexto de la Selva Alta.

6. MATERIAL DE CONSTRUCCION DE LAS VIVIENDAS

En los cuadros Nos. 8, 9a, 9b, 10, y 11, se ha aplicado la misma metodología para los indicadores de material de construcción. Con el Cuadro No. 8 simplemente se ha buscado mostrar que los tipos de vivienda predominantes en la Selva Alta son las viviendas particulares tanto urbanas como rurales, y las “chozas” rurales. En promedio, el 88.3% de las viviendas de Selva Alta correspondían en 1972 a estos tres tipos de categorías censales (no así a edificios, quintas, chozas urbanas, etc.). Esto permite tomar, exclusivamente, los indicadores sobre material de construcción en base a estas tres modalidades.

En los Cuadros No. 9a y 9b, se presentan los coeficientes Z para el material de construcción de los techos, paredes y pisos, de las viviendas particulares. En el cuadro No. 9b, los cálculos de las chozas rurales se limitan a las paredes y el piso, debido a que éstas tienen techos de paja casi en un 100%. Para los tres tipos de vivienda se tomó el porcentaje de las que tenían paredes de cemento, ladrillo y/o madera. Para los pisos, se tomó el porcentaje de viviendas con pisos de madera, láminas asfálticas, cemento o ladrillo, y loseta. Finalmente, se tomó el porcentaje de viviendas con techos de concreto, madera o calamina. Es decir que, en todos los casos, se intentó expresar la proporción de viviendas de cada provincia construidas con material noble o de procedencia industrial. La sumatoria de los coeficientes Z de las viviendas particulares urbanas y rurales, así como de las chozas rurales, fue ponderada por el porcentaje provincial que correspondía a estos tres tipos de vivienda (véase cuadro No. 10). Los resultados se consignan en el Cuadro No. 11. Allí se constata que la sub-región con el mayor índice de viviendas construidas con material noble o semi-noble era la Selva Alta Central, sobresaliendo las Provincias de Oxapampa, Leoncio Prado, Satipo y Chanchamayo. En segundo lugar, destacaban las provincias de la Selva Alta Norte, con las provincias de San Ignacio, Jaén y Bagua. En tercer lugar, se encontraba la Selva Alta Sur, nuevamente con la influencia de la Convención. Finalmente, restaba la Selva Alta Centro-Norte. Es interesante constatar que las provincias de la Selva Alta Norte y Sur, mejoraron sus puntajes en base al material de los techos, pues predominan las calaminas. Evidentemente, esto no constituye un avance significativo en el material con que se construyen las viviendas.

Debe advertirse que al tratar de jerarquizar las provincias de la Selva Alta mediante el material de construcción de las viviendas, es sumamente problemático. En primer lugar, la categoría de “Chozas” alude a un tipo de vivienda precaria o aparentemente inconclusa pero habitada, cuya determinación depende en gran parte de la percepción subjetiva del encuestador. Sin embargo, una vivienda en la Selva, construida con techo de paja, paredes de caña y piso de tierra, puede constituir una vivienda perfectamente adaptada al clima y ecología de una micro-región. En cambio, una vivienda construida con techo de calamina y paredes de cemento puede ser totalmente inadecuada en ese mismo contexto, permitiendo una mayor proliferación de enfermedades en determinadas condiciones sociales y económicas. Por ese motivo, el haber introducido la variable de material de construcción tuvo la intencionalidad de constatar su eficiencia como indicador de niveles de desarrollo relativo en el contexto de la Selva Alta.

Resulta importante, por otro lado, advertir que la sub-región Centro Norte ocupó el último lugar en esta variable, cuando antes se había destacado en los primeros lugares

por su baja mortalidad y niveles relativamente altos de los servicios de la vivienda. Este hecho se explica por los siguientes elementos:

a. Las cuencas del Huallaga Central Bajo Mayo, y Alto Mayo constituyeron hasta la década de 1970, micro regiones sumamente aisladas que debían utilizar los materiales tradicionales que estaban disponibles en la zona. Por ello, predominaban las viviendas de quincha y adobe, con altos techos de paja.

b. El clima del Huallaga Central-Bajo Mayo es sumamente seco y caluroso, permitiendo que sus pobladores moren en viviendas muy poco abrigadas y sólidas. En esta zona es notoria la presencia de chozas que, sin embargo, poseen características plenamente adaptadas al clima.

En conclusión, el tipo de material de las viviendas de la Selva Alta no indica, necesariamente, su calidad. Sin embargo, sí muestra dinámicas comerciales que habrían permitido a los colonos y pobladores una mayor utilización de materiales nobles y semi-nobles, obtenidos sobre todo a través del mercado de bienes manufacturados. Como se verá a continuación, esta variable no obtuvo ninguna correlación significativa con las demás. Por ese motivo, será excluida del ordenamiento de las cuencas y sub-regiones de la Selva Alta.

7. CORRELACIONES ENTRE LAS VARIABLES:

En el Cuadro No. 12 se presentan las correlaciones obtenidas entre la sumatoria de los coeficientes Z de las diversas variables. Las correlaciones más significativas se encontraron entre las variables de mortalidad, desarrollo y diversificación socio-económica, y niveles de consumo. La correlación entre las dos primeras fue de 0.62. Sin embargo, al desagregarse el nivel de desarrollo y diversificación socio-económica en sus tres primeros indicadores (porcentajes de población alfabeta, de PEA con secundaria incompleta y más, y de empleados y obreros), la correlación subió a 0.72. Finalmente, se correlacionaron los dos primeros con los niveles de mortalidad, y el coeficiente se incrementó a 0.77. Se constata así, que existiría una asociación positiva y significativa entre el mayor nivel de desarrollo y diversificación socio-económica, y los menores niveles de mortalidad en la Selva Alta. Sin embargo, al desagregar los indicadores, tomando aquellos relativos a educación y estructura ocupacional, la correlación se incrementó en forma sensible. Finalmente, se comprueba que entre esos indicadores, tendrían un mayor impacto en la disminución de la mortalidad los que miden los niveles de instrucción.

En conclusión, allí donde existen mayores niveles de instrucción y calificación, y donde hay una mayor proporción de empleados y obreros, la mortalidad es menor. En el caso de las categorías ocupacionales, es posible inferir que este hecho expresa la existencia de un mercado de trabajo de mayor dinamismo, mejores niveles de ingreso, así como una presencia del Estado más amplia. Pero por su parte, aparece la educación como el determinante de la mortalidad de mayor envergadura. Un nivel más elevado de instrucción, probablemente, ofrece a la población colona mejores hábitos de higiene, conocimientos sobre medicina preventiva y auto-medicación, así como una mayor apertura en relación a los servicios de salud con que cuenta la zona. A su vez, la educación se encuentra directamente correlacionada con la estructura ocupacional y los niveles de ingreso.

Entre las variables de servicios de vivienda y nivel de consumo, y los niveles de mortalidad, se encontró una correlación de 0.48. Esta correlación no es muy importante, considerando que solo se ha trabajado con 20 casos (provincias). Esto podría deberse a que la dotación de los servicios de la vivienda eran tan escasos en la región que no discriminaban mayormente los niveles de mortalidad. En suma, habrían otros determinantes de la mortalidad con mayor peso, tales como los que han sido mencionados. De cualquier forma, el indicador de dicha variable que posee la mayor asociación con los menores niveles de mortalidad es el porcentaje de viviendas con artefactos (0.54).

Con los indicadores de material de construcción de la vivienda, no se obtuvo ninguna correlación importante con la mortalidad (0.25). Como fue señalado, la variable así formulada no tiene mayor incidencia sobre la mortalidad, pues sólo indica hechos cuantitativos más no cualitativos. El que una vivienda posea algún material noble no muestra su calidad en términos de adaptación al medio ecológico, clima y necesidades familiares. Debido a ello, el área correspondiente al departamento de San Martín poseía una de los niveles más reducidos de mortalidad y, sin embargo, exhibía una gran proporción de viviendas construidas con material tradicional: techos de paja o tejas, paredes de adobe, caña o quincha, y pisos de tierra. Por otro lado, en contextos de colonización donde los asentamientos humanos son sumamente inestables, parece difícil que los colonos inviertan en la mejora de sus viviendas o que tiendan a construir viviendas definitivas.

Finalmente, se tiene una asociación importante entre la variable de desarrollo y diversificación socio-económica y la de servicios de vivienda y nivel de consumo (0.72). Se corrobora, nuevamente, que las zonas de mayor desarrollo y diversificación socio-económica, en términos de una dinámica comercial más intensa y de niveles de instrucción más elevados, poseen mejores niveles de ingreso y consumo. Ello repercute, a su vez, sobre la mortalidad.

En las tablas No. 1 y 2 se sintetiza el ordenamiento de los resultados de las variables por cuencas y sub-regiones de la Selva Alta, respectivamente. En el primer caso, la sumatoria de los rangos de ese ordenamiento para cada variable ofrece un orden definitivo de desarrollo relativo. Esta jerarquía por cuencas, en 1972, era la siguiente: Alto Mayo; Chanchamayo; Alto Huallaga y Pichis-Palcazú-Oxapampa (con igual puntaje); Huallaga Central-Bajo Mayo; Perene; Ene y Tambo; Alto Urubamba; Alto Marañón; Pachitea; Apurímac; Tambopata; Inambari y Alto Madre de Dios-Manu.

Las tendencias aquí registradas son válidas para 1972. Por tanto, las situaciones a que éstas apuntaban pueden haberse modificado radicalmente durante la última década: su actualidad es discutible y no se pretende más que expresar una realidad en un momento dado. Sin embargo, este trabajo ofrece algunas pautas de investigación que podrían ser perfeccionadas con la información del Censo de Población de 1981.

CUADRO No. 1: INDICADORES DE MORTALIDAD PARA 1968
EN PROV. DE SELVA ALTA

	e ⁰	TMI	Prob. morir < 2 años	
<u>Selva Alta Norte</u>				
1.	Bagua	52	141	171
2.	Rodriguez de M.	59	96	118
3.	Jaén	51	144	175
4.	San Ignacio	48	166	200
<u>Selva Alta Centro-Norte</u>				
5.	Moyobamba	57	106	130
6.	Rioja	57	106	131
7.	Mcal. Cáceres	53	131	160
8.	San Martín	53	133	162
9.	Huallaga	54	126	154
10.	Lamas	52	138	168
<u>Selva Alta Central</u>				
11.	Leoncio Prado	52	136	166
12.	Pachitea	49	161	195
13.	Oxapampa	55	116	142
14.	Chanchamayo	51	150	181
15.	Satipo	52	142	173
16.	La Mar	43	219	260
<u>Selva Alta Sur</u>				
17.	La Convención	45	194	233
18.	Paucartambo	37	278	326
19.	Carabaya	39	256	302
20.	Sandia	41	234	277

FUENTE: Boletín Demográfico No. 18 (1977).

CUADRO No. 2 : INDICADORES Z DE MEDIDAS DE MORTALIDAD

	e ⁰	Z1	Complemento de la TMI	Z2	Complemento de Pm < 2 años	Z3	$\sum Z$
<u>Selva Alta Norte</u>							
1. Bagua	52	0.33	859	0.35	829	0.35	1.03
2. Rodriguez de M.	59	1.48	904	1.23	888	1.25	3.96
3. Jaen	51	0.16	856	0.29	825	0.28	0.73
4. San Ignacio	48	-0.33	836	-0.14	800	-0.15	-0.62
<u>Selva Alta Centro-Norte</u>							
5. Moyobamba	57	1.15	894	1.03	870	1.05	3.23
6. Rioja	57	1.15	894	1.03	869	1.03	3.21
7. Mcal. Cáceres	53	0.49	869	0.55	840	0.53	1.57
8. San Martín	53	0.49	867	0.51	838	0.50	1.50
9. Huallaga	54	0.66	874	0.64	846	0.64	1.94
10. Lamas	52	0.33	862	0.41	832	0.40	1.14
<u>Selva Alta Central</u>							
11. Leoncio Prado	52	0.33	864	0.45	834	0.43	1.21
12. Pachitea	49	-0.16	839	-0.04	805	-0.07	-0.27
13. Oxapampa	55	0.82	884	0.84	858	0.84	2.50
14. Chanchamayo	51	0.16	850	0.18	819	0.18	0.52
15. Satipo	52	0.33	852	0.21	827	0.31	0.85
16. La Mar	43	-1.15	781	-1.17	740	-1.18	-3.50
<u>Selva Alta Sur</u>							
17. La Convención	45	-0.82	806	-0.68	767	-0.71	-2.21
18. Paucartambo	37	-2.13	722	-2.33	674	-2.3	-6.76
19. Carabaya	39	-1.80	744	-1.89	698	-1.9	5.59
20. Sandia	41	-1.48	766	1.47	723	-1.46	4.41
PROMEDIO: \bar{X}	50		841.05		808.8		
DESV. STANDARD: s	6.1		51.19		58.5		

CUADRO No. 3 : RESULTADOS DEL STANDARD SCORE DE LOS INDICADORES DE MORTALIDAD

	ΣZ	Orden	o/o Pob. Sub-Reg.	ΣZ o/o Pob. Reg.	
<u>Selva Alta Norte</u>					
1. Bagua	1.03	10	35.7	-36.77	$\bar{X} = 18.3$ S. Alta $S = 22.1$ Norte $CV = 1.21$
2. Rodriguez de M.	3.96	1	6.0	23.70	
3. Jaén	0.73	12	36.2	26.43	
4. San Ignacio	-0.62	15	22.1	-13.70	
<u>Selva Alta Centro--Norte</u>					
			100.00		
5. Moyobamba	3.23	2	9.2	29.72	$\bar{X} = 28.47$ S. Alta $S = 10.98$ Centro $CV = 0.39$ Norte
6. Rioja	3.21	3	4.6	14.77	
7. Mcal. Cáceres	1.57	6	16.3	25.59	
8. San Martín	1.50	7	31.9	47.85	
9. Huallaga	1.94	5	11.9	23.16	
10. Lamas	1.14	9	26.1	29.75	
<u>Selva Alta Central</u>					
			100.00		
11. Leoncio Prado	1.21	8	18.9	22.87	$\bar{X} = 1.14$ S. Alta $S = 36.2$ Central $CV = 31.75$
12. Pachitea	-0.27	14	12.6	-3.40	
13. Oxapampa	2.50	4	13.5	33.75	
14. Chanchamayo	0.52	13	20.9	10.89	
15. Satipo	0.85	11	12.8	10.88	
16. La Mar	-3.50	17	21.3	-68.16	
<u>Selva Alta Sur</u>					
			100.00		
17. La Convención	-2.21	16	44.8	-99.01	$\bar{X} = -99.7$ S. Al. $S = 8.13$ Sur $CV = 0.08$
18. Paucartambo	-6.76	20	16.0	-108.16	
19. Carabaya	-5.59	19	15.9	-88.88	
20. Sandía	-4.41	18	23.3	102.75	
\bar{X} = Promedio S = Desviación Standar CV = Coeficiente de Variabilidad (S/\bar{X})					

CUADRO No. 4-A – COEFICIENTES Z, DE LA VARIABLE DESARROLLO Y DIVERSIFICACION SOCIO-ECONOMICA POR PROVINCIAS DE SELVA ALTA

Subregiones Provincias	o/o que sabe leer y escribir de 5 años y más	Z ₁	o/o de la PEA con secund. incompleta y más	Z ₂	o/o de empleados y asalariados	Z ₃	o/o de la PEA no agrícola	Z ₄
<u>Selva Alta Norte</u>								
1. Bagua	55,6	-0,04	7,5	-0,57	38,8	0,62	19,0	-0,79
2. Rodríguez de Mendoza	74,7	1,23	7,4	-0,59	13,0	-1,27	24,0	-0,27
3. Jaén	55,3	-0,06	9,1	-0,27	33,4	0,22	20,0	-0,69
4. San Ignacio	52,4	-0,25	4,2	-1,20	23,1	-0,53	40,0	1,38
<u>Selva Alta Centro Norte</u>								
5. Moyobamba	77,7	1,42	18,1	1,43	26,1	-0,31	40,0	1,38
6. Rioja	74,2	1,19	18,1	1,43	35,2	0,36	41,0	1,49
7. Mcal. Cáculos	70,8	0,97	16,6	1,14	47,2	1,24	40,0	1,38
8. San Martín	72,5	1,08	18,4	1,48	24,2	-0,45	34,0	0,76
9. Huallaga	69,6	0,89	12,2	0,31	18,1	-0,90	23,0	-0,38
10. Lamas	54,7	-0,10	7,5	-0,57	11,7	-1,37	17,0	-1,0
<u>Selva Alta Central</u>								
11. Leoncio Prado	63,6	0,49	16,8	1,18	49,0	1,36	36,0	0,97
12. Pachitea	39,8	-1,09	5,3	-0,99	15,7	-1,07	16,0	-1,10
13. Oxapampa	56,2	-0,001	11,4	0,16	48,3	1,31	24,0	-0,27
14. Chanchamayo	65,4	0,61	16,0	1,03	48,8	1,35	38,0	1,18
15. Satipo	50,2	-0,40	13,6	0,58	50,3	1,46	21,0	-0,59
16. La Mar	25,0	-2,07	4,7	-1,10	19,1	-0,82	14,0	-1,31
<u>Selva Alta Sur</u>								
17. La Convención	50,0	-0,41	10,3	-0,05	41,4	0,81	24,0	-0,27
18. Paucartambo	29,7	-1,76	4,1	-1,22	15,6	-1,08	19,0	-0,79
19. Carabaya	39,3	-1,12	4,5	-1,14	18,1	-0,90	29,0	0,24
20. Sandía	47,6	-0,57	5,0	-1,05	29,5	-0,06	14,0	-1,31
PROMEDIO:	56,22		10,54		30,34		26,65	
Desv. Standard:	15,08		5,8		13,64		9,65	

FUENTE: Basado en el Censo de Población y Vivienda de 1972.

CUADRO No. 4-B: COEFICIENTE Z DE LA VARIABLE DESARROLLO Y DIVERSIFICACION SOCIO - ECONOMICA POR PROVINCIAS DE SELVA ALTA

Subregiones Provincias	o/o de asalariados no agrícolas	Z ₅	o/o de profesionales Técnicos y Personal Administrativo	Z ₆	Tasa de actividad	Z ₇	o/o de PEA ocupada	Z ₈
<u>Selva Alta Norte</u>								
1. Bagua	5.0	-0.95	6.0	0.14	19.0	-1.54	98.7	0.87
2. Rodríguez de Mendoza	8.0	-0.29	6.0	0.14	26.0	-0.19	98.4	0.48
3. Jaén	6.0	-0.73	4.0	-0.54	26.0	-0.19	98.2	0.22
4. San Ignacio	3.0	-1.38	3.0	-0.88	29.0	0.38	98.3	0.35
<u>Selva Alta Centro Norte</u>								
5. Moyobamba	14.0	1.01	12.0	2.17	24.0	-0.58	97.9	-0.17
6. Rioja	15.0	1.23	10.0	1.49	26.0	-0.19	96.9	-1.47
7. Mcal. Caceres	17.0	1.67	9.0	1.15	29.0	0.38	97.7	-0.43
8. San Martín	11.0	0.36	10.0	1.49	18.0	-1.73	97.3	-0.95
9. Huallaga	6.0	-0.73	7.0	0.47	18.0	-1.73	98.1	0.09
10. Lamas	6.0	-0.73	5.0	-0.20	20.0	-1.35	98.9	1.13
<u>Selva Alta Central</u>								
11. Leoncio Prado	13.0	0.79	8.0	0.81	32.0	0.96	97.3	-0.95
12. Pachitea	7.0	-0.51	3.0	-0.88	26.0	-0.19	99.0	1.25
13. Oxapampa	11.0	0.36	5.0	-0.20	29.0	0.38	98.7	0.87
14. Chanchamayo	17.0	1.67	6.0	0.14	30.0	0.58	96.9	-1.47
15. Satipo	6.0	-0.72	5.0	-0.20	32.0	0.96	98.4	0.00
16. La Mar	6.0	-0.72	2.0	-1.22	26.0	-0.19	99.4	1.78
<u>Selva Alta Sur</u>								
17. La Convención	7.0	-0.51	4.0	-0.54	33.0	1.15	98.2	0.22
18. Paucartambo	7.0	-0.51	2.0	-1.22	30.0	0.58	96.5	-1.99
19. Carabaya	17.0	1.67	3.0	-0.88	30.0	0.58	97.5	-0.69
20. Sandia	5.0	-0.95	2.0	-1.22	37.0	1.92	98.2	0.22
PROMEDIO:	9.35		5.6		27.0		98.03	
Desv. Standard	4.59		2.95		5.2		0.77	

FUENTE: Basado en el Censo de Población y Vivienda de 1972

CUADRO No. 5: RESULTADOS DEL STANDAR SCORE DE LA VARIABLE DE DIVERSIFICACION Y DE DESARROLLO SOCIO-ECONOMICA

	Z	Orden	% Pob. Sub-Reg.	Z (% P. Reg.)		
<u>Selva Alta Norte</u>						
1. Bagua	-2.26	15	35.7	-80.68		
2. Rodríguez de M.	-0.76	10	6.0	-4.56	\bar{X} =	-51.54 Selva
3. Jaén	-2.04	12	36.2	-73.85	S =	34.52 Alta
4. San Ignacio	-2.13	13	22.1	-47.07	Cv =	0.670 Nor
<u>Selva Alta Centro Norte</u>			100.00			
5. Moyobamba	6.35	2	9.2	58.42		
6. Rioja	5.53	4	4.6	25.44	\bar{X} =	14.71 Selva
7. Mcal. Cáceres	7.5	1	16.3	122.25		Alta
8. San Martín	2.04	7	31.9	14.28	S =	77.79 Cent.
9. Huallaga	-1.98	11	11.9	-23.56	Cv =	5.29 Nort.
10. Lamas	-4.16	17	26.1	-108.58		
<u>Selva Alta Central</u>			100.00			
11. Leoncio Prado	5.61	3	18.9	106.03		
12. Pachitea	-4.58	18	12.6	-57.71	\bar{X} =	13.92 Selva
13. Oxapampa	2.61	6	13.5	35.24	S =	90.16 Alta
14. Chanchamayo	5.09	5	20.9	106.38	Cv =	6.48 Cent.
15. Satipo	1.09	8	12.8	13.95		
16. La Mar	-5.65	19	21.3	-120.35		
<u>Selva Alta Sur</u>			100.00			
17. La Convención	0.40	9	44.8	17.92	\bar{X} =	-53.98 Selva
18. Paucartambo	-7.99	20	16.0	-127.84	S =	61.18 Alta
19. Carabaya	-2.24	14	15.9	-35.62	Cv =	1.13 Sur
20. Sandia	-3.02	16	23.3	-70.37		
			100.00			

CUADRO No. 6 : INDICADORES Z DE VARIABLES DE SERVICIOS BASICOS DE LA VIVIENDA Y NIVELES DE CONSUMO

	o/o de vivienda con agua por red de tuberías	Z ₁	o/o de vivienda con alumbrado eléctrico	Z ₂	o/o de vivienda con baño o ducha	Z ₃	o/o de vivienda con letr. WC o botadero	Z ₄	o/o de vivienda con cocina, energía eléctrica, gas, kerosene	Z ₅	o/o de vivienda con artefactos	Z ₆	Σ Z
<u>S.A.N.</u>													
Bagua	9.4	-0.33	3.4	-0.76	3.7	-0.31	3.3	-0.48	11.3	0.18	37	-0.49	-2.19
Rodr. de Mendoza	15.4	0.21	1.1	-1.04	4.5	-0.18	2.3	-0.72	3.3	-0.90	34	-0.76	-3.39
Jaén	14.6	0.14	3.7	-0.72	6.9	0.20	5.9	0.13	13.5	0.48	44	0.14	0.37
San Ignacio	7.1	-0.54	2.4	-0.88	1.0	-0.74	0.5	-1.15	4.5	-0.74	36	-0.58	-4.63
<u>S.A.C.N.</u>													
Moyobamba	45.6	2.94	20.6	1.33	24.6	3.00	8.2	0.68	6.6	-0.45	53	0.94	8.44
Rioja	1.4	-1.06	27.6	2.18	1.5	-0.66	2.2	-0.74	4.5	-0.74	57	1.30	0.28
Mcal. Cáceres	4.3	-0.79	8.9	-0.09	1.7	-0.63	1.9	-0.82	8.4	-0.21	46	0.32	-2.22
San Martín	23.6	0.95	20.8	1.36	13.2	1.19	7.0	0.39	9.9	-0.01	54	1.03	4.91
Huallaga	10.1	-0.27	12.9	0.40	3.3	-0.37	1.3	-0.96	3.3	-0.90	44	0.14	1.96
Lamas	0.6	-1.13	7.8	-0.22	0.6	-0.80	1.0	-1.03	2.6	-0.99	35	-0.67	-4.84
<u>S.A.C.</u>													
Leoncio Prado	13.8	0.07	19.9	1.25	11.9	0.98	10.7	1.27	31.4	2.89	56	1.21	7.67
Pachitea (Chaglla)	4.3	-0.79	5.1	-0.55	0.7	-0.79	0.1	-1.24	15.4	0.73	36	-0.58	-3.22
Oxapampa	16.9	0.35	13.9	0.52	8.4	0.43	8.4	0.73	10.8	0.11	49	0.59	2.73
Chanchamayo	25.1	1.09	18.5	1.08	13.4	1.23	13.3	1.89	23.1	1.77	57	1.3	-8.36
Satipo	28.1	1.36	7.8	-0.22	6.2	0.09	7.1	0.42	16.2	0.84	41	-0.13	2.36
La Mar	2.5	-0.96	2.0	-0.93	0.5	-0.82	8.0	0.63	3.4	-0.89	24	-1.65	-4.62
<u>S.A.S.</u>													
La Convención	16.7	0.33	12.0	0.29	9.4	0.59	10.2	1.15	12.5	0.34	57	1.30	4.00
Paucartambo	6.0	-0.64	0.01	-1.17	0.8	-0.79	0.4	-1.17	4.3	-0.76	36	-0.58	-5.11
Carabaya	4.0	-0.82	0.001	-1.17	0.1	-0.88	3.2	-0.51	4.2	-0.78	19	-2.10	-6.26
Sandia	12.1	-0.87	4.2	-0.66	0.8	-0.10	11.8	1.53	10.1	0.02	34	-0.76	-3.94
\bar{X}	13.08		9.63		5.66		5.34		9.97		42.45		
S	11.06		8.23		6.32		4.22		7.42		11.17		

FUENTE: Basado en el Censo de Población y Vivienda de 1972

CUADRO No. 7 - RESULTADOS DEL ESTANDAR SCORE DE LOS INDICADORES DE SERVICIOS BASICOS DE LA VIVIENDA Y NIVELES DE CONSUMO

Sub-Regiones Provincias	ΣZ	Orden	o/o Pob. Reg.	ΣZ (o/o Pob. Reg.)			
<u>Selva Alta Norte</u>			100.00				
1. Bagua	-2.19	11	35.7	-78.18			
2. Rodríguez de Mendoza	-3.39	14	6.0	-20.34	$\bar{X} =$	-46.86	
3. Jaén	0.37	9	36.2	13.39	$S =$	52.88	Selva Alta
4. San Ignacio	-4.63	17	22.1	-102.32	$Cv =$	1.13	Norte
<u>Selva Alta Centro Norte</u>			100.00				
5. Moyobamba	8.44	1	9.2	77.65			
6. Rioja	0.28	10	4.6	1.29			
7. Meal. Cáceres	-2.22	12	16.3	-36.19	$\bar{X} =$	16.06	Selva Alta
8. San Martín	4.91	4	31.9	156.63	$S =$	96.77	Centro Norte
9. Huallaga	1.96	8	11.9	23.32	$Cv =$	6.02	
10. Lamas	-4.84	18	26.1	-126.32			
<u>Selva Alta Central</u>			100.00				
11. Leoncio Prado	7.67	3	18.9	144.96			
12. Pachitea	-3.22	13	12.6	-40.57	$\bar{X} =$	41.30	Selva Alta
13. Oxapampa	2.73	6	13.5	36.86	$S =$	104.8	Central
14. Chanchamayo	8.36	2	20.9	174.72	$Cv =$	2.54	
15. Satipo	2.36	7	12.8	30.21			
16. La Mar	-4.62	16	21.3	-98.41			
<u>Selva Alta Sur</u>							
17. La Convención	4.00	5	44.8	179.2			
18. Paucartambo	-5.11	19	16.0	-81.76	$\bar{X} =$	23.46	Selva Alta
19. Cañabaya	-6.26	20	15.9	-99.53	$S =$	135.31	Sur
20. Sandia	-3.94	15	23.3	-91.80	$Cv =$	5.76	

CUADRO No. 8: TIPOS PREDOMINANTES DE VIVIENDA EN SELVA ALTA

	Nº. viv. part. urbanas	o/o	No. viv. part. rurales	o/o	No. de chozas rurales	o/o	Otros	o/o	Total	o/o
<u>Selva Alta Norte</u>										
Bagua	3,627	18.9	8,346	43.6	4,760	24.8	2,441	12.7	19,174	100.0
Rodr. de Mendoza	723	19.2	2,235	59.4	23	0.6	7.81	20.8	3,762	100.0
Jaén	3,664	19.8	8,905	48.2	3,226	17.5	2,684	14.5	18,479	100.0
San Ignacio	954	8.0	6,793	56.7	2,623	21.9	1,619	13.4	11,989	100.0
<u>Selva Alta - Centro Norte</u>										
Moyobamba	2,965	65.9	426	9.5	363	8.1	748	16.5	4,502	100.0
Rioja	1,558	67.6	171	7.4	240	10.4	335	14.6	2,304	100.0
Mcal. Cáceres	2,309	33.2	1,804	25.9	1,671	24.1	1,168	16.8	6,952	100.0
San Martín	7,533	59.2	1,295	10.2	2,279	17.9	1,612	12.7	12,719	100.0
Huallaga	2,141	37.8	958	16.9	1,205	21.3	1,357	23.9	5,661	100.0
Lamas	4,192	34.5	1,931	15.9	3,352	27.5	2,693	22.1	12,168	100.0
<u>Selva Alta Central</u>										
Leoncio Prado	2,440	23.1	4,028	38.2	3,003	28.5	1,081	10.2	10,552	100.0
Pachitea	632	8.7	4,799	65.7	1,779	24.3	96	1.3	7,306	100.0
Oxapampa	883	12.2	3,737	51.7	2,216	30.7	392	5.4	7,228	100.0
Chanchamayo	10,754	35.4	13,310	43.8	2,901	9.5	3,442	11.3	30,407	100.0
Satipo	1,099	17.1	2,250	35.0	2,710	42.1	374	5.8	6,433	100.0
La Mar	1,100	7.6	3,556	24.6	9,246	64.1	533	3.7	14,435	100.0
<u>Selva Alta Sur</u>										
La Convención	1,418	8.8	8,188	50.5	4,672	28.8	1,922	11.9	16,200	100.0
Paucartambo	639	9.7	2,836	43.0	2,830	43.0	282	4.3	6,587	100.0
Carabaya	1,469	20.9	1,571	22.3	3,432	48.7	569	8.1	7,041	100.0
Sandia	1,248	11.3	2,783	25.1	6,522	58.9	521	4.7	11,074	100.0

FUENTE: Hecho en base a los Censos de Población y Vivienda.
Nota: Σ o/o viviendas particulares, urb., rurales y chozas rurales

$$x = 88.26 \quad Sx = 6.4$$

CUADRO No. 9 -A : COEFICIENTES Z DE INDICADORES SOBRE MATERIAL DE CONSTRUCCION DE VIVIENDAS EN SELVA ALTA

	1 Techo	Z ₁	2 Paredes	Z ₂	3 Piso	Z ₃	$\sum Z_{(1,2,3)}$
<u>Selva Alta Norte</u>							
Bagua	88.4	1.04	7.7	-0.52	28.8	-0.47	0.05
Rodríguez de Mendoza	6.2	-1.4	32.5	0.29	18.0	-1.01	2.12
Jaén	80.4	0.80	6.1	-0.57	41.6	0.18	0.41
San Ignacio	94.3	1.22	5.0	-0.61	34.8	0.17	0.44
<u>Selva Alta Centro Norte</u>							
Moyobamba	25.7	-0.83	4.6	-0.62	21.3	-0.85	-2.3
Rioja	7.8	-1.37	3.1	-0.67	25.7	0.62	-2.66
Meal. Cáceres	63.1	0.29	21.2	-0.08	25.7	-0.62	-0.41
San Martín	42.4	-0.33	6.9	-0.55	34.3	0.19	-1.07
Huallaga	35.2	-0.55	8.6	-0.49	20.1	-0.91	-1.95
Lamas	28.6	-0.74	2.1	-0.7	23.1	0.75	-2.19
<u>Selva Alta Central</u>							
Leoncio Prado	97.6	1.32	93.6	2.30	76.1	1.91	5.53
Pachitea	10.8	-1.28	28.2	0.15	47.9	0.49	-0.64
Oxapampa	96.4	1.28	94.9	2.34	94.6	2.84	6.46
Chanchamayo	46.8	-0.20	18.4	-0.17	47.1	0.45	0.08
Satipo	89.0	1.06	85.8	2.04	53.2	0.76	3.86
La Mar	36.1	-0.52	18.1	0.18	29.5	-0.43	-1.13
<u>Selva Alta Sur</u>							
La Convención	87.5	1.01	10.9	-0.41	48.8	0.54	1.14
Paucartambo	23.2	-0.91	13.6	-0.33	23.2	-0.75	-1.99
Carabaya	22.4	-0.93	3.7	-0.65	20.6	0.88	-2.46
Sandia	88.6	1.05	5.3	0.60	47.8	0.48	0.93
	$\bar{X} = 53.53$		$\bar{X} = 23.52$		$\bar{X} = 38.11$		
	$S = 33.5$		$S = 30.48$		$S = 19.89$		

FUENTE: Hecho en base a los Censos de Población y Vivienda de 1972

1. o/o viviendas part. urb. con techo de concreto, madera o calamina
2. o/o viviendas part. urb. con paredes de cemento, ladrillo o madera
3. o/o viviendas part. urb. con pisos de madera, láminas asfálticas, cemento, o ladrillo y losetas

CUADRO 9 - B : COEFICIENTE Z DE INDICADORES SOBRE MATERIAL DE CONSTRUCCION DE VIVIENDAS EN SELVA ALTA

	4	Z4	5	Z5	6	Z6	7	Z7	8	Z8	$\Sigma Z (4,5,6)$	$\Sigma Z (7,8)$
	Techo		Paredes		Piso		Pared		Piso			
<u>Selva Alta Norte</u>												
Bagua	63.3	0.74	6.9	-0.64	7.1	-0.40	5.4	-0.99	4.0	-0.41	-0.30	-1.4
Rodríguez de Mendoza	4.5	-1.28	73.2	1.84	2.3	-0.64	56.5	1.80	0.0	-0.63	-0.08	1.17
Jaén	62.6	0.72	8.7	-0.57	6.5	-0.43	17.9	-0.31	0.4	-0.60	-0.28	-0.91
San Ignacio	72.9	1.07	14.4	-0.36	4.7	-0.52	39.9	0.89	0.2	-0.62	0.19	0.27
<u>Selva Alta Central</u>												
Moyobamba	37.1	-0.16	3.5	-0.77	5.9	-0.46	2.2	-1.17	1.4	-0.56	-1.39	-1.73
Rioja	20.5	-0.73	24.6	0.02	2.9	-0.61	20.0	-0.19	3.8	-0.42	-1.32	0.61
Mcal. Cáceres	29.2	-0.43	25.6	0.06	14.2	-0.05	50.0	1.45	13.8	0.12	-0.42	1.57
San Martín	28.4	-0.46	4.6	-0.73	13.0	-0.11	11.7	-0.65	28.4	0.92	-1.30	0.27
Huallaga	11.8	-1.03	10.1	-0.52	1.8	-0.67	25.2	0.09	0.7	-0.59	-2.22	-0.50
Lamas	17.4	-0.84	5.8	-0.68	9.4	-0.29	13.2	-0.57	8.2	-0.18	-1.81	-0.75
<u>Selva Alta Central</u>												
Leoncio Prado	85.4	1.50	76.2	1.95	57.2	2.07	55.4	1.74	42.1	1.67	5.52	3.41
Pachitea	11.8	-1.03	14.8	-0.35	9.1	-0.31	26.2	0.15	26.9	0.84	-1.69	0.99
Oxapampa	93.6	1.78	85.4	2.29	83.0	3.34	54.7	1.70	72.4	3.32	7.41	5.02
Chanchamayo	49.4	0.26	27.8	0.14	26.3	0.54	24.2	0.04	8.7	-0.16	0.94	-0.12
Satipo	68.3	0.91	60.0	1.34	23.9	0.43	24.4	0.05	9.5	-0.11	2.68	-0.06
La Mar	15.7	-0.89	6.3	0.66	4.4	-0.54	8.5	-0.82	1.6	-0.54	-0.77	-1.36
<u>Selva Alta Sur</u>												
La Convención	64.3	0.78	8.0	-0.60	10.9	-0.24	18.2	-0.29	4.9	-0.36	-0.06	-0.65
Paucartambo	8.1	-1.16	7.4	-0.62	5.7	-0.47	8.7	-0.81	1.8	-0.53	-2.25	-1.34
Carabaya	14.0	-0.95	13.2	-0.41	7.7	-0.37	1.5	-1.20	0.8	-0.59	-1.73	-1.79
Sandia	76.2	1.18	4.0	-0.75	9.6	-0.28	7.0	-0.90	1.5	-0.55	0.15	-1.45
	$\bar{x} = 41.73$		$\bar{x} = 24.03$		$\bar{x} = 15.28$		$\bar{x} = 23.54$		$\bar{x} = 11.56$			
	$S = 29.1$		$S = 26.77$		$S = 20.24$		$S = 18.3$		$S = 18.3$			

FUENTE: Hecho en base a los Censos de Población y Vivienda de 1972

4. o/o viv. part. rurales con techo de concreto, madera o calamina

5. o/o viv. part. rurales con paredes de cemento, ladrillo o madera

6. o/o viv. part. rurales con pisos de madera, láminas asfálticas, cemento o ladrillo y losetas

7. o/o chozas rurales con paredes de cemento, ladrillo o madera

8. o/o chozas rurales con pisos de madera, láminas asfálticas, cemento o ladrillo y losetas

CUADRO No. 10 – PONDERACION DE LOS INDICADORES DE MATERIAL DE LAS VIVIENDAS

	Z (1,2,3)	Pond.	Z _a	Z (4,5,6)	Pond.	Z _b	Z (7,8)	Pond.	Z _c	Z (a,b,c)	Orden
<u>Selva Alta Norte</u>											
Bagua	0.05	21.7	1.1	-0.30	49.9	-15.0	-1.4	28.4	-39.76	-53.7	8
Rodríguez de Mendoza	-2.12	24.3	-51.5	-0.08	75.0	-6.0	1.17	0.7	0.80	56.7	9
Jaén	0.41	23.2	9.5	-0.28	56.4	-15.8	-0.91	20.4	-18.6	-24.9	7
San Ignacio	0.44	9.2	4.1	0.19	65.5	12.5	0.27	25.3	6.8	23.4	5
<u>Selva Alta Centro Norte</u>											
Moyobamba	-2.3	79.0	-181.7	-1.39	11.3	-15.7	-1.73	9.7	-16.8	-213.5	19
Rioja	-2.66	79.1	-210.4	-1.32	8.7	-11.5	0.61	12.2	7.4	-214.5	20
Mcal. Cáceres	-0.41	39.9	-16.4	-0.42	31.2	-13.1	1.57	28.9	45.4	-58.4	10
San Martín	-1.07	67.8	-72.6	-1.3	11.7	-15.2	0.27	20.5	5.5	-82.3	12
Huallaga	-1.95	49.7	-96.9	-2.22	22.3	-49.5	-0.50	28.0	-14.0	-160.4	16
Lamas	-2.19	44.2	-96.8	-1.81	20.4	-36.9	-0.75	35.4	-26.6	-160.3	15
<u>Selva Alta Central</u>											
Leoncio Prado	5.53	25.8	142.7	5.52	42.5	234.6	3.41	31.7	108.1	485.4	2
Pachitea	-0.64	8.8	-5.6	-1.69	66.6	-112.6	0.99	24.6	24.4	-93.8	13
Oxapampa	6.46	12.9	83.3	7.41	54.7	405.3	5.02	32.4	162.6	651.2	1
Chanchamayo	0.08	39.9	3.2	0.94	49.3	46.3	-0.12	10.8	-1.3	48.2	4
Satipo	3.86	18.1	69.9	2.68	37.2	99.7	-0.06	44.7	-2.7	166.9	3
La Mar	-1.13	7.9	-8.9	-0.77	25.6	-19.7	-1.36	66.5	-90.4	-119.0	14
<u>Selva Alta Sur</u>											
La Convención	1.14	9.9	11.3	-0.06	57.4	-3.4	-0.65	32.7	-21.3	-13.4	6
Paucartambo	-1.99	10.1	-20.1	-2.25	45.0	-101.3	-1.34	44.9	-60.2	-181.6	17
Carabaya	-2.46	22.7	-55.8	-1.73	24.3	-42.0	-1.79	53.0	-94.9	-192.7	18
Sandia	0.93	11.8	11.0	0.15	26.4	4.0	-1.45	61.8	-89.6	-74.6	11

CUADRO No. 11 - RESULTADOS DEL STANDARD SCORE DEL MATERIAL DE VIVIENDA Y
CARACTERIZACION REGIONAL

Sub-regiones provincias	Z (a,b,c)	Orden	o/o Pobl. Reg.	Z (a,b,c) (o/o Pob. Rls)		
<u>Selva Alta Norte</u>						
Bagua	-53.7	8	35.7	-1917.1	\bar{X}	= -660.4
Rodríguez de Mendoza	-56.7	9	6.0	-340.2	S	= 1020.9 Selva Alta Norte
Juán	-24.9	7	36.2	-901.4	CV	= 1.55
San Ignacio	23.4	5	22.1	517.1		
			100.0			
<u>Selva Alta Centro-Norte</u>						
Moyobamba	-213.5	19	9.2	-1964.2	\bar{X}	= -2103.5
Rioja	-214.5	20	4.6	-986.7	S	= 1202.6 Selva Alta
Mcal. Cáceres	-58.4	10	16.3	-951.9	CV	= 0.57 Centro-Norte
San Martín	-82.3	12	31.9	-2625.4		
Huallaga	-160.4	16	11.9	-1908.8		
Lamas	-160.3	15	26.1	-4183.8		
			100.0			
<u>Selva Alta Central</u>						
Leoncio Prado	485.4	2	18.9	9174.1	\bar{X}	= 2,898.7
Pachitea	-93.8	13	12.6	-1181.9	S	= 4,988.7 Selva Alta
Oxapampa	651.2	1	13.5	8791.2	CV	= 1.72 Central
Chanchamayo	48.2	4	20.9	1007.4		
Satipo	166.9	3	12.8	2136.3		
La Mar	-119.0	14	21.3	-2534.7		
			100.0			
<u>Selva Alta Sur</u>						
La Convención	-13.4	6	44.8	-600.32	\bar{X}	= -2077.0
Paucartambo	-181.6	17	16.0	-2905.6	S	= 1148.3 Selva Alta
Carabaya	-192.7	18	15.9	-3063.9	CV	= 0.55 Sur
Sandia	-74.6	11	23.3	-1738.2		

CUADRO No. 12 - MATRIZ DE CORRELACIONES ENTRE LAS VARIABLES (R DE PEARSON)

	Mortalidad *	Desarrollo y Diversificación socio - económica
Desarrollo y Diversificación Socio-Económica	0.62	
Sumatoria de los coeficientes Z** de los indicadores: o/o de la población de cinco años y más que sabe leer y escribir; porcentaje de la PEA con instrucción secundaria y más; y porcentaje de obreros y empleados.	0.72	
Sumatoria de los coeficientes Z** de los indicadores: porcentaje de la población de cinco años y más que sabe leer y escribir; y o/o de la PEA con instrucción secundaria y más	0.77	
Servicios básicos de la vivienda y niveles de consumo	0.48	0.72
Coficiente Z*** del o/o de viviendas con artefactos	0.54	0.74
Material de construcción	0.25	0.32

* El mayor puntaje de esta variable implica menores niveles de mortalidad, debido a lo que sus correlaciones son positivas con el resto de variables.

** Estos indicadores pertenecen a la variable de desarrollo y diversificación socio-económica.

*** Este indicador pertenece a la variable de Servicios básicos de la vivienda y niveles de consumo.

TABLA No. 1 – ORDENAMIENTO DE LAS CUENCAS DE SELVA ALTA PARA 1972

Cuencas de Selva Alta	Niveles de Mortalidad	Desarrollo y Diversificación socio-económica	Servicios de la vivienda y niveles de consumo	Sumatoria de los rangos	Ordenamiento
Alto Marañón	5	8	9	22	7
Alto Mayo	1	2	2	5	1
Huallaga Central-Bajo Mayo	2(1)	7	7	16	4
Alto Huallaga	4	1	6	11	3
Pachitea	8	11	8	27	8
Pichis-Palcazú-Oxapampa	3(1)	4	4	11	3
Chanchamayo	6(2)	3	1	9	2
Perené, Ene y Tambo	7(2)	5	5	17	5
Apurímac	10	12	10	32	9
Alto Urubamba	9	6	3	18	6
Alto Madre de Dios-Manú	13	13	13	39	12
Inambari	12	9	12	33	11
Tambopata	11	10	11	32	10

(1) Se ha colocado al Huallaga Central-Bajo Mayo antes que el Pichis-Palcazú, debido a que la ciudad de Oxapampa sesga el promedio de las cuencas.

(2) Se ha colocado a Chanchamayo antes de las cuencas del Perené, Ene y Tambo, debido a que los indicadores de mortalidad de Chanchamayo no pudieron ser desagregados de la provincia de Tarma, a la que pertenecía en 1972. Ello perjudicó el nivel de la cuenca.

FUENTE: Elaborado en base a los cuadros del presente artículo.

TABLA No. 2 – CARACTERIZACION SUB REGIONAL DE LAS PROVINCIAS DE SELVA ALTA

Sub-regiones	Mortalidad	Desarrollo socio-económico	Servicio Básico vivienda y consumo	Material de vivienda
Selva Alta Norte	II	III	III	II
Selva Alta Centro Norte	I	I	II	IV
Selva Alta Central	III	II	I	I
Selva Alta Sur	IV	IV	IV	III

BIBLIOGRAFIA

LESEVIC, Bruno

1984 *Dinámica Demográfica y Colonización en la Selva Alta Peruana: 1940-1981*, en *Población y Colonización en la Alta Amazonía Peruana*, CNP-CIPA, Lima.

LESEVIC, Bruno

1984 op. cit.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA

1978 *La Mortalidad en las Provincias del Perú*, Boletín No. 18, Dirección General de Censos, Encuestas y Demografía, Lima.

ARAMBURU, Carlos

1982 *Expansión de la Frontera Agraria y De-*

mográfica, en *Colonización en la Amazonía*, CIPA, Lima.

CENCIRA

1974 *Diagnóstico del Proyecto de Colonización Tingo María - Tocache - Campanilla*, Mimeo, Lima.

DOUROJEANNI, Marc

1984 *Potencial y Uso de los Recursos Naturales: Consideraciones Metodológicas*, en *Población y Colonización en la Alta Amazonía Peruana*, CNP-CIPA, Lima.

Coedición
Instituto
Indigenista
Interamericano
UNESCO

Educación, Etnias y

Descolonización en América Latina

Una guía para la educación bilingüe intercultural

INDICE (VOLUMEN I)

Presentación / Delimitaciones del campo problemático en educación indígena / **Stefano Varese-Nemesio Rodríguez**: Etnias indígenas y educación en América Latina: diagnóstico y perspectiva / **Victor Montoya Medinaceli**: La educación bilingüe en proyectos integrados (Bolivia) / **José Subirats F.**: Una experiencia de educación intercomunitaria rural / **Victor Daniel Bonilla**: Proyecto de utilización experimental multiplicada de los "mapas parlantes" (Colombia) / **Luis Macas**: Participación de las comunidades indígenas en los proyectos de la educación bilingüe e intercultural (Ecuador) / **Ramón Hernández López**: Reflexiones en torno al sistema de educación indígena bilingüe y bicultural (México) / **Cándido Coheto Martínez**: Avances y perspectivas de la educación indígena en Oaxaca / **Miguel Alonso Calles**: Consideraciones sobre la educación de los adultos indígenas en México / **Severo Hernández Hernández**: Los programas educativos del Instituto Nacional Indigenista / **Leonel Durán**: Investigación-animación cultural en regiones indígenas: el caso de la Dirección General de Culturas Populares / **Hazel Lau**: Bases metodológicas para la educación bilingüe bicultural en Nicaragua (Nicaragua) / **Pablo Alcocer H.**: Caracterización de la alfabetización bilingüe para adultos de habla vernácula (Perú) / **Esteban Emilio Mosonyi-Francisco A. Rengifo**: Fundamentos teóricos y programáticos de la educación bilingüe intercultural (Venezuela) / **Salomón Nahmad Sittón**: Indoamérica y educación: etnocidio o ethnodesarrollo / **Guilermo Bonfil Batalla**: Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural / **Netallo Hernández Hernández**: Hacia el reencuentro con nuestra educación india / **Félix Báez-Jorge-Amado Rivera Balderas**: La educación bilingüe-bicultural: ¿Encrucijada de las lealtades étnicas y de los conflictos de clase?

México	\$1,400.00 pesos
América Latina	US \$ 20.00
EU y Canadá	US \$ 25.00
Europa, África	
Asia y Oceanía	US \$ 30.00

(VOLUMEN II)

Delimitaciones del campo problemático en educación indígena / **Donald F. Solá-Rose-Marie Weber**: La planificación educativa en países multilingües / **Sergio Nilo**: Responsabilidades de la planificación educativa en la integración de la cultura popular y la educación / **Alberto Escobar**: Fundamentos lingüísticos y pedagógicos de la enseñanza de una segunda lengua en poblaciones indígenas / **Xavier Albó**: El rol de la lengua en una pedagogía activa renovada / **Gloria R. de Bravo Ahuja**: Reflexiones sociolingüísticas sobre la enseñanza-aprendizaje del español como segunda lengua / **Consuelo Yáñez Cossío**: Apuntes teóricos y metodológicos sobre la alfabetización en idioma quichua / **Esteban Emilio Mosonyi**: El uso de las lenguas indígenas como metalenguaje: el caso del guajiro / **Ignacio Guzmán Betancourt**: Dialecto: una noción lingüística desafortunada / **Raúl González-Moreyra-José Allaga**: La formación de conceptos en niños bilingües / **Jorge Hernández Moreno**: La elaboración de los materiales didácticos para la educación bilingüe y bicultural / **María Inés Laje H.**: Federación Shuar: un sistema alternativo de enseñanza / **Carlos Guzmán Böckler**: Historia y liberación / **Luis Reyes García**: Programa de formación profesional en etnolingüística / **Liliana Minaya**: Sobre la formación de capacitadores de educación bilingüe-cultural / **Nemesio J. Rodríguez**: La educación indígena en el contexto de los organismos internacionales / **Elio Mesferrer K.**: El movimiento indigenista y la educación indígena (1940-1980) / Recomendaciones de los congresos indigenistas interamericanos concernientes a educación indígena / **Nemesio J. Rodríguez**: Cuadro territorial y demográfico de la población indígena en América Latina / **Elio Mesferrer K.**: La situación social de los grupos indígenas en América Latina.

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano, Insurgentes Sur 1690
México, 01030, D. F.

TRADICIONES LINGUISTICAS DEL ALTO NAPO

Juan Marcos Mercier *

The clues given by historical and archeological research which suggest that the Napo river was a rute of constant movement of pre-hispanic, fusion and transformation of languages and dialects among the people in the area. The author contributes to the discussion of the evolution and expansion of the quechua language, especially towards groups and nations in present day Ecuador. He reviews previous conclusions and source about the history of quechua expansion in the Napo area, concluding that no "Quechui-zation" occurred there until the Colonial period.

Les indices fournis par la recherche historique et arquéologique signalant le rio Napo comme voie de mouvement constant des populations pré-hispaniques, se trouvent renforcés á travers l'analyse des apparitions, fusions et transformations des langues et dialectes des habitants de la région. L'auteur apporte ice une contribution au débat concernant l'évolution et l'expansion du Quechua, notamment vers les groupes de l'actuel Equateur. Il révisé les conclusions et les sources existentes sur l'expansion du Quechua dans la zone du Napo, pour conclure qu'il n'y eut de "quechuanisation" qu'à l'époque coloniale.

Historische und archäologische Untersuchungen haben gezeigt, dass der Río Napo den prähispanischen Bevölkerungsgruppen stets als Verkehrsachse gedient hat. Von sprachlicher Seite wird dies bestätigt durch das Auftauchen neuer Sprachen und Dialekte in der Region, durch Sprachmischung und Sprachwandel. Der Verfasser trägt zur Diskussion um die Entwicklung und Ausbreitung des Quechua bei, besonders unter den Bevölkerungsgruppen im Gebiet des heutigen Ekuador. Er untersucht die Forschungsliteratur, überprüft die bisherigen Ergebnisse zur Ausbreitung des Quechua im Gebiet des Napo und schliesst, dass eine Quechuisierung erst in kolonialer Zeit stattgefunden hat.

* Agradezco las informaciones y orientaciones dadas en comunicación personal por el Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino, lingüista y director de CILA de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1. VISTAZO PRE-HISTORICO

Es evidente que el río NAPO desde la alborada de la prehistoria fue una de las principales rutas, de llegada y salida, de razas que, en incesantes movimientos precedieron a la llegada del conquistador español y dejaron huellas que la investigación arqueológica ha ido señalando.

Porras (1974: 19, 177, 259, 275, 285) identifica 4 oleadas sucesivas correspondientes a 4 grandes culturas precolombinas diferentes:

- a) COSANGA-PILLARO, FASE I, II: 400 A.C. — 948 D.C. en los valles de Quijos y Cosanga del Alto-Napo.
FASE III-IV llamada también PANZALEO: 700 D.C. hasta la conquista incásica; en la sierra y en los valles Quijos-Cosanga.
- b) YASUNI: 50 años A.C. entre Tiputini y Yanusi. Según Lathrap (1970: 109) aquella cerámica señala definitivamente influencias Barrancoide del Centro-Amazonas.
- c) TIHUACÚNO: 510 D.C. por el Tiputini, afluente del Napo. Lathrap (143) señala que aquella cultura es parecida a la de Cumancaya del Ucayali Central y la relación con los primeros Panos.
- d) NAPO: entre 1188 y 1480 D.C., desde Limon-Cocha hasta el Bajo Napo; pertenece al complejo policromo Napo-Caimito-Marajoara.

Otra fase, la COTOCOCHA, fue cercana o contemporánea a la conquista española (en Rocafuerte, Cotococha, Tiputini).

Científicos han señalado el Napo superior como zona privilegiada de contacto de corrientes humanas provenientes tanto de la Sierra como del Amazonas, de inmigraciones y emigraciones sucesivas, flujos y reflujos de razas, culturas e idiomas.

La Fase NAPO tiene especial importancia por sus extraordinarias similitudes con la cultura CAIMITO del Ucayali y la MARAJOARA de la desembocadura del Amazonas (Lathrap 1970: 150) y "su estudio puede darnos la clave de un movimiento migratorio de primer orden acaecido en tiempos pre-históricos entre la Sierra y el Amazonas y viceversa" (Porras 1976: 283).¹

Todos los expertos concuerdan en afirmar que estos estilos paralelos nos revelan conexiones históricas antes desconocidas.

El único punto de desacuerdo se refiere a la DIRECCION de dichas migraciones que afectaron la difusión de la tradición policroma (negro y rojo sobre blanco) (Lathrap 1970: 150).

Hibler, Meggers y Evans optan por migraciones río abajo. Basándose en los postulados de Meggers, Girard (1958: 327) argumenta a favor de la prioridad del foco Centro-

¹ En respuesta a mi envío de fotos de la cerámica que he encontrado por el río Atambor, afluente del Napo, Meggers y Evans en una comunicación personal (23.06.1973) la identificaron como perteneciente a la Fase Napo: "Cerámica parecida a la de la Fase Napo y a la que Ud. ha descubierto, ha sido encontrada también por el Ucayali Central, donde la llaman Fase CAIMITO (entre 1320 y 1375 DC).

El sitio arqueológico del río Atambor está situado entre estas dos regiones. Su fecha será aproximadamente el año 1200." Girard (1958: 2983, 301) decía: "Un estudio comparado entre las cerámica Shipibo y las de Napo-Marajo permite apreciar los mismos rasgos esenciales comunes, con la diferencia de que los ganchos, curvos en la decoración de Marajo, se tornan en angulares en la pictografía Shipibo. El realismo ha sido sustituido por figuras geométricas rectilíneas.



CERAMICA FASE NAPO

***Urna funeraria antropomorfa policroma, hallada en S. Carlos de Tarapoto decorada con modelado sobre la superficie y con pintura de wito y achiote. Pertenece a un enterramiento de niña, cultura de la Fase Napo (1100 a 1500 después de Cristo) quizás de origen Omagua, en la zona histórica de 'Aparia el Menor'.



América; según él los amazónicos de filiación Chibcha—Pano son el resultado de un desplazamiento del istmo hacia la cuenca del Amazonas. No olvidemos que el lingüista Swadesh clasificó las lenguas Pano—Shipibo dentro de la gran familia Chibcha—talamanka.

Como Girard (1958: 308,325) consideran la cultura amazónica Napo—Marajo procedente de una oleada migratoria que fluye de América Central al Sur y ven el área del NAPO superior como foco de irradiación de las culturas Marajo—Caimito (y, por ende, los pueblos responsables de ellas serán de filiación Chibcha-pano), otros, como Lathrap (1970: 150) localizan más bien ese foco en la cuenca tropical del Bajo Amazonas y lo relacionan con los proto-omaguas de la familia Tupi.

Para Porras (1976: 282) ambas influencias son evidentes: “No se crea que se trata de un simple movimiento río abajo; se puede suponer que hubo una fusión entre el horizonte que iba río abajo y los estilos cerámicos locales”. También es evidente la presencia histórica por el Alto Napo de ambos grupos, los unos CHIBCHA, los otros TUPI².

2. LENGUAS DEL ECUADOR PRECOLOMBINO

Hoy en día 12 mil runas del Napo peruano hablan el mismo Kichwa que sus 33 mil paisanos de la cuenca del Napo ecuatoriano. Pero anteriormente cada parcialidad tenía su propio idioma; había una lengua Archidona y otra Quijo. En cuanto a la Quijo se sabe que Castellvi (1958: 138) que integraba la familia Chibcha.

Para explicar aquella situación lingüística es necesario dar una vuelta por la prehistoria, pues estas lenguas del Alto—Napo no son idiomas aislados; forman parte del conjunto lingüístico tripartito del Ecuador (114, 138, 182):

- a) Familia CHIBCHA: Cayapa, Colorado, Cara, Pasto, Kito, Kijo, Latakunga.
- b) Familia CHIMU: Manta, Huancavelica, Puruhá, Cañari, Mochica.
- c) Familia KICHWA: Kitu, Imbabura, Azuay—riobamba, Napeño.

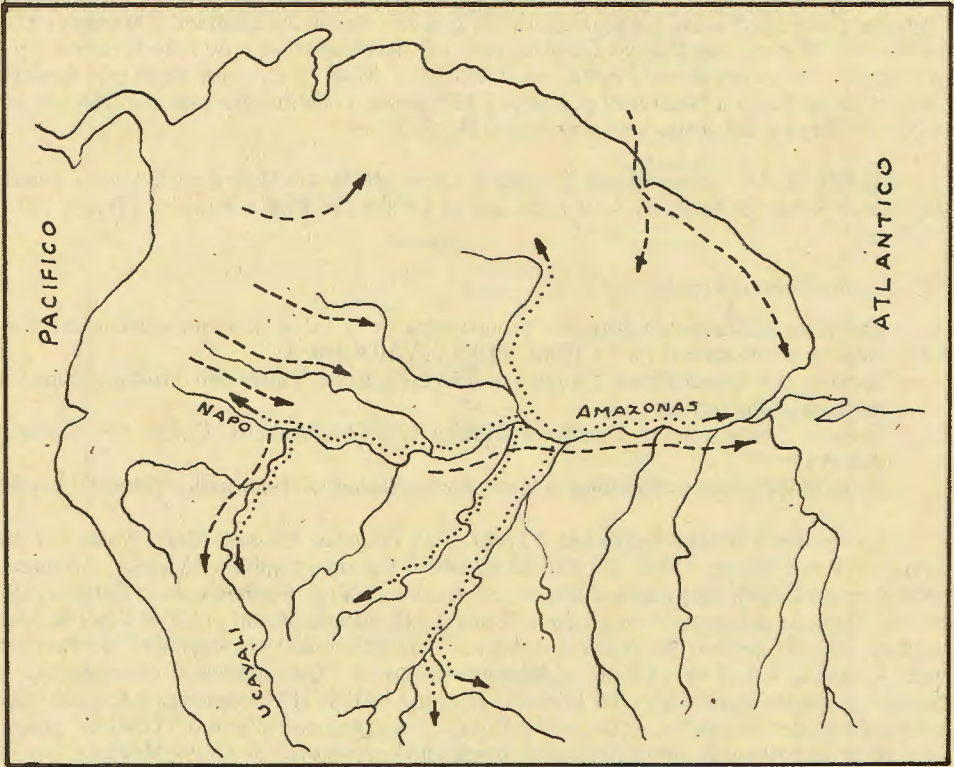
El panzaleo —denominado “Quito” por Jijón— participaba de las 2 familias Chibcha y Chimú y servía como de puente entre ambas, lo mismo que el Puruhá (Lara, 1974: 691, 693).

2.1. Familia Chibcha

La arqueología y la etimología dicen que pasaron por el suelo ecuatoriano contingentes de Mayas, Quichés, Arawaks, Guaraníes, Chibchas, Tukanos, Tupíes, etc. (Guevara 1972: 90). La cartografía lingüística ilumina estos problemas de parentesco cultural y de migraciones humanas: grupos de la familia Chibcha se encuentran casi en continuidad geográfica desde la región meridional del istmo al Ecuador, cubriendo el área donde Meggers sitúa los antecedentes arqueológicos de la cultura Amazónica. De esto, él deduce que, en un momento de su historia, Mayas, Istmicos y Amazónicos (los grupos Pano— y las Maya surgieron de un común subsuelo (Girard, 1958: 325, 349).

Tales migraciones prehistóricas son insinuadas en tradiciones orales Napu (Mercier, 1979: 163, 164) y Shipibo (Girard 1958: 295). Consecuencia de estos movimientos es la presencia de idiomas de la familia CHIBCHA en el norte ecuatoriano y por el Alto—Napo. Castellvi, apoyándose en los estudiosos Rivet, Jijón y Paz Mino, sostiene que pertenecen a la misma familia CHIBCHA BARBACOA las siguientes lenguas: KIJÓ del Alto-Napo, Kito-

2 “El poblamiento entero de la Amazonía, dice Girard (1958: 287) es producto de tres principales oleadas humanas: 1. la cultura llamada “SELVA TROPICAL”, representada por los TUPI, que serían los únicos autóctonos de la Amazonía (con su organización patriarcal, dioses femeninos o “mamas”, complejo canibalismo socio—religioso). 2. Las culturas en relación, o semejantes a las altas civilizaciones continentales o ístmicas, representada por los PANO-SHIPIBO (organización matriarcal, dioses masculinos, ausencia de canibalismo). 3. Las culturas poco desarrolladas o de cazadores inferiores, precedentes del Mar Caribe o del Istmo meridional.”



Posibles rutas de migraciones

←..... familia tupi - omagua

-----> familia chibcha - pano

Panzaleo de Quito, Latakunga de Riobamba, Cara de Imbabura, Cayapa—Colorado de la selva occidental, y Ambato. Los vecinos norteños de los Quijos: Pastos, Quillacingas y Sibundoyos hablaban también idiomas de la misma familia Chibcha (Martínez 1974: 654). Además, según Rivet, pertenecen a la subfamilia Chibcha—Kofan las lenguas Payamino (río situado entre el Coca y el Sunu), Makro-Kofan (río Cuyabeno), Aguarico (río San Miguel).

En Ecuador, el Kichwa es considerado por Castellvi como más moderno que el Chibcha; en el continente sur-americano, en general, sucede lo contrario. Arango (1972: 1169) mira el grupo de lenguas Chibcha como el más importante de toda la región nor-occidental: “se extiende del Pacífico al Atlántico y desde el Ecuador sigue por América Central hasta llegar a Nicaragua y quizás a Honduras, y además ha sido considerado pariente del Maya y del grupo norteamericano Hoca—Sioux”.

El CHIBCHA —conocido en Colombia como MOSCA— llegó a ser la lengua general del Nuevo Reino de Granada³, al igual que el Kechwa en Perú y Ecuador (Triana 1972: 1259 ss).

2.2. Familia Chimú—Puruha

Entre los idiomas ecuatorianos procedentes de la Edad Superior o Neoindia, Castellvi menciona varios de la fam. CHIMU-PURUHA-MOCHICA:

- Sección Sur (en el Perú): Chimú (en Trujillo), Eten, Yunga (en Trujillo, Piura, Cajamarca), Mochica-ore.
- Sección Norte (en el Ecuador): Puruhá (en Chimborazo), Cañari (en Cañar y Azuay).
- Sección Occidente: Manabita o Manteño (en Manabi), Huancavilca (litoral Guayas).

La familia CHIMU es llamada ATALLANA (Mantas, Huancavilcas, Punas y Tumbes) por Rivet (Rojas 1980: 35,32). El Chimú —llamado también Mochica o Yunca— existió como lengua preincaica diferente del Kechwa⁴. El P. Fernando de la Carrera escribió un “Arte de la lengua Yunca”; en la época del Horizonte Medio (1100 ±), por la costa peruana nuevos centros de poder reemplazan a la influencia —ya decaída— de Pachacamac: Chincha, Ica al sur, Chancay, Huarmey al norte. “Esta tendencia desembocará en nuevas ganancias territoriales del kechwa: el grupo CHINCHAY avanzará hacia los valles interandinos de Ayacucho, Apurímac y Cuzco... en tanto que el grupo YUNGAY progresará hacia la costa y la sierra del norte, invadiendo territorios de Culle, Mochica u otras lenguas” (Tóroero 1972: 98).

Qué relación tuvo el Chimú con el Chibcha y el Kechwa? No cuento con una documentación explícita al respecto, pero veo que Castellvi menciona “intrusiones de los idiomas de América Central” en las lenguas Chimú y Eten, y vestigios de los mismos en el Puruhá. Sabemos que Max Uhle atribuye un origen Maya-Mesoamérica a los Mochicas. Según su mitología, los Chimús serían extranjeros Centroamericanos-mayas, que llegaron al valle Chimor por vía marítima (en Chávez, 1972: 48, 65).

3 Según estadísticas de América Indígena 1972, p.1109, en Colombia hay todavía 933 indios Chibchas o Muiscas, 290 Kofancs, 350 Sionas, 60,000 Quillasingas, 4402 Ingas, y 37, 332 Paecos.

4 “A fines del siglo XII, los Chimús asimilaron la cultura mochica y expandieron el reino Chimor desde Chan Chan por el norte hasta Tumbes y por el Sur hasta Chancay. Los Chimús también modificaron la lengua Mochica, de la que resultó la Chimú, extendida desde Tumbes hasta Trujillo, y una variante llamada Quignam, desde Moche hasta Chancay. Los incas llamaron Yunca a la lengua de los Chimús, que sería la Mochica drásticamente evolucionada por influencia Huari y Chimúen más de 4 siglos.” (Rojas, 1980: 37).



Así no queda descartado un parentesco remoto de los idiomas de la familia MOCHICA con la CHIBCHA. En cuanto al Kechwa, cuando los Inkas llegaron al norte del Perú, era ya hablado en la mayoría de esas áreas, pero se hablaban también “otros idiomas como el Kulli, Sec, Yunga (Mochica), etc.” (Parker 1972: 115). Poco a poco el Kechwa se ha superpuesto a estas lenguas provinciales. En Trujillo, la conjunción de dos idiomas de fuerte expansividad como el Mochica y el Kechwa dio su forma al Kechwa Yungay (Torero, 1974: 143).

2.3 Familia Kechwa

2.3.1 ¿Kechwa ecuatoriano preincaico?

Por ser el Kichwa del Napo una de las variantes del Kichwa quiteño, no es inútil conocer la historia de este último. Torero (1972: 77, 105) identifica ese Kechua de Pichincha como perteneciente al K II B, bajo la designación de “no-inka” o “no-cuzqueño”.

Guevara, (1972: 85) nos resume las diversas opiniones acerca del origen de aquel kichwa del Ecuador: “Unos dicen que se formó en el Reino de Quito y que de aquí se fue al Perú y Bolivia; otros, que vino del Perú antes de la conquista del Reino de Quito por los incas; otros que el Kichwa del Reino de Quito se habló en varias provincias o cacicazgos de Ecuador antes de la conquista incásica”.

La tesis del origen preincaico del Kichwa en Ecuador es sostenida por P. Velasco, Tschudi, Middendoy, Guevara, Grimm, Cordero y Stark (Hartmann 1978: 280). Según ellos, cuando los Inkas llegaron al centro y norte del Perú y al Ecuador, el Kichwa ya era hablado en la mayoría de esos territorios. El P. Velasco narra que los Inkas se sorprendieron cuando llegaron a Ecuador y advirtieron que su propia lengua era hablada allí antes de su arribo. “Los habitantes del primitivo asiento quiteño hablaban su quichua propio que se reforzó con el quichua que impulsieron los Incan... Ciertamente que el Ecuador preincaico tuvo porciones geográficas de quichua y porciones de otras lenguas” (Guevara, 1972: 89). Aquella tesis es rechazada por González Suárez y por Jijón.

Por otra parte, Hartmann, (1978: 279), sin negar rotundamente el llamado “quechismo preincaico” en el Ecuador, considera del todo verosímil —para conciliar las hipótesis en pro y en contra al respecto— la posibilidad de una presencia o penetración preinca del kichwa en la Sierra ecuatoriana por razones de tipo comercial, sin embargo no en el sentido de una etnia determinada sino de la de un grupo “profesional” en cierto grado o para fines de intercambio mercantil.

Además de aquellas infiltraciones o penetraciones por enclaves, anteriores a la presencia efectiva de Wayna-Kapak en Quito (1513 ?), no se debe olvidar que ya su padre Tupak Yupanki —que reinó entre 1450 y 1495— había conquistado la costa ecuatoriana (Puna, Manta, Esmeraldas) y la sierra (Paltás y Cañarís), poblando de mitimaeas las regiones de Quito y Caranqui (Hartmann, 1978: 277; Karsten 1972: 52 ss). Entonces al oír hablar su idioma en Quito no había tanto motivo quizá para Wayna-Kapak de maravillarse, (“Oyendo aquellas palabras quedó sorprendido de manera que se desatinaba”).

2.3.2 Su matriz: ¿la lengua Cara?

El protohistoriador ecuatoriano, P. Juan de Velasco, autor de LA HISTORIA DEL REINO DE QUITO opina que, mientras los Inkas tenían un imperio unitario, los Kitos tenían un imperio confederado; su idioma general era formado por vocablos de las diversas naciones anexadas.

En esta fusión de 3 lenguas —Quitú, Cara, Puruhá— la Cara era la dominante y constituía, a la vez, un dialecto del idioma de los Inkas del Perú, o más bien el mismo diversamente pronunciado y mezclado ya con otros. “El Quichua quiteño se formó varios siglos antes de la conquista incásica y no por eso estuvo radicalmente diferenciado.

Los Incas lo entendieron sin dificultad y esto causó a Wayna Kápak tanta maravilla en Quito que confesó que ambas monarquías habrían tenido un mismo origen” (Citado por Guevara 1972: 17).

El mismo Torero (1974: 96) no desecha esta opinión: “Velasco recogió una tradición de los indios quiteños según las cuales los Sciris que habitaban los países marítimos, los conquistaron después del año mil de la era cristiana y entonces introdujeron entre los conquistadores su propia lengua, la cual se ha hallado ser dialecto de la Kichwa o Peruana ... El idioma de estos (Sciris o Caras) no era otra cosa que un dialecto del peruano”⁵.

Estos Caras fusionaron su lengua con la de Quito llamada también Panzaleo, explica Paz y Miño (citado por Guevara, 1972: 103). En consecuencia el Kichwa de Quito se formó inicialmente en maridaje de lenguas Quito-Cara y entonces abarcó las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi y parte de Tungurahua. Luego se lanzó con la Puruhá.

Jijón no comparte aquellas opiniones y Rojas (1980: 34) apoyándose en éste, cree —erróneamente— que el hecho de admitir la existencia de varias lenguas anteriores al Kichwa en Ecuador, no se puede conciliar con la existencia de un Kichwa preincaico. En cambio Castellvi y muchos lingüistas no ven incompatibilidad en la presencia simultánea de 3 grandes familias de lenguas en el Reino de Quito: la Chibcha, la Kichwa y la Chimú.

2.3.3 ¿Fueron chinchas peruanos los Caras?

Andrade Marín (citado en Guevara, 1972: 105, 111), examinando la toponimia y patronimia aborígen interandina del Ecuador descubrió la preponderancia de un singular idioma mestizo formado por la fusión del kechwa peruano con el Aymara y con el Quitwa (antecesor del Kichwa ecuatoriano) y sostiene que no pueden ser los Inkas los primeros que trajeron el Kichwa al Antiguo Quito, debiendo existir entonces algún otro pueblo que ya se anticipó a traerlo. Supone que los enigmáticos CARAS, son indios peruanos costeños del CHINCHASUYO, que trajeron a Quito el Kechwa peruano muchísimo tiempo antes que los Inkas. Basa su hipótesis en la indiscutible casi-igualdad del idioma CHINCHA con el KICHWA QUITENO⁶.

Quizás en esta identificación de Sciris-Caras-Colorados-Chinchay peruanos encontraremos la clave del origen Chinchay del Kichwa quiteño. Ilumina esta perspectiva la afirmación de Torero (1974: 94): “Es posible que el “pueblo” del Señor Chincha... hubiera estado constituido por COLONIAS CHINCHAS o por una liga de mercaderes navegantes —o por ambas cosas— establecidas quizá en muchos puntos de las costas ecuatorianas... “Sólo de su pueblo echaba cien mil balsas a la mar...”

El Kichwa Chinchay habría influido también los otros idiomas —ya desaparecidos— de la costa de Ecuador, enumerados por Luis León (1974: 749): (Para Verneau y Rivet los esmeraldas no son otros que los Caras).

- Manta, que Jijón llama la “lengua de la Confederación de Mercaderes”
- Huancavilca y Puná: (al arribo de Pizarro se hablaban, todavía)

Jijón cree que Mantas, Huancavilcas y Punáes hablaban algo de la lengua general Inka, por haber sido conquistados por los Cuzqueños. Las lenguas Puruhá y Cañari, extintas ambas, han sido consideradas como dialectos afines al YUNGA, que fue una de las lenguas más habladas en el Perú prehistórico (León 1974: 755).

⁵ Uhle y Buchwald pretenden que también Colorados y Cayapas “hablaban lenguas emparentadas remotamente al Kechwa” (Rojas, 1980: 35).

⁶ El profesor Pérez (Guevara 1972, 110) cree que los Caras son los mismos Colorados, llegados después de los Cayapas. Karsten (1972: 54) afirma que los misteriosos Caras llegaron por mar a la costa ecuatoriana, cerca de Manta; después subieron a Quito para fusionarse con los autóctonos.

2.3.4 El Kichwa Chinchay en Ecuador

¿Cómo clasificar la variante Kichwa del Ecuador? ¿Es cuzqueña o no? Los estudios de Torero lo llevan a la conclusión siguiente: "Los dialectos CHINCHAY de Ecuador, Colombia y la Selva Peruana tienen rasgos que los separan del subgrupo Inka (o Cuzqueño) y parecen proceder del departamento de Ica, Huancavelica o Ayacucho... En lo que respecta al Chinchay no-inka (no cuzqueño) no descartamos la posibilidad de que su entrada en aquellas regiones septentrionales hubiese empezado cierto tiempo antes del imperio, por acción de los Chinchas y los Chancas". (Torero 1972: 88).

En contra de la tesis tradicional de que el Kechwa tuvo un origen CUZQUEÑO, sabemos que Torero sostiene el origen COSTEÑO. Señala que en el siglo 13 el reino Chinchay se constituyó el más próspero de la costa; aquel poderío de los Chinchas dio una ruta de expansión directa del Kechwa hasta Quito y Puerto Viejo (Manta), movilizándose más de 6 mil mercaderes por tierra y por mar. Últimamente, un documento publicado por Rostworowski, redactado entre 1570 y 1575 indica precisamente que una ruta de los mercaderes de Chinchay iba dirigida a Puerto Viejo y a Quito (Hartmann, 1978: 282), lo cual confirma las afirmaciones de Torero (1974: 127): "Buena parte de esas poblaciones yungas septentrionales —entre Tumbes y Puerto Viejo— estaba constituida seguramente por COLONOS DE LAS REGIONES DE CHINCHAY o Pachacámac".

También Hartmann (1978: 292) considera a los mercaderes como el elemento activo, promotor de difusiones, no sólo en el aspecto material, sino también en el lingüístico: "Teniendo en cuenta que existían relaciones entre Chinchay y Quito, no resulta absurdo pensar que iban acompañadas de infiltraciones del Kechwa, hecho que de veras hubiera podido causar asombro a los Inkas cuando penetraron en estas regiones".

Últimamente, Rojas insiste en atribuir aquella difusión del Kechwa no a motivos económicos ni a la acción de mercaderes, sino al prestigio religioso del estado Pachacámac con sus oráculos, distinguiendo las etapas siguientes: "El primer período expansivo corresponde al desarrollo del reino militarista de Pachacámac con áreas de influencia hacia el Norte y el Sur. El 2do. se relaciona con el florecimiento del reino Chinchay, vinculando a Pachacámac, lingüística y religiosamente.

Los de este reino hablaban kechwa, en la forma dialectal conocida como Chinchay. El otro momento expansivo del Kechwa se produce con el establecimiento del Imperio Incaico, que decreta el uso del Kechwa como lengua general" (Rojas, 1980: 111).

El Cronista Fr. Martín de Morúa atribuye a Wayna-Kapak haber mandado que "en toda la tierra se hablase la lengua de Chinchay-Suyo que ahora comúnmente se dice la Kichwa general o del Cuzco, por haber sido su madre natural de Chinchay" (Torero, 1972: 86).

Las hablas del Chinchay se diseminaron entonces a Ecuador, Colombia, Bolivia y Argentina. Garcilaso de la Vega anotó que Filipillo el indio de Puná que sirvió de intérpretes a Pizarro hablaba el Kechwa Chinchay que aprendió en Tumbes (Rojas, 1980: 101). Aquella expansión lingüística del Kechwa supuso la superposición de la variedad Chinchay sobre la Yungay. Alcanzó tal difusión sin poder obviar la dialectización propia del contacto con diferentes lenguas nativas.

Estas hablas Chinchay, en el transcurso del imperio, se difundieron por la selva en el norte de los Andes Centrales y por los Andes Septentrionales, afirma Torero (1972: 105). El que la selva norte del Perú haya sido ruta de expansión del Kechwa Chinchay puede ser válido únicamente para Chachapoyas y Lamas, porque el Kichwa de los ríos Pastaza, Tigre y Napo tiene otro origen netamente quiteño, aclimatado a la cuenca Quijos-Alto Napo y llevado al Napo peruano en el tiempo del caucho, como lo vamos a probar luego. Con esto no queremos negar las infiltraciones anteriores debido a la acción misionera o económica.

3. EXPANSION DEL KICHWA EN LA SIERRA

Se dijo que a 50 años de destruido el imperio incaico, el Kechwa en muchos sectores del Perú "había dejado de ser la lengua verdaderamente general. El cronista Blas Valera se lamenta de esto: 'muchas provincias, que cuando los primeros españoles entraron en Cajamarca sabían esta lengua común como los demás indios, ahora la tienen olvidada del todo' "(Torero, 1972: 53, 84).

Pero esta expansión, si tuvo sus fracasos, también tuvo sus éxitos. En regiones tales como los Andes del Ecuador y de Bolivia, el Kechwa siguió afirmándose durante los siglos del coloniaje, beneficiándose posiblemente de una marcada fragmentación lingüística o "situación de babelismo reinante en esos lugares".

Cieza de León (1547: 197, 111) que recorrió la Sierra, dice de los pueblos del Reino de Quito: "Todos los de este reino hablan la lengua general de los ingas... porque los ingas lo mandaban y era ley en todo su reino y castigaban a los padres si la dejaban de mostrar a sus hijos en la niñez. Mas, no embargante, los españoles se aprovecharon de aquella difusión. A fin del S. XVI, escribe el clérigo Lope de Atienza: "En Quito, de ésta (lengua inga) usan los españoles para comunicar y tratar con los indios". En Zamora, en 1582 también "todos entienden algo de la general que dicen del Inga y muchos de ellos la hablan y entienden bien, que la desprendieron con el trato y uso que tienen con los españoles, que antes no la sabían" (Luis León, 1974: 763).

Sin embargo ese avance del Kichwa es lento: el primer Sínodo de Quito, en 1583, todavía dispone que se compusieran catecismos de la Doctrina en las lenguas MATERNAS de los indios, por cuanto no entendían generalmente todos el idioma Inka (León, 1974: 751).

La extensión del Kichwa eventualmente significó la extinción paulatina, por eliminación o ASIMILACION PARCIAL de varios otros idiomas indoamericanos (Torero 1972: 100). Luis León (1974) da una lista de pueblos de la sierra cuyos idiomas han desaparecido:

— Los Cañaris, han sobrevivido hasta el presente, pero han perdido su idioma nativo; manteniendo la lengua de los Inkas.

— En 1583, Pastos y Quillacingas tenían cada uno su lengua propia y no hablaban la de Cuzco.

— Otros idiomas se extinguieron, conservándose los pueblos que los hablaban: Los Yumbos del Occidente, los Pueblos de Carengue, Otávalo, Pimampiro, Cayambe, Tabacundo. Estos en la época colonial, olvidaron su lengua particular, manteniendo hasta hoy la lengua impuesta por los Inkas, y en forma limitada, con el idioma español).

— Proceso semejante han experimentado los pueblos Caras o Quitus, los Panzoleos, Puñuhaes, Paltas y Malacatos (del idioma Puruhá sólo se han rescatado unas 32 palabras: Hartmann, 291).

Las causas que determinaron la desaparición de estas lenguas vernaculares son complejas. Quizá se debió a los cambios rápidos y profundos experimentados con la conquista incásica. Se señala también como causa el sistema Mitimaes, o sea el trasplante de poblaciones de hasta 10 habitantes, el aprendizaje y uso obligatorio de las lenguas de los conquistadores y el uso del Kichwa en las reducciones indígenas por parte de misioneros (Luis León 1974)

En la SELVA ORIENTAL del Ecuador el Kichwa eliminó algunos idiomas americanos, entre otros el KIJJO y el YARASUNU del Alto-Napo. Aquellos jibamos, que se unieron a Záparos y a fugitivos Kijos para formar el grupo llamado Sarayaku o Canelos, también adoptaron el Kichwa como lengua común.

4. RELACIONES QUIJOS – QUITUS

Anteriormente hemos hablado de una federación de las tribus andinas y del Reino de Quito. ¿Qué influencia lingüística tuvo este hecho sobre la nación Quijos del Alto-Napo?

Queda probado que en la época pre-incásica los Quijos estuvieron en estrechas relaciones con sus vecinos de la sierra y con las tribus Yumbo del Occidente, llegando a formar parte de la Confederación del Reino de Quito. Salvador Lara (1974: 691) señala una influencia mutua: “La Confederación Quito —que incluye a los Panzoleos— penetra en la región de Quijos y recibe a su vez el influjo de esta zona”. Quizás exagera cuando afirma que “la influencia cultural serrana se expande por el río Napo y llega, inclusive, en movimientos de flujo y reflujo, a la desembocadura del Amazonas—Marajo”.

Aquella unidad y aún el parentesco étnico y lingüístico— de los Quijos (o Yumbos orientales) con los Yumbos de la Costa y los de Quito (o Panzoleos) es un fenómeno que no escapó a los cronistas de la Colonia (vg. Porras 1974): 172, 175, 189). Aunque sus conclusiones no son definitivas, el arqueólogo del Alto-Napo, P. Porras, nos ayuda a comprender las relaciones que existieron entre Quijos—Panzoleos. Los resultados de sus investigaciones sugieren “migraciones de grupos de individuos procedentes de los Valles de Quijos hacia los valles interandinos entre 600 y 800–900 DC, que es cuando ese proceso de expansión hacia la sierra aparentemente desocupa parcialmente el valle e invade las provincias norteñas y centrales de la serranía (Hartmann, 1978: 288).

¿Qué misterioso acontecimiento habrá provocado tal desalojo? “Parece, sigue Porras (1976: 178, 267), que desalojaron el valle acosado por las hordas de recolectores y cazadores al estilo de los Záparos, Cofanes, Jíbaros, para refugiarse en la serranía... Ignoramos si se debió al deseo de establecer un proceso de economía vertical; esto es, que formaron colonias en los valles interandinos a fin de aprovechar de las ventajas de la agricultura diversificada”.

Por su parte Estrada (Porras 1961: 165) insistió en el movimiento contrario o sea el poblamiento u ocupación del valle Quijos por Panzaleos: “Las fortificaciones de que nos habla el P. Porras y la gran afinidad de los Quijos con los Panzaleos nos hace pensar en una remota posibilidad de que el valle de Quijos haya sido el reducto final de las culturas de los pueblos de nuestros valles interandinos que migraron hacia el Oriente con las primeras invasiones incásicas”...

Nadie discute los lazos de parentesco y las relaciones comerciales Quijos—Panzaleos ya que la alfarería de Baeza de los Quijos es netamente Panzalea (Hartmann, 1974: 274). En la época colonial no se rompieron aquellos lazos y, justamente, debido a que supieron aprovecharse de la amistad del cacique de Latacunga con el de Hatun—Quijos, los españoles pudieron vencer la resistencia proverbial de los Quijos.

Según la Relación de Salazar de Villasante (en Porras 1974: 89) otra compenetración se realizó bajo la forma de una colonia de esclavos Quitus durante la Gobernación de Vásquez de Avila (1561): “Antes de que entrase en los Quijos (el gobernador) daba licencia que (los soldados) tomasen por fuerza los indios de paz de Quito, para llevarlos a los Quijos y servirse de ellos y tomábanle sus mujeres e hijas por fuerza... “Metieron en los Quijos MIL INDIOS E INDIAS, por fuerza”.

5. ALGUNOS IDIOMAS DEL ALTO-NAPO

Antes de la difusión de Kichwa en su variedad Pichincha—Chinchay por los valles de la cabecera del Napo se hablaba QUIJO, YARASUNU y otras lenguas de sub-tribu. Así lo testimonian los documentos: “Los indios Quijos tuvieron IDIOMA PROPIO: pues en la Descripción de la provincia de los Quijos, que, por el año de 1608, dio a conocer el Conde de Lemos y Andrade consta con estas diferentes y maternas, en una de las cuales se llama

'conceito' el corazón" (Luis León 1974: 762). En 1968 el obispo de Quito hablaba del "cura de Avila en la Prov. de los Quixos, que tiene feligreses divididos en 8 lenguas" (en Guevara 1972, 22).

¿Nos es posible identificar esas 8 lenguas? En 1738, el P. Maroni SJ daba una lista de comunidades del Valle de Sunu, cerca de cuyas cabeceras está "AVILA y otros 5 pueblos de que se compone el curato: Cotopinos, Concepción, Loreto, San Salvador y Mote" (Espinoza 1955: 37). Otros Jesuitas que en la primera parte del siglo XVIII visitaron el Valle Sunu se encontraron con el hecho de que cada parcialidad hablaba todavía su idioma (en Porras 1961:22). En su informe de 1740, el P. Magnin SJ señala la existencia de los indios YARASUNU DE ARCHIDONA, los TENAS. NAPOS, CANELOS, CHITOS, y los de AVILA, y expresamente subraya la existencia de una lengua "ARCHIDONA" o Yarasunu" (citado por P. Bayle en 'Descubridores Jesuitas del Amazonas', Madrid, 1940).

Los mismos indígenas que hoy hablan kichwa del Napo en sus tradiciones orales, insinúan que "antes de un gran terremoto hablaban otro idioma: shulaya kuindayu kanakuska". Se sabe que en 1541, junto con la llegada de los blancos, un terremoto destruyó 500 chozas al pie del Sumaco (Porras 1974: 52), que el Cotopaxi, en las cabeceras del Napo, reventó en 1698 y en 1768 (Mercier 1979: 162 y nota 99). También se ha escuchado una leyenda de los Quijos sobre el diluvio en que dicen haber hablado en tiempos pasados un idioma ahora olvidado y en el cual podían conversar con los animales y pájaros, y que luego el "Papa de Roma" les envió al Rey Inka para enseñar a los Quijos el idioma Kichwa, (Hartmann, 1978, 289).

En 1754, Basabe y Urquieta habla de aquellas lenguas maternas y en su 'Catálogo delle lingue' de 1784; Hervás menciona que el idioma de Archidona ya estaba extinguido, pero que el de NAPOTOA⁷ aún se hablaba (Hartmann, 1978: 291).

Aún sin contar con más documentación al respecto, podemos sospechar que, además del CASTELLANO hablado por los encomenderos y del KICHWA, los feligreses del curato de Avila hablaban otros idiomas de la familia CHIBCHA: sección BARBAKOA (Castellvi 1958: 138): el Kijo, el Yarasunu—Archidona o el Avila—Sunu (en Cotapino, Concepción, Loreto, San Salvador, Muti, Avila); sección KOFAN: el Payamino y el Kofan⁸; sección COLOMBO: el Agwariko y el Sukumbio.

— Fam. TUKANO: el Encabellado, el Ikawate, el Ankutere, el Tetero o el Siona⁹

⁷ Napotas y Oas: parcialidad de Simigayes entre Pastaza y Curaray, de la gran Nación Zápara (Villarejo 1959: 142, 143; Castellvi 252). Hablaban el idioma simigac de la familia Zápara. En 1751, un grupito de ellos, por el Alto-Napo, hablaban también los idiomas Siecoya e Inka, por el Alto-Napo:

"Bajaban de Sucumbios —por el Aguaripó— y eran NAPOTOAS, cristianos tributarios que volvían a su antiguo puesto, hacia Santa Rosa, porque tuvieron mal trato del criado del Franciscano, su doctrinero.

El Dr. Mateus, cura, les recibió y poblaron entre Santa Rosa y pueblo del Napo." (Uriarte, 1952 I, 72). Aquel pueblo se llamaba "Santa Rosa de los OAS" según Porras (1974: 30).

⁸ Los Quijos "guardaban relaciones de amistad y PARI-NTESCO con los Cofanes, sus vecinos de este. Es muy probable se descubra un día el camino que unía a la región de Quijos con la de los Cofanes" (Porras, 1961: 117).

El mismo autor (1974: 76, 30) cuenta que el Cap. Bastides recibió en 1561 como encomienda al Cacique Gueguemi de Cosanga con sus 500 indios y todos los caciques a él sujetos, de la provincia de Ique (o Cofanes), entre ellos TAPU, de la parcialidad Mayayo, CACONDA, del pueblo de Hatún—Ique, y el Cacique de HIGATE. Pruebas más de la afinidad o alianza entre Quijos y Cofanes.

⁹ Los ENCABELLADOS Icahuates eran vecinos de los Sunus y podían depender ocasionalmente del curato de Avila o Archidona. "En 1976, el P. Franzen, cura de Archidona pidió licencia para bajar a recoger los Icahuates del pueblo de San José, que 2 años antes se habían huido. Los recogió y pobló de nuevo con otros muchos gentiles" (Espinoza 1955, 54). He podido comprobar personalmente que el idioma Encabellado sigue siendo hablado hoy día por los Siecoyas y Piojés del Napo, con algunas variantes (Vg. también Espinoza, 1955: 34).

— Fam. ZAPARO: el Simigae, hablado por los Napotoas.¹⁰

— Fam. TUPI: el Omagua, hablado por los Yetes y Parianas, antiguos del Alto-Napo.¹¹

Aquellas tribus o parcialidades de la Prov. Quijo estaban las unas emparentadas, las otras muy relacionadas. A juicio de algunos autores el plurilingüismo indígena se basa en la existencia de muchas lenguas, mientras otros estiman que aquella diversidad es sólo de índole dialectal. En su sublevación de 1579, los Kurakas de las parcialidades Quijos (Archidona, Sunu, Avila, Baeza) no parece que necesitaron de intérpretes para sus asambleas.

Cuando Ordóñez de Cevallos afirma que en Quijos “corre el idioma Kichwa impuestor por los Inkas, pero que cada parcialidad tiene sus lenguas maternas y todas DIFERENTES” (Porras 1961: 22) no sabemos si se refiere a dialectos de las lenguas Quijos-Chibcha o a lenguas realmente de familias diferentes, como Tukano, Tupi, Kofan, todas lenguas de la prov. Quijos.

5.1. La lengua Quijo

La existencia de la lengua Quijo se apoya en las afirmaciones de los cronistas. Ya en 1582 Fray Gerónimo de Aguilar informaba: “La lengua de estos indios de la montaña (del pueblo de Chapi cerca de los Quijos y que se ha establecido cerca de Pinampiro) es muy esquisita, ques muy peor que la de los QUIJOS, aunque en algunos vocablos SE PARECE LA UNA A LA OTRA, digo de los indios de guerra que se llaman los Coronados. Los demás indios que hay en Chapi hablan la lengua como estos de este pueblo de Pinampiro, ques lengua esquisita, ques la de Otavalo y Caranque y Cayambe y los demás pueblos desta comarca. Muy pocos indios desta doctrina saben la lengua general del Inga y casi ningunas mujeres entienden la dicha lengua del Inga” (León, 1974: 757).

Este importante texto nos hace pensar que en 1541 a los pocos años de la conquista española, en los citados pueblos no se habían aún generalizado el idioma de los Inkas. “Los Doctores Verneau y Rivet concluyen que los indígenas de Cahuasqui, Quilca, Pinampiro (al este de Ibarra), Caranqui, Otavalo y Cayambe, hablaban una SOLA Y UNA MISMA LENGUA, distinta del Kichwa. Documentos posteriores señalaran que 30 años más tarde, la mayor parte de estos indios ya hablaba la general del Inka” (León, op. cit.).

10 Cronistas del siglo XVI hablan de 3 pueblos de la Provincia de Julilo: Traxique, Mayada, Arexido, que según Toribio de Ortiguera parece corresponder a los Záparos. Se comienza a hablar de ellos en el momento de la rebelión de Humandi: “eran indios que venían a ayudar a los indios alzados de Archidona” (Porras, 1974: 186).

11 Entre los Caciques que fueron a recibir al gobernador Gil Ramírez Dávalos en Hatun-Quijos en 1559, se hallaba el de Ceño, del lejano río Quebeno o Jivino, probablemente aquel cacique era Omagua (Porras, 1974: 60). En 1620 el P. Simón de Rojas catequizaba a los Omaguas de Avila. Entonces existía una misión San Juan de los Omaguas con 100 familias en el sitio donde se juntan ríos Eno-Capucuy, entre Aguarico y Napo. Estuvieron los Omaguas con los Jesuitas hasta 1622. A la partida de los misioneros, entraron los Yetes bajo el influjo de los Encomenderos del país de los Quijos. Una parte de ellos fueron forzados a emigrar al río, Sunu. De ahí huyeron algunos al Tjputini, viviendo en sus cabeceras de 1638 a 1768. Aún en 1738, esta quebrada del Napo era asiento de Omaguas-Yetes. En sus cabeceras vivían los Arianas, piratas de este río... En 1757, el P. Uriarte los calificaba de infieles y rebeldes.

Estos Omaguas procedían de las islas del bajo Amazonas, sus tierras propias. Antiguamente la tierra de los Omaguas comenzaba a 10 lenguas de la boca del Coca (Vg. Mercier 1979: 347).

“Se halla esta prov. de Omagua entre los ríos Aguarico y Orellana, desde la quebrada de Eno (hoy día Quebeno) hasta las juntas que hacen los dichos ríos” (Citado por Maroni, en Jouanen I, 320).

En los tiempos en que escribe el P. Maroni (1738) era el “Tepuetini” (que en Omagua significa: río de fondo arenoso) asiento de Yetes. Las parcialidades de los Omaguas o Arianas son: Anapia, Macanipa y Yete. (Espinoza, 1955) 30, 34).

Porras señala que la cerámica Fase Napo empieza a encontrarse a partir de Limon-Cocha (justamente la hermosa Capucuy, donde los jesuitas fundaron en 1752 Trinidad de Capucuy) cerca de la

El parentesco de la lengua QUIJO con la de TACUNGA parece evidente (vg. Porras 1974: 58, 173; Mercier 1979: 345). Los idiomas Quijo, Latacunga y Cara están agrupados como CHIBCHA por Rivet. El mismo Lehmann pretende que los Latacungas, al Norte de los Puruhaes, deben unirse a los Quijos. Pero personalmente Espinoza cree que tal opinión debe rechazarse y en lugar de unir los Quijos a los Chibchas los une a la familia lingüística Tucano. Esto no es muy convincente. (Espinoza, 1958: 48, 49, 73).

De todos aquellos documentos podemos deducir que los indígenas de los valles del Alto-Napo, Sunus y Quijos, podrían fácilmente entenderse con los demás idiomas de la misma familia Chibcha, Latacungas, Otavalos y Caras.

5.2. ¿Quiénes son los Yarasunus?

Porras (1961: 130) nos informa que en la zona del Alto-Napo se encuentran 3 ríos llamados respectivamente Sunu, Suyunu y Yarasunu, y hace derivar su etimología del idioma Colorado, fam. Chibcha. Pero en Omagua-Cocama, la voz YARA significa 'sueño, jefe, Dios: ¿Tendría el idioma YARA-SUNU alguna relación con la familia Tupi?'¹²

Alrededor de 1740, el P. Magnin SJ, en sus 'Tablas de Naciones y sus parcialidades' enumera las del Napo hacia el Putumayo (de abajo hacia arriba): Payaguas, Icahuates, Encabellados, Yetes, YARASUNUS DE ARCHIDONA, Tenas, NAPOS, Canelos, Chitos y los de Avila" (en Espinoza 1955: 24, 61, 63, 52). Porras (1961: 130) señala el nombre de otra tribu de Archidona: los YURUSNIES o YURUSUNO. Quizá hayan podido confundirse los términos Yara y Yuru, pero, a pesar de las afirmaciones de Espinoza (1955: 73) no encuentro todavía pruebas convincentes de que los Yarasunon fuesen el mismo grupo étnico que los Yurusnies¹³.

Hasta el momento no hay porque poner en duda la afirmación de Magnin de que los Yarasunus son Quijos, ni la del P. Juan de Velasco (1789) de que los Yurusnies son Avijiras (Espinoza 1958: 72, 73). Los Abijiras son pobladores de la ribera derecha del Napo y los enemigos seculares de los Sunus.

boca del Jivino. Extraña que el arqueólogo no la haya relacionado con aquel territorio de los Omaguas. El hecho parece evidente sin embargo a Lathrap (1970: 150 ss): "Creo que para esta Fase, por el río Napo y sus afluentes Aguarico y Tiputini, las fechas de ocupación van de 1100 a 1700. Tiene su origen en el Proto-Cocamas u Omaguas. La Lingüística también señala una migración río arriba de los Cocamas-Omaguas, a partir del Amazonas Central. A la llegada de los Blancos, el idioma Omagua dominaba la cuenca amazónica, desde la boca del Napo hasta la del Jurúa; los primeros exploradores nos hablaron de la numerosa población Omagua de esta zona. "En el tiempo del descubrimiento, según Métraux, los Omaguas estaban en plena expansión. Anualmente grupos de guerreros, siguiendo los ríos alcanzaban regiones atacando pueblos; los misioneros encontraron colonias de Omaguas por el Alto-Napo, el Aguarico y Quebeno."

El cronista de Orellana, Carvajal, en 1542, señala que la parte baja del Napo (la peruana) era entonces poblada por los Omaguas (Aparia el Menor). Los Yetes dominaban el Aguarico, río tan rico como el mismo Napo en restos arqueológicos. La migración de la cerámica Napo-Caimito que del Amazonas bifurca hacia el Ucayali y el Napo, coinciden con la doble migración de Cocamas-Omaguas. En base a esto debemos considerar el Bajo Amazonas como punto de origen de la tradición policroma que une Napo y Caimito."

Hubo buenos contactos entre Quijos y Omaguas, pero también guerrillas, probablemente debido a los encomenderos que usaban a los Sunus para organizar correrías entre los Yetes. El P. Uriarte (1952 I, 98) aún en 1753, dice de los Sunu-Concepciones que son "casta de Omaguas, tienen guerra con los Yetes, y les hurtan mujeres y niños que casan entre ellos."

12 Últimamente recogí yo una tradición oral de un grupo de Archidonas de Tempestad que identifican a sus antepasados como AYU runas. Por las cabeceras napeñas hay un río llamado 'Ayuruno' y una isla con el nombre de 'Ayurucuf' (Porras, 1961: 120).

13 "Los CUNJIES son parcialidad de Icahuates; los cunjies lo son a su vez de Avijiras. Entre los Avijiras están los Yurusnies que el P. Magnin dice Yurusunus de Archidona, de la sección de los Quijos. Refiriéndose a los Yurusnies o yurusunus de Archidona, punto de conexión entre Quijos y Avijiras (???) hemos de llamar la atención sobre la posibilidad y factibilidad con que los Avijiras que habitaban las tierras entre Curaray y Napo, podían correrse hasta las de los Quijos del Sur del río Coca." (Espinoza, 1955: 73).

5.3 Vestigios de lenguas Quijo y Yarasunu.

Si la "runa=shimi" pudo alcanzar una gran difusión no pudo obviar la dialectización propia del contacto con diferentes lenguas nativas. Se han registrado marcados procesos de interferencias lingüísticas (Rojas, 1980: 50, 111). En la selva del Napo el Kichwa ha sufrido la influencia permanente de los idiomas selvícolas. En él se fueron introduciendo variaciones al superponerse frases de los dialectos lugareños, lo cual motivó una alteración progresiva del idioma.

Estamos seguros de que en el Kichwa Napeño existen términos que se toman como Kichwas, pero que no son tales y no constan en el voluminoso "Vocabulario de la Lengua General llamada Quichua", editado en Lima en 1608 por P. Gonzáles. Estos vocablos serán reliquias de las lenguas nativas anteriores al Kichwa y huellas o testimonios de los idiomas que hablaban los antiguos pueblos de esos valles. En el vocabulario actual de los Napos encontramos muchos nombres de animales, plantas y objetos diversos, vestigios de los idiomas Quijo, Sunu, Yarasunu, Chibcha, Colorado, Cayapa. Su identificación hace posible una somera reconstrucción de estas lenguas. Algo se ha hecho al respecto pero no tengo a mano dichas publicaciones de que habla León (1974: 768): "En las lenguas vernáculas desaparecidas contamos como testimonio de su existencia numerosas palabras toponímicas, patronímicas, nombres de animales y plantas. Este estudio lingüístico de los Quijos y Yumbos orientales lo abordó el Dr. J. Coba, en 1929".

- Porras (1974: 101, 161, 164) identifica 4 vocablos Quijos o Yarasunos:
- Conceto: Corazón
 - Carato: rescate o menda de chaquira
 - Coquindo: ídolos, aquello que adoran los Quijos
 - Pende (pendi)¹⁴ shamán, sumo sacerdote 'cuyo oficio es echar las suertes y declarar los agüeros y sucesos hablando con los espíritus. Sospecho también que son Quijo, Yarasunu o de otro idioma de la Prov. de Quijos, unos términos que no he encontrado en el diccionario Kichwa:
 - Hinu: mismo
 - pahu : Enfermedad mágica
 - apa: antepasado, abuelo, padre (en Cayapa)
 - ansa: poco; dsimbrana: electrizar
 - Mincha: pasado mañana; Saru: anteayer, otro día.
 - bula: grupo (en Colorado: bolón; grupo; en Cayapa: bulu: familia)
 - Chawcha: trapo, tela; Usyarina: pasar la lluvia, serenarse
 - longo: mozo
 - chucha: raposa, zorrino
 - chapana: esperar.

y decenas de nombres de animales, insectos, plantas (vg. Mercier 1979: 354 y Orr 87 ss), además de numerosos apellidos, onomatopeyas¹⁵ y nombres de personajes míticos (vg. Mercier, 355 ss). El P. Porras (1961, 120 ss) presenta largas listas de topónimos, patronimios del Napo, que son de origen Quijos, Cayapa, Colorado, Chibcha, Zápara, Tupi, etc.

14 El P. Palacios (O.P. Labor Misionera en Oriente, Quito, p. 18) señala un grupo indígena de Canelos por la región entre Pastaza y Curaray que llevaban el nombre de PYNDIS.

15 Las onomatopeyas son muy numerosas en el Kichwa Napeño. Debido a la variedad y riqueza expresiva de este tipo de vocabulario, casi equivale a un verdadero lenguaje por sí mismo. Este simbolismo fónico tiene procesos productivos: se derivan verbos, adjetivos, adverbios de las onomatopeyas: /atisha-na; awsha-na/ 'bostezar'; /tsikta-na/ 'echar líquido por la nariz'; /ting-lla/ 'fuerte duro'; /chung-lla/ 'en silencio'.

6. EXPANSION DEL KICHWA POR EL NAPO

Cabe preguntarnos: ¿Antes de la llegada de los españoles se hablaba Kichwa en Amazonía? Apuntó el capitán Antonio de Ulloa, en 1748 que “algunas de las lenguas amazónicas no se apartan tanto como otras de la Lengua General del Perú” (León, 1974: 763). Personalmente no puedo identificar a ninguna que sea parecida al Kichwa. Queda una posibilidad: los idiomas de la familia Chibcha ya desaparecidos.

Stark pretendió probar que la primera ola kichwizadora que penetró en la Sierra ecuatoriana salió de la región Quijos del Oriente, poco después de 600 DC. Aunque quedan probadas las migraciones de grupos procedentes de los valles de Quijos y Cosanga hacia la Sierra, no encontramos pruebas de que aquellas etnias hayan hablado Kichwa. Más bien, todo nos indica que hablaban idiomas de la fam. Chibcha y que la kichwización del Alto-Napo se ha realizado en la época colonial. Estoy de acuerdo con Hartmann (291, 1978: 288) que “descarta del todo la posibilidad de que haya existido el Kichwa en estas tierras del Oriente en una época tan temprana como Stark sugiere para luego desaparecer por completo hasta que fuese reintroducido posteriormente”.

El explorador Vásquez Figueroa (*‘La Ruta de Orellana’*, 1970, Barcelona, pág. 64), siguiendo las huellas del “descubridor” del Amazonas, anotó lo siguiente: “A Orellana le resultó sencillo entenderse con los indios que encontró en su camino, hecho que constituía un motivo de admiración para Fray Gaspar de Carvajal.

El trujillano debió aprender kechwa durante sus estancias en Perú y Guayaquil”... “y visto esto por el capitán, púsose sobre la barranca del río, y en su lengua, que en alguna manera los entendía, comenzó a hablar con ellos...” (crónica de Carvajal). En aquel entonces Orellana se encontró con OMAGUAS del Napo. Aquella infiltración del Kichwa en la selva pudo ser consecuencia de la visita de Wayna-kapak (o de su hijo) a la selva del Alto-Napo. “Se llevó 8 caciques y 30 indios a Quito y hasta Cuzco para que aprendan el idioma Inga” (Porras 1974: 22); “estos últimos eran en su mayor parte Omaguas y Quijos”, según Oberem (Hartmann, 1978: 290).

En el tiempo de las primeras entradas de los blancos, muy pocos Quijos conocían la lengua del Inka. Fue el cacique Panzaleo de Latacunga, Sancho Hacho, que sirvió de intérprete; hablaba el Castellano, el Inka y la lengua Quijo común a los Yumbos occidentales y orientales (Porras 1974: 172). En 1559 entró a Quijos Ramírez Dávalos, llevando consigo en calidad de Apóstol al doctrinero mismo de Latacunga, Fr. Martín de Placencia, ofm. “acaso el único que, de acuerdo a la legislación eclesiástica del tiempo, previa a la toma de posesión de un curato, debía saber, a más de la Castellana, dos lenguas más, a saber, la general del Inga y la Materna, común a los indígenas de Latacunga y Quijos” (173).

En 1576, sólo 3 años antes de la Rebelión General de los Sunus, entraron con Ortegón a Quijos cinco Dominicos del Convento de Quito: los Padres Trelles, Pacheco, Cárdenas, Argote, Carrera, todos estos sacerdotes sabían el Kichwa, (J.M. Vargas OP, en *‘Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato Español’*, Quito, 1962, p. 245). También integraba el séquito del Visitador, el P. Hernando Tellez OP; empuzó la evangelización de los “naturales” de Avila; “era el primer adoctrinamiento que ellos recibían” (Porras 1974: 97). A pesar de la habilidad con que su intérprete Pedro de Aguilar Campos manejaba el Kichwa, el P. Tellez aconseja que los doctrineros no sólo han de saber la lengua Inka, sino también la Materna de cada lugar para poder administrar los sacramentos, puesto que es ‘infinito el número que hay de lenguas’” (Porras, 1961: 23).

Los documentos del siglo XVIII reflejan que sólo poco a poco se ha efectuado el proceso de sustitución de las hablas autóctonas en los valles de la cabecera del Napo, hasta que, a fines de ese siglo o posiblemente no antes de comienzos del S. XIX, se puede considerar como un hecho la kichwización de esta etnia.

7. LOS MISIONEROS Y EL KICHWA.

En 1745, el P. Uriarte SJ nos indica que muchos Napus ya hablaban el Kichwa con los misioneros. En su Diario (II, 103) vemos que, en "Sta. Rosa del Napo, decían los indios 'Guañipac'" (es voz Kichwa que significa: 'es para morirnos').

El Kichwa no fue impuesto así no más por los misioneros. Anteriormente se había hecho uso del Kichwa "como idioma comercial, entre los Quijos, porque mantenían un estrecho contacto con la Sierra y los Inkas de esa región; Ortegón informa de que llamaban sus ferias o mercados con la palabra Kichwa 'Katu' o 'Gato' y en varios lugares Ordoñez de Ceballos (1614) habla de negociaciones con caciques de los Quijos, las que se realizaban en Kichwa" (Harmann, 1978: 291). Este fue asimilado por los Quijos por una lenta absorción, como ósmosis, a través de 4 siglos de contacto, estímulos de vecindad y necesidades económico-sociales. Los misioneros lo difundieron también por considerarse la lengua más conveniente por el papel que desempeñó mientras gobernaron los Inkas en Quito y por la calidad misma del idioma (Porrás, 1961: 23).

Hojeando los textos Kichwas del Padre Uriarte (II, 114, 211), constatamos que no es del todo el Kichwa Napeño de hoy, lo cual confirma que, en la divulgación del Inka entre Napus, la influencia de los misioneros fue menos decisiva que la de los indígenas Kichwa-hablantes de Pichincha. Da la impresión que el factor más decisivo fue el roce de los Sunus con los grupos ya kichwanizados (Quitus, Latacungas, negociantes). Aún hoy día en que se vive un proceso de castellanización por el Napo, constatamos que lo que más incentiva el aprendizaje del castellano es el roce de los comerciantes y las relaciones con castellano-hablantes en las visitas a ciudades cercanas. A este respecto disintimos de Rojas (1980: 64 ss) que afirma: "No hemos encontrado ningún caso que sirviera para corroborar el fenómeno de expansión de una lengua por acción de mercaderes ... Una relación comercial no es una situación motivadora para aprender una segunda lengua". (Y qué decir del inglés...?)

¿Qué variante de Kichwa utilizaron los Jesuitas? Porrás (1961: 119) de paso señala el "Diccionario del Padre Holguín que sirvió de pauta a los misioneros jesuitas para la divulgación del idioma peruano en las misiones de Amazonas"¹⁶. Por su parte, Torero (1974: 67) nos informa de la "Gramática y arte nuevo de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua quichua o del inca" de González Holguín (Diego), data de 1607; nos ilustra ampliamente acerca del dialecto hablado en la región cuzqueña a principios del S. XVII. Esta nota nos confirma en la creencia de que la difusión del Kichwa por el Alto-Napo se debe más a las relaciones socio-comerciales con la gente de Quito, los cuales hablaban el dialecto Chinchay no-cuzqueño, que al roce con los misioneros, los cuales se inspiraban en el Chinchay cuzqueño. La variante hablada hasta hoy por los Sunus es la no-cuzqueña.

Aun en 1767, otro misionero, el P. Fco. Compte, constataba que "en todos estos pueblos -Misiones de Maynas- se habla generalmente la lengua del Inka, pero los más tenían también su idioma especial" (Luis León, 1974: 764).

¹⁶ Como apéndice a su Diario, el P. Uriarte presenta las Oraciones y "la Doctrina en lengua inga", las cuales seguramente no son suyas; fueron introducidas muchos años antes de entrar él a las Misiones.

El título lo escribe así: "Oraciones que los PP. de la Compañía de Jesús usaban enseñar en las Misiones de Maynas en lengua inga", "Doctrina que se cantaba en la Misión de Maynas, en lengua general del inga, y después en las de cada partido". Es interesante notar que encontramos en aquel Kichwa formas del infinitivo en /-na/, el participio pasado en /-shpa/ y /-spa/, la oclusiva /o/ o /g/ en final de palabra 'capac', 'Diospag'. No hay uniformidad en las formas: alternan las oclusivas sonoras con las sordas, la /s/ junto con su alófono /sh/ ('cusi, cushi; suti, shuti'), las formas de posesivo (munai, paypac munai; shutiqui, cambac aillu). En cuanto al léxico, se emplean palabras como 'haican, capac' hoy en desuso por el Napo peruano. Hoy los Napus no dicen 'janac-pacha' sino 'jahua-pacha'.

8. INJUSTA CRITICA AL PLURILINGUISMO DE LOS JESUITAS

¿Por qué los Jesuitas, además de evangelizar en cada idioma nativo, divulgaron la lengua general Inka? Se responde que algunos indios ya entendían el Kichwa y que entonces este idioma tenía camino abierto para su difusión¹⁷. Pero no fue este el motivo principal, según el P. Fco. de Figueroa, uno de los misioneros de la primera hora: "Era conveniente implantar una lengua común a las diversas tribus... Conviene (pues) que se ponga toda diligencia en procurar introducir la lengua Inga en todas las reducciones, porque es más proporcionada que la castellana a la capacidad de estos indios y se les pega y la hablan más fácilmente". (Jouanen II, 544 ss).

A idénticas preocupaciones obedecían las prescripciones del Concilio III de Lima y de los Sínodos de Quito, que mandaron hacer la doctrina en Kichwa a todos los indios, lo que no impedía a los misioneros de enseñar la lengua castellana en la escuela a los jóvenes más capaces. Ya lo hacían, como lo afirma Uriarte (I, 76; II, 70). Pronto los misioneros se habían dado cuenta de que los selváticos "aprenden con más facilidad, más presto el Kichwa que cualquier idioma europeo. Los panos por ejemplo han aprendido primero el Kichwa que el castellano. Siendo su idioma propio el pano, no obstante hablan el Kichwa con tanta perfección, como cualquiera de los indios de la Sierra; pues cuando tratan CON LOS CIVILIZADOS NO USAN DE OTRO, hablan Kichwa; sólo en familia o entre individuos de la misma tribu o de las tribus vecinas hacen uso de su propio idioma... Los habitantes de estas misiones del Ucayali, además de su propio idioma, hablan el Kichwa que han aprendido con el ROCE Y TRATO CONTINUO que tienen y han tenido con la GENTE DE MOYOBAMBA, Tarapoto, Lamas, etc." (P. Navairo OFM, en Izaguirre, XIII: 245, 247).

Esta divulgación del Inka les fué reprochada a los Jesuitas por el Sr. González Suárez (en su "Historia General de la República del Ecuador"): "El sistema empleado en las misiones del Napo y del Marañón fué un sistema equivocado..., no produjo resultado alguno duradero." Para González uno de los errores fundamentales de los Jesuitas fue el haber generalizado en las reducciones la lengua general Inka en vez del Castellano, llamado este a sustituir las lenguas indígenas: "En cada reducción había 2 lenguas: la Materna, o Nativa de los indígenas, y la Kichwa... Conservar los idiomas de los salvajes era mantenerlos tenazmente incapacitados para la ilustración intelectual y el mejoramiento social..."

A este cargo contra los misioneros de que para asentar sobre sólidas bases la conversión de los indios era preciso extirpar y abolir poco a poco las lenguas indígenas y sustituirles un idioma europeo, contesta el P. Jouanen (1943: II, 542): "Este principio es falso —por decir lo menos es muy discutible... Las normas fundamentales que han dirigido las conquistas de la civilización cristiana no se proponen destruir para luego civilizar y cristianizar, sino que tienden más bien a adaptarse a la idiosincracia de los pueblos infieles, aprovechando todo lo bueno que en cada uno de ellos se puede encontrar. Por esto, la Iglesia ni antes ni hoy ha pensado nunca en sustituir las lenguas indígenas por las europeas, so pretexto de que aquellas son demasiado rudimentarias para expresar los altísimos conceptos de nuestra santa religión. Antes bien, manda a sus misioneros estudiar a fondo las lenguas indígenas. Esto precisamente hicieron los misioneros del Marañón. Se puede afirmar que en todas las reducciones existía un catecismo en la lengua propia de la región y otro en Kichwa, haciéndose la doctrina de los indios en una y otra".

9. ANTIGUA LABOR LINGUISTICA DE LOS MISIONEROS EN LA SELVA

Ahora que algunos círculos lingüísticos no tienen reparo en presentarse como pioneros en el estudio de los idiomas amazónicos, no es ninguna falta de espíritu ecuménico

17 Consultar Villarejo 1959: 174 ss; Jouanen, (941: I: 110).

8. INJUSTA CRITICA AL PLURILINGUISMO DE LOS JESUITAS

¿Por qué los Jesuitas, además de evangelizar en cada idioma nativo, divulgaron la lengua general Inka? Se responde que algunos indios ya entendían el Kichwa y que entonces este idioma tenía camino abierto para su difusión¹⁷. Pero no fue este el motivo principal, según el P. Fco. de Figueroa, uno de los misioneros de la primera hora: "Era conveniente implantar una lengua común a las diversas tribus... Conviene (pues) que se ponga toda diligencia en procurar introducir la lengua Inga en todas las reducciones, porque es más proporcionada que la castellana a la capacidad de estos indios y se les pega y la hablan más fácilmente". (Jouanen II, 544 ss).

A idénticas preocupaciones obedecían las prescripciones del Concilio III de Lima y de los Sínodos de Quito, que mandaron hacer la doctrina en Kichwa a todos los indios, lo que no impedía a los misioneros de enseñar la lengua castellana en la escuela a los jóvenes más capaces. Ya lo hacían, como lo afirma Uriarte (I, 76; II, 70). Pronto los misioneros se habían dado cuenta de que los selváticos "aprenden con más facilidad, más presto el Kichwa que cualquier idioma europeo. Los panos por ejemplo han aprendido primero el Kichwa que el castellano. Siendo su idioma propio el pano, no obstante hablan el Kichwa con tanta perfección, como cualquiera de los indios de la Sierra; pues cuando tratan CON LOS CIVILIZADOS NO USAN DE OTRO, hablan Kichwa; sólo en familia o entre individuos de la misma tribu o de las tribus vecinas hacen uso de su propio idioma... Los habitantes de estas misiones del Ucayali, además de su propio idioma, hablan el Kichwa que han aprendido con el ROCE Y TRATO CONTINUO que tienen y han tenido con la GENTE DE MOYOBAMBA, Tarapoto, Lamas, etc." (P. Navarro OFM, en Izaguirre, XIII: 245, 247).

Esta divulgación del Inka les fué reprochada a los Jesuitas por el Sr. González Suárez (en su 'Historia General de la República del Ecuador'): "El sistema empleado en las misiones del Napo y del Marañón fué un sistema equivocado..., no produjo resultado alguno duradero." Para González uno de los errores fundamentales de los Jesuitas fue el haber generalizado en las reducciones la lengua general Inka en vez del Castellano, llamado este a sustituir las lenguas indígenas: "En cada reducción había 2 lenguas: la Materna, o Nativa de los indígenas, y la Kichwa... Conservar los idiomas de los salvajes era mantenerlos tenazmente incapacitados para la ilustración intelectual y el mejoramiento social..."

A este cargo contra los misioneros de que para asentar sobre sólidas bases la conversión de los indios era preciso extirpar y abolir poco a poco las lenguas indígenas y sustituirles un idioma europeo, contesta el P. Jouanen (1943: II, 542): "Este principio es falso —por decir lo menos es muy discutible... Las normas fundamentales que han dirigido las conquistas de la civilización cristiana no se proponen destruir para luego civilizar y cristianizar, sino que tienden más bien a adaptarse a la idiosincracia de los pueblos infieles, aprovechando todo lo bueno que en cada uno de ellos se puede encontrar. Por esto, la Iglesia ni antes ni hoy ha pensado nunca en sustituir las lenguas indígenas por las europeas, so pretexto de que aquellas son demasiado rudimentarias para expresar los altísimos conceptos de nuestra santa religión. Antes bien, manda a sus misioneros estudiar a fondo las lenguas indígenas. Esto precisamente hicieron los misioneros del Marañón. Se puede afirmar que en todas las reducciones existía un catecismo en la lengua propia de la región y otro en Kichwa, haciéndose la doctrina de los indios en una y otra".

9. ANTIGUA LABOR LINGUISTICA DE LOS MISIONEROS EN LA SELVA

Ahora que algunos círculos lingüísticos no tienen reparo en presentarse como pioneros en el estudio de los idiomas amazónicos, no es ninguna falta de espíritu ecuménico

17 Consultar Villarejo 1959: 174 ss; Jouanen, (941: I: 110).

sino simple cuestión de justicia elemental reconocer y difundir la labor lingüística de los Franciscanos, Dominicos y Jesuitas, durante los 4 siglos de su permanencia en la selva y en circunstancias mucho más difíciles que las actuales. Me contentaré aquí con subrayar la antigua tradición lingüística de los misioneros del río Napo.

Cuentan los cronistas que, al extranjero que entraba a sus tierras sin conocer su lengua, las tribus amazónicas solían matarle. Para poder entrar en comunicación con ellos los españoles organizaban expediciones (las cuales fácilmente se prestaban a abusos, como es de suponer), cogían algunos muchachos y se los llevaban cautivos para que aprendiesen el castellano y luego les sirviesen de intérpretes. En el S. XVII los Jesuitas tenían en Borja, Marañón, una casa donde instruían a estos jóvenes, los cuales después de algunos meses regresaban a su nación, dando cuenta del buen trato recibido, (vg. Jouanen 1941: 404, 409, 112, 316). También en Archidona, cabecera del Napo, tenían los mismos un colegio para "lenguas" —así se llamaba entonces a los intérpretes— en la que muchachos de diferentes naciones del Napo y del Curaray (Záparo, Gaye, Semigaye, Avijira, etc.) aprendían el Kichwa y el Castellano (Jouanen I, 438, 445, 473; II, 476).

Otros como el P. Uriarte (I, 253, 70, 76, 147, 313,; II, 70, 75) los tenían en su casa a modo de colegialitos, enseñándoles lenguas, lectura, música, agricultura, artes mecánicas y otros oficios que podían serles útiles.

"Vencida la dificultad de la primera comunicación con los infieles por medio del intérprete, quedaba para el misionero el trabajo no pequeño de aprender el idioma de los indios, para poder enseñarles en su propia lengua... Otro arbitrio idearon nuestros Padres para salvar esta dificultad de la lengua y fue el de enseñar a los niños la lengua general del Inga o quichua... Por lo demás los misioneros no descuidaban la enseñanza del castellano a los indios, sobre todo a algunos muchachos más despiertos" (Jouanen I, 405).

Conforme al sistema de clasificar de los antiguos, se calcula que el número total de idiomas en la Amazonía no era inferior a 50 y el de dialectos pasaba a 200. "Los misioneros, aunque con mucho estudio, trabajo y aplicación, aprendieron aquellas lenguas, compusieron vocabularios, mostraron la regularidad de aquellas lenguas... Poco a poco, sudando y remando, llegaron a formar las gramáticas... Ya en 1768 tenían más de 20 gramáticas y vocabularios" (Chantre SJ, Villarejo 1959: 172, 173, 173). Estos pioneros escribieron catecismos, pláticas, rituales, traducciones bíblicas, cartillas de lectura, no solamente bilingües, sino hasta trilingües...¹⁸

No es una excepción el caso del famoso misionero del Napo (en Tiputini), el P. Uriarte, de nacionalidad vasca, que confesaba: "Vamos estudiando la décima tercera len-

18 En el Perú, Izaguirre publicó, en los tomos XIII y XIV de su obra, un total de seis gramáticas y ocho diccionarios que nos dejaron los pioneros Franciscanos en las lenguas amazónicas Amuesha, Campa ashaninga, Pano, Shipibo, Cunibo, Piro, y Quechua de la selva.

En Colombia, entre los años de 1585 y 1784, los documentos hablan de 158 Franciscanos expertos en lenguas indígenas, (Triana, 1972: 1266) en la página 1272, se da una larga lista de publicaciones lingüísticas de los antiguos Jesuitas. En la página 1281, el autor afirma que "la etapa moderna en el estudio de nuestras lenguas indígenas comienza en el año 1934 con la publicación del "Manual de Investigaciones Lingüísticas" escrito por el P. de Castellvi. El punto clave de la innovación de Castellvi en el análisis de las lenguas vernáculas radica en la implantación del sistema fonético internacional adoptado por el Instituto de Etnología de la Universidad de París y la Sociedad Lingüística de la misma ciudad.

También realizó una clasificación resumida de los estudios realizados hasta esa fecha sobre las lenguas de la Amazonía y la clasificación de los idiomas. Posteriormente Castellvi, con mayor experiencia y a la luz de nuevos conocimientos científicos preparó con el Agustino Lucas Espinoza "Propedéutica etnolingüística y Diccionario Clasificador de las lenguas Indoamericanas" publicado en Madrid en el año 1958. El mismo P. Espinoza publicó en el año 1955: Fonéticas, Gramáticas y Vocabularios de los idiomas Pijó, Koto y Yameo, y más luego, Cocama-Omagua.

gua, pues hube que tratar con Yurimaguas, Yameos, Massamaes, Yquitos, Mayorumas, Ticunas" (I, pág. XLI) además se sabe que hablaba el Omagua y el Kichwa...

Aquellos apuntes, vocabularios, gramáticas de los Jesuitas, se perdieron casi todos, por dejarlos a los curas seculares, doctrineros, o por quemarlos cuando fueron expulsados en 1768 (Uriarte II, pág. XLVI, 132).

Su ejemplo ha servido de estímulo a nosotros los misioneros que les hemos sucedido. Nuestro vistazo de las lenguas del Napo, resituadas en el conjunto de la familia Kichwa o Chibcha, nos ayuda a comprender la situación lingüística actual. Faltaban estudios al respecto. Pero en base a documentos que tenía a mano en este apartado rincón de Angotere, Napo peruano, creo haber despejado un poco el panorama.

BIBLIOGRAFIA

GRAMÁTICAS QUECHUAS

- (Ministerio de Educación, Lima 1676)
- Ancash-Huailas (PARKER)
 - Ayacucho-chanca (SOTO)
 - Cajamarca-Cañaris (QUESADA)
 - Cuzco-Collao (CUSIHUAMAN)
 - Junín-Huanca (CERRON)
 - San Martín (COOMBS)

ARANGO, Francisco:

- 1972 "Lenguas y dialectos indígenas" en *América Indígena*, (p. 1169-1185). Instituto Indigenista Interamericano, México.

CASTELLVI, ofm. cap. Marcelino y

ESPINOZA, Lucas OSA

- 1958 *Propedéutica etnoglottológica y diccionario clasificador de las lenguas Indoeuropeas*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científicas.

CIEZA DE LEON:

- 1547 *Crónica del Perú*. Lima, Edic. Peisa (1973).

CHAVEZ RUIZ, Alejandro

- 1972 *Historia del Perú*. Edic. Universitaria. Lima.

ESCOBAR, Alberto

- 1972 *El reto del multilingüismo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

ESPINOZA OSA, Lucas:

- 1955 *Contribuciones Lingüísticas y etnográficas sobre alg. pueblos Indígenas del Amazonas Peruano*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GIRARD, Rafael

- 1958 *Indios selváticos de la Amazonía Peruana*. México, Libro Mex.

GUEVARA, Darío

- 1972 *El Castellano y el Quichua en el Ecuador*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

HARTMANN, Roswith

- 1978 *¿Quechuismo preincaico en el Ecuador?*. Universidad de Bonn

IZAGUIRRE, Bernardino

- 1922/ *Historia de las Misiones Franciscanas en 29. el Perú* (14 tomos) Lima.

JOUANEN, SJ José

- 1941/ *Historia de la Compañía de Jesús en la 1943. Antigua Provincia de Quito*, Tomo I (1570-1696) Edit. Ecuatoriana, Quito Tomo II (1696-1773)

KARSTEN, Rafael

- 1972 *La Civilisation de l'empire inca*. Payot, Paris.

LANDERMAN, Peter

- 1973 *Vocabulario Quechua del Pastaza, ILV* Yarinacocha, Perú.

LATHRAP,

- 1970 *The Upper Amazon*, Thames and Hudson, London

LEON, Luis

- 1974 "Bosquejo histórico de las lenguas vernáculas del Ecuador" en *América Indígena* (p. 745-777), México.

LEONARDI, José, Misionero josefino

- 1966 *Lengua Quichua - Dialecto del Napo, Gramática y Diccionario*, Editorial Fenix, Quito.

MARTINEZ, Eduardo

- 1974 "Pastos y Quillacingas" en *América Indígena* (p. 651-663)

- MERCIER, Juan Marcos (YAYAPAGRI)
 1976 *Ayllu Kanchi* (Programa de Educación Bilingüe - Alto Napo) Ministerio de Educación, 6ta. Región. Perú.
- 1977 *Nukapa Allpa - Mi tierra.* (Ministerio de Educación) Perú
- 1979 *Nosotros los Napurunas - Napurunapa rimay - Mitos e historia* (en kichwa-castellano), Ed. CETA, Iquitos
- 1980 *La tradición oral entre los Napurunas* (tesis: Escuela Normal Champagnat, Lima) - Manuscrito
- 1981 *DIUSWA RUNAWA - Dios con los Runas* (bilingüe), Colección "Semillas", CETA, Iquitos, Perú.
- MUGICA, Camilo Otm Cap.
 1967 *Aprenda el Quichua, Gramática y vocabularios.* CICAMI, Pompeya, Napo, Ecuador.
- ORR, Carolyn:
 1965 *Vocabulario Quichua del Oriente del Ecuador*, ILV, Quito
- 1975 "Fonología del Quichua del Ecuador", en *Estudios fonológicos de Lenguas Vernáculos del Ecuador* (p. 68-87), ILV, Quito.
- PARIS, Julio Redentorista
 1961 *Gramática de la Lengua Quichua*, Edit. Sto. Domingo, Quito
- PARKER, Gary
 1972 "Falacias y verdades acerca del quechua" En *"El Reto del Multilingüismo en el Perú"*, IEP, Lima.
- PORRAS, Pedro Josefino
 1961 *Arqueología e Historia de los valles Quijos y Misagualli* Edic. Fenix. Quito
- 1974 *Historia y Arqueología de la Ciudad Española Baeza de los Quijos.* Universidad Católica, Quito.
- ROJAS, Ibico
 1980 *Expansión del Quechua.* Ediciones Signo, Lima
- RUBIO ORBE, Gonzalo
 1974 "Ecuador Indígena" En *América Indígena* (p. 581-605), México.
- SALVADOR LARA, Jorge
 1974 "Historia de la Población indígena del Ecuador" En *América Indígena* (p. 685-713), México.
- STARK, Luisa y CARPENTER, Lawrence
 1973 *El Quichua de Imbarura.* Otavalo, Ecuador.
- TORERO, Alfredo
 1972 "Lingüista e historia de la Sociedad Andina" en el *reto del Multilingüismo en el Perú*" (p. 51-106) compilador: Escobar, Inst. de Estudios Peruanos.
- 1974 *El Quechua y la historia social andina* Universidad Ricardo Palma, Lima.
- TRIANA, Humberto
 1972 "Las lenguas vernáculos ante la ley y la práctica en Colombia". En *"América Indígena"* (pp 1237-1283) México.
- URIARTE SJ, Manuel (siglo XVIII)
 1952 *Diario de un Misionero de Mainas* (2 Tomos) Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- VILLAREJO, Avencio
 1953 *Así es la selva* (2da. Edición) Lima. *La Selva y el Hombre.* Lima.

INTRODUCCION A
LA LEXICOGRAFIA
EN LENGUAS ANDINAS Y SELVATICAS

Enrique Ballón

The article presents the main conclusions arrived at the course named Introduction to Lexicography in Andean and Amazonic Languages (discourse semantics) given by Dr. Enrique Ballón at the Applied Linguistic Research Center (CILA) of San Marcos' University (Lima). The course proposed deductive theoretical-methodological criteria to assure a strict basis in the lexicographic practice of a multilingual and pluricultural society as ours.

* * *

Le présent article contient les principales conclusions du cours "Introduction à la lexicographie dans les langues andines et amazoniennes" (sémantique du discours), dispensé par le Dr. Enrique Ballón au Centre de Recherche de Linguistique Appliquée (CILA) de l'Université de San Marcos à Lima. Dans le cadre de cet enseignement, différents critères déductifs, d'ordre théorique et méthodologique, de contrôle sémantique du lexique, ont été proposés dans le but d'assurer la plus grande rigueur dans les pratiques lexicographiques d'une société multilinguiste et pluriculturelle comme la nôtre.

* * *

Der Aufsatz enthält die wichtigsten Thesen und Schlussfolgerungen der Vorlesungsreihe von Dr. Enrique Ballón: "Einführung in die Lexikographie andiner und amazonischer Sprachen", die von Forschungszentrum für angewandte Linguistik (CILA) der Universität San Marcos veranstaltet wurde. In diesen Vorlesungen wurde deduktive theoretisch-methodologische Kriterien zur semantischen Kontrolle von Lexika aufgestellt, die ein strikt einheitliches Vorgehen garantieren sollen, wie es die lexicographische Arbeit in einer multilingualen und plurikulturellen Gesellschaft wie der unseren erfordert.

CONTENIDO

0. Producción lexicográfica en lenguas aborígenes
1. Lexicografía y competencia lexical
2. Aproximación idiomática del léxico
3. Deducción semántica del léxico
4. Macroestructura y microestructura lexicales
5. Análisis sémico del contenido
6. Recapitulación y proyecciones

REFERENCIAS:

- a) Corpus
- b) Bibliografía

Más cuenta nos tiene entender a un indio que a Ovidio. . . ¿Es posible que vivamos con los indios, sin entenderlos? Ellos hablan bien su lengua y nosotros ni la de ellos ni la nuestra.

Simón Rodríguez, 1850
(1980: 212-214)

Una pragmática coherente sólo puede ser hecha a partir —y descendiendo— de la semántica de la lengua, no a la inversa.

Eugenio Coseriu (1982: 16)

O. PRODUCCION LEXICOGRAFICA EN LENGUAS ABORIGENES

Si damos una mirada a redropelo al catálogo de publicaciones del Centro de Investigación de Lingüística Aplicada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (CILA), no dejará de llamarnos la atención el número realmente importante de diccionarios, lexicones, vocabularios y glosarios de las lenguas selváticas y andinas peruanas publicados, con denodado esfuerzo, por esa institución¹; no menor a éste es el trabajo personal de muchos lexicógrafos y otras instituciones empeñados en cubrir el mapa lexical de nuestras lenguas aborígenes. Entre ellos destaca, sin dudas, el conjunto de los seis *Diccionarios de consulta de la lengua quechua* editados en 1976 por el Ministerio de Educación y el Instituto de Estudios Peruanos.

Los jóvenes egresados del Programa de Lingüística de la mencionada Universidad, realizan por su parte la investigación de las lenguas andinas y selváticas todavía no conocidas suficientemente; ellos acogen con entusiasmo la labor lexicográfica directa, en unos casos, y complementaria en otros, de sus estudios gramaticales y de recopilación de etnoliteratura. A esto se suma la actividad lexicográfica de los antropólogos y etnohistoriadores quienes, al poner en práctica sus respectivas disciplinas, necesitan resolver sin dilación problemas de lengua, en especial de léxico y semántica.

Todo este empeño merece ser estimado y homologado. Sin embargo, no contamos con una reflexión que dé cuenta, a lo menos en sus grandes líneas, de las propiedades lexicales de nuestras lenguas aborígenes (aglutinantes), en relación a la lengua de traducción que en nuestro caso es el castellano hablado en el Perú (aislante); es decir, carecemos de un punto de partida suficientemente general, planteado como referente, desde el cual realizar esta labor de evaluación.

¹ El trabajo que sigue fue expuesto originalmente en el curso programado por el Centro de Investigación de Lingüística Aplicada entre el 28 de setiembre y el 11 de octubre de 1984. Agradezco la amable invitación que entonces me hicieron el Dr. Gustavo Solís, Director del CILA y las profesoras María Cortez y Elsa Vilchez para presentar y debatir estas ideas. Ello explica el carácter pedagógico de la redacción actual que incluye nociones tal vez muy conocidas por los lexicógrafos que alcancen a leerla; la experiencia personal de quien escribe estas líneas en la cátedra de "Lexicología y Lexicografía" dictada en el Programa de Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima durante los últimos diez años, ha puesto en evidencia la necesidad de reformular esas nociones base en vista del estudio de la realidad lingüística del Perú. Si estas líneas merecen ser dedicadas, no tienen otro destinatario que mis alumnos cuyo empeño por lograr un conocimiento desalienado de esa realidad, solicita el más decidido apoyo.

Otra dificultad no menos apremiante deriva de los propios lexicones² y diccionarios bilingües preocupados en sus prólogos por informarnos sobre los símbolos fonéticos utilizados, el sistema de articulaciones fonológicas o las restricciones morfosintácticas de la lengua a traducir. En ninguno de los que nos ha tocado examinar, se hace mención explícita de los criterios lexicográficos de definición puestos en práctica ni las pautas teóricas seguidas: cada lexicógrafo establece, por lo común, su propio código de símbolos fonético-fonológico sin tener en cuenta el principio unificador de la nomenclatura lingüística (salvo en el caso de los diccionarios de quechua mencionados), indispensable para el conocimiento coherente de nuestra realidad multilingüe; tampoco se suele hacer explícito el paradigma lingüístico que informa su trabajo o los principios de control lexical utilizados. Estas omisiones son graves en la medida que, al faltar, cualquier homologación teórico-metodológica deberá por fuerza ser inductiva y no deductiva.

0.1 La situación señalada no se circunscribe a las taxonomías léxicas bilingües en el país.

Es un hecho a constatar en los trabajos de ese orden, monolingües (idiomáticos), bilingües o dialectales, la ausencia clamorosa de los aportes lingüísticos logrados en los últimos treinta años en materia de *análisis del contenido* de las lenguas naturales. Ninguno de los tres niveles de ese plano, a saber, el del significado (semántico), el del sentido (semiótico) y el de su articulación con la manifestación (lexemático), ha interesado a nuestros lexicógrafos imbuidos lamentablemente de un fuerte empirismo erudito, positivista y... logocéntrico.

0.2 La tradicional independencia sintáctica de la frase —consagrada al alimón por las lingüísticas estructural y generativo-transformacional— tiene consecuencias de calibre cuando a partir de ella se trata de aprehender la significación de unidades menores, particularmente el *lexema*. Entendido éste como unidad morfológica dada, similar en las lenguas aislantes a ese deceptor nunca bien definido llamado "palabra", su significado es deducido por vía de abstracción; siguiendo la calleja aristotélica de definir por género próximo y diferencia específica, se excluye el punto de vista de la lengua como *práctica discursiva*, es decir, la organización sintagmática de la manifestación donde el lexema tiene su razón de ser. Se observará, tal vez, que el lexicógrafo recupera la situación del lexema "en discurso" al momento de incluir el *uso* del lexema en el ejemplo que se añade a la definición. Pues bien, además de incluirse por lo general ejemplos *ad hoc* contruidos por el lexicógrafo, su utilidad se limita a demostrar la función de la categoría sintáctica del lexema; en cuanto al resto, el ejemplo es una simple *ilustración* de la definición antecedente que se encuentra así impedida de alcanzar los rasgos sémicos provenientes de esa totalidad de significación llamada discurso. La situación asume características alarmantes cuando los diccionarios de idiomatismos peruanos entresacan los lexemas-entrada, abstraéndolos, de textos escritos y no directamente orales, de autores (estereotipo del "prestigio") y no de informantes. En vez de tener presentes las restricciones semánticas que afec-

2 En adelante se denominará con el término englobador de *lexicones* a las taxonomías lexicales de nuestras lenguas aborígenes tituladas indistintamente "vocabulario", "léxico", "glosario", "repositorio" o "términos" (de parentesco, botánicos, zoológicos); y *diccionarios* aquellos que, siendo de mayor envergadura que los anteriores, se autodenominan así. Dado que el propósito perseguido es diagnosticar ("tomar el pulso") a la problemática general de la lexicografía aplicada a las lenguas aborígenes peruanas, y de ningún modo evaluar uno a uno los sub-corpora del corpus previsto, las muestras textuales elegidas como ejemplos serán estudiadas sin ánimo alguno de criticar el lexicón o diccionario de donde han sido extraídas (muchos de estos textos lexicográficos sólo tienen el carácter de pre-publicaciones); las referencias que aparecen al final de este trabajo contienen la relación del corpus utilizado. Es por esta razón también que el corpus no es saturador pero sí exhaustivo: los problemas observados redundan no sólo dentro de cada lexicón o diccionario examinado, sino que saltan de uno a otro de ellos presentando síntomas globales que son los únicos que interesan estudiar.

tan la actualización y realización del lexema en discurso, lo reducen a una pura virtualidad definida, para colmo, intuitivamente.

Una consecuencia de haberse escarmenado los textos-fuente con criterios estrechos y de época, es la reiterada omisión de *entradas-tabú*: en ningún lexicón o diccionario de peruanismos encontramos definiciones de entradas pertenecientes al orden sexual, político o religioso. En el caso de los lexicones y diccionarios bilingües sucede lo propio: la estigmatización de las entradas-tabú es numerosa y cuando se les incluye se les define por medio de eufemismos cultistas. Nuestra actividad lexicográfica se atiende, en éste y varios otros aspectos, a la *norma cultural* establecida por la ideología de la clase social dominante y no por los valores culturales producidos por los etnolectos y los sociolectos.

0.3 Los comentarios precedentes nos llevan a encuadrar el propósito del trabajo que sigue. Reiterando una vez más el mérito de los lexicógrafos dedicados a estudiar nuestras lenguas aborígenes *in situ* —pese a las dificultades inherentes al trabajo de campo en zonas de difícil acceso— y a poner en pie las taxonomías de esas lenguas (más allá de sus defectos e inexactitudes), los lexicones y diccionarios bilingües de lenguas andinas y selváticas contribuyen a diseñar —como teselas lingüísticas— el mosaico lexicográfico del país), nuestra tarea quiere proponer un análisis sémico del plano del contenido de las lenguas aborígenes que permita al lexicógrafo controlar sus definiciones en la lengua de traducción. Si bien este programa supone, en principio, un análisis exhaustivo de los campos semánticos propios de la lengua-objeto³ y el establecimiento de sus equivalencias y diferencias con aquellos de la lengua de traducción, no obstante la constitución del (o los) semema (s) de cada lexema-entrada por medio de sus respectivos núcleos sémicos y bases clasemáticas garantiza, a lo menos, un criterio uniforme de orden semiolingüístico capaz de preservar los *valores semánticos* (culturales e ideológicos) producidos en la lengua-objeto y su lexematización⁴ apropiada en los artículos que definen la nomenclatura de la lengua-objeto en el castellano peruano.

1. LEXICOGRAFIA Y COMPETENCIA LEXICAL

Cuando hablamos de competencia (lingüística) lexical ¿a qué instancia disciplinaria nos referimos, lexicológica o lexicográfica? Es conocido el desacuerdo entre lexicólogos y lexicógrafos —reunidos a veces en una sola persona— por señalar las fronteras de cada ejercicio. Lo cierto es que unos y otros “se pisan los callos” cuando ponen en práctica sus respectivos saberes y por eso prefieren autodenominar los resultados de su trabajo con el término neutro (*ne-uter*: lat. fuera del útero) en hipótesis, pero “ilustre” según las mentes bienpensantes, *filología*, hoy convertido en un verdadero cajón de sastre. Ahora bien, al tratar del rendimiento operatorio de un concepto lingüístico, no es lícito escamotear su campo de aplicación más o menos preciso; así, llevando el mar a nuestras exclusas podemos entender por *lexicología* el estudio del léxico, es decir, de los hechos lexicales y su evolución diacrónica (*etimología*, en sentido extenso), los temas conceptuales (u *onomasiología* simple) y la colección de comentarios surgidos de la observación de un determinado corpus (léxico); en cambio, el concepto de *lexicografía* comprende la técnica de elaboración de los lexicones y diccionarios, además del análisis lingüístico de

3 Llamamos así a la lengua aborígen cuyo léxico se trata de traducir y definir en castellano del Perú denominado, entonces, *lengua de traducción*.

4 La lexematización es la lexicalización que “consiste en pasar del nivel semémico al nivel lexicográfico del discurso y más particularmente, para cada semema, en la elección del lexema (ligado a su contexto) dentro del cual estará llamado a verse” (Greimas-Courtes, 1982: 241).

esa técnica. Si se trata, entonces, de localizar la competencia lexical, ésta se ubica dentro del ámbito de la lexicografía que, desde tal perspectiva, es un conocimiento que reúne la problemática del signo, la descripción del sistema semántico de una lengua y del sistema ideológico-cultural de un etnolecto o sociolecto determinado.

1.1. En la lexicografía así entendida tenemos una primera manifestación de la competencia lexical, la *competencia lexical monolingüe*. ¿Cuál es su diferencia frente a la competencia gramatical de una determinada lengua? Mientras que esta última pertenece en su totalidad al dominio de cualquier hablante, ninguno de ellos domina el léxico de esa misma lengua. La razón es simple: el léxico está formado por un número de items incalculable que sólo aparece a plenitud en la comunidad lingüística, esto es, en la totalidad de quienes lo usan.

A su vez, el profundo enraizamiento del léxico en la comunidad lingüística, hace que éste revele el conocimiento del mundo de esa comunidad, su episteme fundamental y las epistemes periféricas (eso que R. Barthes llama "logósfera"), los valores dominantes o *ideología* y los valores dominados pero emergentes o *utopía* y, en nuestra sociedad multiglosica, el enfrentamiento de sociolectos y etnolectos dentro del marco del interlecto. En efecto, la ebullición del léxico es sociocultural en todos sus extremos.

De ello se deduce inmediatamente que la *estabilidad* del léxico es impensable. Cada hablante es, como afirma enérgicamente A. J. Greimas (1976: 12), un sujeto en construcción permanente, no un sujeto construido o a construir. Así, la cultura del hablante y la de su comunidad están en cambio continuo, lo mismo que su léxico: por una parte vocablos que caen en desuso, por la otra vocablos que emergen y se afirman; el estudio sincrónico de una muestra de lengua cualquiera revela siempre —a la vez— de un lado, la competencia localizada de su enunciador en el espacio y tiempo del sociolecto o etnolecto del cual dicha muestra ha sido extraída y, del otro, el *estado* manifestado de esa competencia.

Pero también debe agregarse que la vida social impone, sobre todo, relaciones entre los hablantes que tienen conocimientos comparables y actividades semejantes (los sociolectos) y, por lo tanto, léxicos similares. La confluencia (horizontal) de muy diversos sociolectos obrantes en la sociedad peruana y al mismo tiempo la participación (vertical) de los etnolectos, produce inevitablemente la falta de homogeneidad necesaria para la descripción. El léxico general de la sociedad peruana no depende sólo de la descripción de las lenguas que lo componen, una a una. La multiglosia nacional está compuesta por la amalgama de ellas pero también por muchas *lenguas funcionales* limitadas en ciertas zonas del territorio nacional y superpuestas unas a otras. Todo ello dificulta en extremo los criterios de acotamiento de los subcorpus funcionales de léxico a conocer.

Por estas razones, la competencia lexical monolingüe en el Perú es un fenómeno circunscrito casi sólo a ciertas áreas lingüísticas alejadas (vrg. ese-éja, shipibo, aguaruna, etc. que contienen muy pocos préstamos del castellano peruano). Nuestros lexicones y diccionarios de lenguas andinas y selváticas responden, en su mayor parte, a la *situación de bilingüismo regional* que incluye los préstamos lexicales tomados de las otras lenguas habladas en el país: castellanismos y aimarismos en el quechua, castellanismos y quechuismos en el aimara y en las lenguas de la selva. La multiglosia, al humedecer las lenguas peruanas, las interconecta entre sí.

En contrapartida, como todos estos lexicones y diccionarios bilingües tienen una sola lengua de traducción que es el castellano peruano, allí la competencia lexical monolingüe se aproxima bastante bien a la descripción de la competencia genérica de un hablante "ideal", representado por el lexicógrafo, que en criterio de N. Chomsky (1970:

5) “conocería perfectamente su lengua”. Pero como el castellano peruano no se acerca a una norma más o menos conocida (el *interlecto* concebido como “la primera y más amplia capa horizontal de la dialectología del castellano del Perú” por A. Escobar (1978: 32), está lejos de ser plenamente descrito), el lexicógrafo vacila al emplear, en sus artículos definitorios, formas pertenecientes al castellano peninsular escrito (con su corte de cultismos) u otras propias del castellano hablado en el Perú.

De todas maneras, para el lector aborígen la lengua de traducción es una real fuente metalingüística. A la inversa, para el peruano lector castellano hablante de estos diccionarios bilingües, la metalengua es la nomenclatura en la lengua-objeto aborígen. Notaremos en este punto que los *Diccionarios de consulta de la lengua quechua* puestos al servicio de “la comunidad bilingüe de quechua y español”, deberían contener en los artículos definitorios de la parte castellano-quechua, una información semejante a la que se da en la parte quechua-castellano. Pero no ocurre así. Hay un desbalance que resalta al compararse el número de páginas dedicadas a la parte quechua-castellano, por lo general superior al asignado a la parte castellano-quechua. Ausentes las categorías sintácticas de la nomenclatura castellana, definiciones escuetas (en lo posible con un *heterónimo*) y una ejemplificación programada más bien en vista del lector bilingüe de lengua materna castellana, hacen precarios los buenos propósitos allí anunciados.

Resumiendo y remarcando lo que acabamos de ver, diremos que los lexicones y diccionarios aludidos tratan de recoger la producción semántica que tiene función de mensaje (nomenclatura) y expresa el pensamiento colectivo no racionalizado de nuestras comunidades aborígenes no castellano hablantes, es decir, su competencia lingüística natural y específica que vista desde la perspectiva del lector castellano hablante, es una metalengua. Desde la otra banda, los artículos definitorios redactados en la lengua natural que es el castellano peruano —metalengua para el lector aborígen— están ideológicamente determinados por la cultura y la pedagogía dominantes de orden logocéntrico: ellos ahorman la semanticidad propia de las nomenclaturas comprensivas tomadas de las lenguas aborígenes.

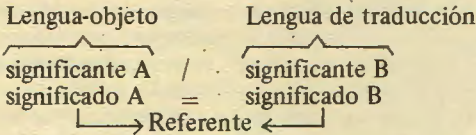
Las funciones metalingüísticas en uno y otro caso se presentan, entonces, como *modelos naturales de comunicación*, en la primera de la lengua-objeto y en la segunda de la lengua de traducción. En principio, ambas son funciones de desambiguación y explicación que tratan de asegurar la regularidad comunicativa entre los hablantes bilingües y, a los que no lo son, darles una idea relativamente exhaustiva de la semanticidad lexical propia de la lengua que desconocen.

1.2. Este último punto nos lleva a la segunda manifestación de la competencia lexical, la *competencia lexical bilingüe*. Ella toca aspectos complementarios a los ya vistos, sobre todo en relación a la competencia puesta directamente de manifiesto por los diccionarios y lexicones monolingües y bilingües, por ejemplo la ambivalencia signo \approx cosa de las definiciones en los diccionarios monolingües, no aparece en la equivalencia estrictamente lexical del bilingüe (si, desde luego, éste no es enciclopédico). Por eso R. Jakobson (1963: 80) sostiene que el equivalente lexical en otra lengua es un *interpretante* (un interpretante *interlingual*) y no un interpretante *intra*lingual o definición propiamente dicha.

Los diccionarios monolingües enfrentan, pues, el significante-entrada y el significado-referente según la fórmula “un X es un Y”; por ejemplo, el *Diccionario ideológico de la lengua española* de J. Casares trae el siguiente abanico de significados-referente para un significante-entrada:

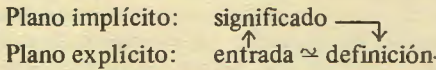
“Bajo” \simeq $\left\{ \begin{array}{l} \text{— de poca altura} \\ \text{— que está en lugar inferior} \\ \text{— inclinado hacia abajo y que mira al suelo} \\ \text{— hablando de colores, poco vivo, pálido} \\ \text{— dicese del oro y de la plata, cuando tiene sobrada liga, etc.} \end{array} \right.$

Los diccionarios y lexicones bilingües oponen, por su lado y en principio, dos significantes para un mismo referente, es decir, se presupone la identidad de los significados referenciales correspondientes de hecho a una identidad de cosas cuyo diagrama sería:

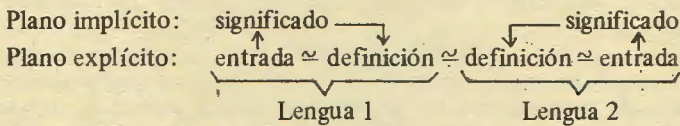


El plano de los significantes (explícito) es el de la “palabra”, la “entrada” o lo que hasta el siglo XIX se llamó “forma externa”; el plano de los significados (implícito) es el de la “definición”, la “comprensión”, la “intención”, la “forma del contenido” o “valor”; el plano del referente es el de la “cosa”, la “denotación”, la “extensión” o la “sustancia del contenido” (los planos del significado y del referente comprenden lo que se conocía en el siglo XIX como “forma interna”). La composición de los diccionarios monolingües y bilingües sería, según lo supuesto:

a) *Diccionario monolingüe:*

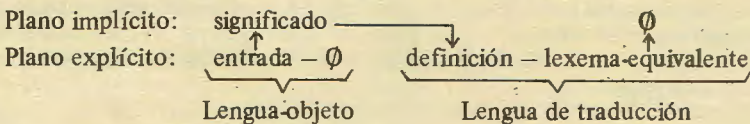


b) *Diccionario bilingüe:*



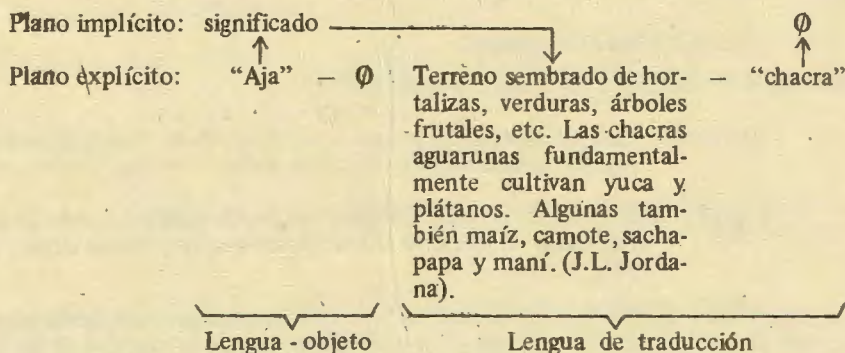
Esta composición plantearía una supuesta “equivalencia sinonímica” entre las dos lenguas intertraducidas, donde la información del contenido se expresaría como una cadena de equivalencias entre significados y luego entre significantes. Semejante presentación ideal no es puesta en práctica por los lexicones y diccionarios bilingües de nuestras lenguas aborígenes (salvo el caso del amarakáiri y waçipáiri, del yaminahua y el amahuaca, a ser estudiado más adelante), por la evidente razón que las lenguas sometidas a traducción obedecen, cada una de ellas, a una episteme profundamente diferente a la otra (un diccionario bilingüe que de hecho obedezca a la composición propuesta, es sólo pensable en el caso de las lenguas pertenecientes a una misma familia, por ejemplo, las lenguas románicas o germánicas (cf. Benveniste, 1969) o en el caso de los diccionarios interdialectales). Ello nos obliga a una presentación general del siguiente tipo:

c) *Lexicones y diccionarios bilingües de lenguas andinas y selváticas:*



El desequilibrio podría ser corregido eficazmente si se aplica el análisis sémico al lexema-entrada de la lengua-objeto. El semema así obtenido podrá ser luego lexematizado por la definición dada en la lengua de traducción y en un tercer paso se buscaría, si existe, el lexema heterónimo. El procedimiento someramente descrito tendría la ventaja, no desdeñable, de controlar cada uno de los pasos de elaboración de las definiciones y lo que es más importante, se preservaría en lo posible la constitución semántica del lexema-entrada en la lengua-objeto, criterio deontológico imprescindible para respetar y conservar la independencia de la cultura aborígen.

A modo de muestra del desequilibrio indicado, tomemos del lexicon aguaruña-castellano la entrada "Aja":



En este ejemplo, la entrada "Aja" carece de definición en la lengua-objeto; el significado de "Aja" es lexematizado en la lengua de traducción por medio de una definición enciclopédica que contiene rasgos semánticos indistintos y no controlados, pues pueden ser expandidos o condensados a voluntad (la presencia del "etcétera" es un índice del descontrol anotado). M. García Rendueles (1970: 42-43; 1979: 749-750) ejemplifica una posible expansión de esta entrada —información enciclopédica— con rasgos definitorios pertenecientes a diversos campos semánticos concomitantes: ubicación, calidad de la tierra, sistema de labranza, tipos de cultivos, relación socio-económica y función mítica.

Ahora bien, el lexema heterónimo propuesto para "Aja" en la lengua de traducción es "chacra". Sin acudir al testimonio referencial o experiencia directa por la cual "Aja" designa una realidad diferente a la de "chacra" (los terrenos de cultivo en la selva son claramente distintos a los de la sierra y la costa), este lexema presenta la misma ambigüedad en los diccionarios de quechua-español; efectivamente, en todos estos diccionarios encontramos:

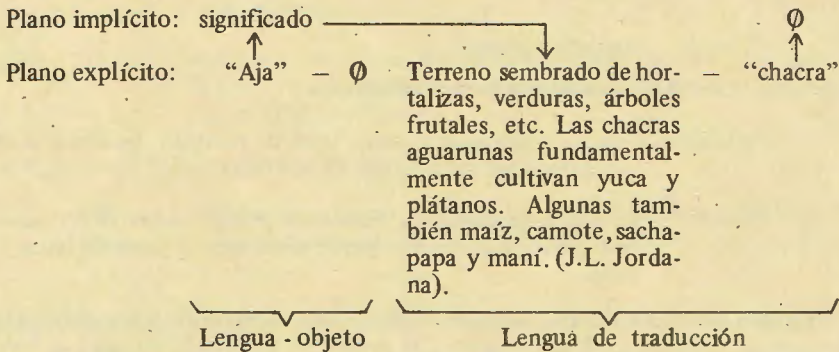
"Chakra": Chacra. Terreno de cultivo.

Si nuestra inquietud por desambiguar el término nos lleva a proseguir la búsqueda en los diccionarios de peruanismos, veremos que unos no lo consignan (ef. Hildebrandt, 1969) y otros como el de Juan de Arona (1975) traen un artículo enciclopédico confuso. Veamos el primer párrafo de este último:

"Chacra": Lo que los ingleses llaman *farm* y los franceses *ferme*. Toda propiedad rústica pequeña. Cuando es grande, toma inmediatamente el nombre de hacienda. Los equivalentes españoles de chacra son: alquería, granja, etc.

* El desequilibrio podría ser corregido eficazmente si se aplica el análisis sémico al lexema-entrada de la lengua-objeto. El semema así obtenido podrá ser luego lexematizado por la definición dada en la lengua de traducción y en un tercer paso se buscaría, si existe, el lexema heterónimo. El procedimiento someramente descrito tendría la ventaja, no desdeñable, de controlar cada uno de los pasos de elaboración de las definiciones y lo que es más importante, se preservaría en lo posible la constitución semántica del lexema-entrada en la lengua-objeto, criterio deontológico imprescindible para respetar y conservar la independencia de la cultura aborígen.

A modo de muestra del desequilibrio indicado, tomemos del lexicon aguaruna-castellano la entrada "Aja":



En este ejemplo, la entrada "Aja" carece de definición en la lengua-objeto; el significado de "Aja" es lexematizado en la lengua de traducción por medio de una definición enciclopédica que contiene rasgos semánticos indistintos y no controlados, pues pueden ser expandidos o condensados a voluntad (la presencia del "etcétera" es un índice del descontrol anotado). M. García Rendueles (1970: 42-43; 1979: 749-750) ejemplifica una posible expansión de esta entrada —información enciclopédica— con rasgos definitorios pertenecientes a diversos campos semánticos concomitantes: ubicación, calidad de la tierra, sistema de labranza, tipos de cultivos, relación socio-económica y función mítica.

Ahora bien, el lexema heterónimo propuesto para "Aja" en la lengua de traducción es "chacra". Sin acudir al testimonio referencial o experiencia directa por la cual "Aja" designa una realidad diferente a la de "chacra" (los terrenos de cultivo en la selva son claramente distintos a los de la sierra y la costa), este lexema presenta la misma ambigüedad en los diccionarios de quechua-español; efectivamente, en todos estos diccionarios encontramos:

"Chakra": Chacra. Terreno de cultivo.

Si nuestra inquietud por desambiguar el término nos lleva a proseguir la búsqueda en los diccionarios de peruanismos, veremos que unos no lo consignan (ef. Hildebrandt. 1969) y otros como el de Juan de Arona (1975) traen un artículo enciclopédico confuso. Veamos el primer párrafo de este último:

"Chacra": Lo que los ingleses llaman *farm* y los franceses *ferme*. Toda propiedad rústica pequeña. Cuando es grande, toma inmediatamente el nombre de hacienda. Los equivalentes españoles de chacra son: alquería, granja, etc.

Continuemos con el orden de "sinónimos" propuesto en esa definición. El diccionario inglés-español de Martínez Amador (1980), dice:

"Farm": Granja, cortijo, cafería, hacienda, posesión, prèdio, heredad, labranza, rafal, estancia, ható, sitio, rancho.

Y el diccionario francés-español; español-francés Larousse (1980), dice:

"Ferme": Granja, finca, alquería, hacienda, cortijo.

El *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* trae, en efecto, estos sinónimos:

"Chacra": Alquería o granja;

los mismos que son definidos de la siguiente manera:

"Alquería": Casa de labranza o granja lejos de poblado. También se da este nombre a un conjunto de dichas casas.

"Granja": Hacienda de campo, a manera de grande huerta, dentro de la cual suele haber una casería donde se recogen la gente de labor y el ganado.

El paseo lexicográfico que acabamos de dar nos demuestra, a las claras, el riesgo que se corre al emplear seudosinónimos en la definición cuando la variedad de las epistemes son notablemente diferentes⁵. Los campos semánticos que concurren para definir "Aja" en la lengua aguaruna son distantes de aquellos que ocurren en el lexema quechua "Chakra", el castellano peruano "Chacra", los españoles "Alquería" y "Granja", el inglés "Farm" y el francés "Ferme"; se argüirá, en contrario, que en todos ellos subsiste el enunciado "terreno de cultivo" como rasgo semántico definitorio común. Asintamos. Esto es comparable a sostener que un aguaruna es pariente de un quechua cuzqueño, de un limeño, un madrileño, un parisino y un londinense porque todos son "hombres" y tienen un padre común, Adán. La abstracción en que se sitúa el *género próximo* "terreno de cultivo", lo hace ser un universal semántico; sólo la *diferencia específica* de los sememas pertenecientes a cada uno de esos lexemas, garantiza el conocimiento de la función semántica y referencial que éstos desempeñan en sus respectivas lenguas.

La falta de diferencia específica en este tipo de definiciones encontradas a cada paso en nuestro corpus, indica que esas definiciones son simples *predicaciones de denominación* donde el contenido del lexema-entrada no se da analizado. Tales predicaciones son de dos órdenes:

a) El primero pone en equivalencia el lexema-entrada a definir y el lexema planteado como sinónimo en la lengua de traducción ("Aja" \simeq "Chacra"). Aquí nos topamos con otra consecuencia de la falta de análisis del significado del lexema-entrada en la propia lengua-objeto; tomemos las dos versiones del léxico huanca-español. En la primera encontramos lo siguiente:

"Tuku": Lechuza.

⁵ W. G. Gak (1970) y J. Darbelnet (1970) sostienen que la confrontación de dos sistemas de lenguas reunidos con motivo de una unidad lexical, revela en toda su magnitud las diferencias de las estructuras semánticas de cada uno: cada sistema semántico depende de la forma del contenido de su respectiva lengua.

Y en la segunda:

“Tuku”: Búho (*Asio flameus*).

Como se trata de un mismo dialecto quechua, la parasinonimia planteada haría pensar que, en la lengua de traducción, “lechuza” y “búho” son términos sinónimos, pero no sucede así. El *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* trae estas dos definiciones:

“Lechuza”: Ave rapaz nocturna, del tamaño de una paloma, de cara redonda, pico corto y encorvado en la punta, ojos grandes, brillantes y de iris amarillo.

“Búho”: Ave nocturna que se distingue por tener los ojos grandes y colocados en la parte anterior de la cabeza, sobre la cual tiene unas plumas alzadas que figuran orejas.

a las que se agrega el peruanismo:

“Tucó”: (Del quechua *tucu*, brillante) m. *Argent.* Insecto luminoso como el cocuyo, pero con la fuente de luz en el abdomen. 2. *Perú.* Especie de búho.

que el *Diccionario de Peruanismos* de Juan de Arona sólo conserva en este sentido:

* “Tucó”: República Argentina. Especie de luciérnaga o cocuyo.

Para colmo, en este último caso, el asterisco cumple la función de señalar “todos aquellos vocablos castellanos que no teniendo nada de peruanismos (*sic*), nos suministran tema para una breve disertación filológica, que tal vez sea del agrado de nuestros lectores” (I: 33). Por lo visto, la “disertación filológica” de esta entrada no es precisamente una cosquilla lexicográfica sino un error mondo y lirondo.

Queda por averiguar si la taxonomía zoológica considera, para el caso, una o dos denominaciones. Allí encontramos éstas:

“Lechuza”: *Nyctibius grandis* (“lechuza grande”: *Pulsatrix perspicillata*; “lechucita”: *Glaucidium brasilianum*).

“Búho”: *Asio flameus*.

No ha sido del todo inútil esta larga disquisición. Ella demuestra bien, una vez más, que el análisis del contenido en la lengua-objeto, antes de proceder a la lexicalización del significado en la lengua de traducción, evitaría fácilmente los deslices observados.

b) El segundo tipo de predicación de denominación no se da por medio de la definición misma, sino por el *ejemplo* añadido a ella. En el lexicon del quechua de Pacaraos se consigna:

“Pasma”: Escaldarse. Ej. *pasmarquon sinqayki tuqrruwan*: tu nariz se escaldó con el moco.

El enunciado del ejemplo es solamente *ilustrativo*, es decir, fijo. Al no sufrir la denominación —en el paso del lexema-entrada (virtual) a su inserción en el discurso (realizado)— ninguna transformación semántica (expansión o condensación), el lexema-

entrada no puede ser comparado (reemplazado) por ningún otro lexema. El ejemplo, de hecho, es expletivo, vacío, pues no aporta nada nuevo a la equivalencia heteronímica planteada: "Pasma—": Escaldarse; un sólo contexto no puede definir una unidad de la lengua, pues lo único que allí se muestra es la *compatibilidad* del lexema-entrada con el ejemplo. Por lo menos habría que distinguir entre los ejemplos que constituyen *secuencias libres* (como "pasma—" que representa, en hipótesis, cualquier enunciado *significante*) y aquellos que constituyen *secuencias codificadas*, es decir, donde el enunciado *significante* es propuesto como modelo fundamental de la codificación de las *unidades*, verbigracia en el diccionario quechua Ayacucho-Chanca:

"Orqo": Macho (usado sólo para animales). Cerro. Ej. *orqo allqo*: perro; o de las *estructuras*, en el mismo diccionario:

"Orqo": Cerro. Ej. *orqotam richkani*: voy al cerro.

No está demás reiterar que el castellano peruano desempeña aquí el doble rol de ser lengua de traducción y lengua-instrumento de análisis semántico de la lengua-objeto que es, en rigor, un sistema no-homónimo. Si se busca sinónimos entre las dos lenguas, ellos se reducen a ciertos sustantivos, por ejemplo, la sinonimia "Maki: Mano" en todos los diccionarios de los dialectos quechuas examinados (más adelante veremos un caso particular); en el grueso de la nomenclatura, nuestros lexicógrafos manifiestan una *competencia criptoanalítica* obligada al describir un sistema de lengua ajeno —en la mayoría de los casos— a su lengua materna. Es urgente, en este aspecto, propiciar entre los informantes aborígenes las técnicas lexicográficas a fin de que, al confeccionarse los lexicones y diccionarios, sean ellos mismos quienes ejerzan su competencia específica, como hablantes nativos de esas lenguas.

Siempre en relación a esta competencia-lexical bilingüe, tenemos ahora el otro ángulo del bisel, la *intención didáctica* dirigida al previsible lector de esos textos. Esta intención se pone al descubierto en la naturaleza de los items retenidos o desechados en la nomenclatura como resultado de la comprensión, esto es, la menor o mayor información proporcionada en las definiciones que van desde el simple heterónimo hasta el artículo enciclopédico, la ejemplificación sistemática o sólo ilustrativa y la inclusión de las denominaciones extraídas de la taxonomía zoológica y botánica o su falta de mención⁶.

6 La intención didáctica alude directamente al punto de vista de la *comunicación* que ha sido descuidado por los lexicógrafos peruanos. Será prudente que en adelante se considere al elaborar nuestros lexicones la definición lingüística del "diccionario" según J. Dubois (1971: 216-217): "El diccionario es una forma de comunicación, un enunciado específico organizado según un sistema de reglas formales, apropiado para suministrar una documentación científica que, en un determinado nivel de especialización declarada, pretende ser exhaustivo y cuya información debe ser particularmente accesible a los no-especialistas. En cuanto *forma de comunicación*, implica primeramente una definición del objeto del enunciado, es decir, del saber humano que será comunicado y formará el contenido de este enunciado cerrado, homogéneo, estructurado; la especificidad del *objeto* tiene como consecuencia cierta especificidad de la *forma* del contenido. El diccionario depende también de la dialéctica del emisor y del receptor: así, los lexicógrafos suponen siempre en los lectores una estructura semiótica y un saber comunes. Todo diccionario implica tomar en consideración cierto número de universales que fundan la posibilidad de comunicar, y de referencias a un sistema cultural que hace del juego de las connotaciones lo menos ambiguo posible. Los lectores dan al enunciado formalizado que les es presentado, una interpretación semántica cuyos autores quisieran que fuese desprovista de toda ambigüedad. Se plantean entonces los problemas que surgen de la relación entre, de un lado, el *ruido* inherente a las reglas formales, a las interferencias y a los traslajos de los saberes respectivos, etc., y del otro, la *redundancia* que será prudente optimizar. El diccionario debe ser, pues, enfocado en el marco de las relaciones entre el emisor, los receptores y el canal; depende de una técnica de información documental".

entrada no puede ser comparado (reemplazado) por ningún otro lexema. El ejemplo, de hecho, es expletivo, vacío, pues no aporta nada nuevo a la equivalencia heteronímica planteada: “Pasma—”: Escaldarse; un sólo contexto no puede definir una unidad de la lengua, pues lo único que allí se muestra es la *compatibilidad* del lexema-entrada con el ejemplo. Por lo menos habría que distinguir entre los ejemplos que constituyen *secuencias libres* (como “pasma—” que representa, en hipótesis, cualquier enunciado significativo) y aquellos que constituyen *secuencias codificadas*, es decir, donde el enunciado significativo es propuesto como modelo fundamental de la codificación de las *unidades*, verbigracia en el diccionario quechua Ayacucho-Chanca:

“Orqo”: Macho (usado sólo para animales). Cerro. Ej. *orqo allqo*: perro: o de las *estructuras*, en el mismo diccionario:

“Orqo”: Cerro. Ej. *orqotam richkani*: voy al cerro.

No está demás reiterar que el castellano peruano desempeña aquí el doble rol de ser lengua de traducción y lengua-instrumento de análisis semántico de la lengua-objeto que es, en rigor, un sistema no-homónimo. Si se busca sinónimos entre las dos lenguas, ellos se reducen a ciertos sustantivos, por ejemplo, la sinonimia “Maki: Mano” en todos los diccionarios de los dialectos quechuas examinados (más adelante veremos un caso particular); en el grueso de la nomenclatura, nuestros lexicógrafos manifiestan una *competencia criptoanalítica* obligada al describir un sistema de lengua ajeno —en la mayoría de los casos— a su lengua materna. Es urgente, en este aspecto, propiciar entre los informantes aborígenes las técnicas lexicográficas a fin de que, al confeccionarse los lexicones y diccionarios, sean ellos mismos quienes ejerzan su competencia específica, como hablantes nativos de esas lenguas.

Siempre en relación a esta competencia-lexical bilingüe, tenemos ahora el otro ángulo del bisel, la *intención didáctica* dirigida al previsible lector de esos textos. Esta intención se pone al descubierto en la naturaleza de los ítems retenidos o desechados en la nomenclatura como resultado de la comprensión, esto es, la menor o mayor información proporcionada en las definiciones que van desde el simple heterónimo hasta el artículo enciclopédico, la ejemplificación sistemática o sólo ilustrativa y la inclusión de las denominaciones extraídas de la taxonomía zoológica y botánica o su falta de mención⁶.

6 La intención didáctica alude directamente al punto de vista de la *comunicación* que ha sido descuidado por los lexicógrafos peruanos. Será prudente que en adelante se considere al elaborar nuestros lexicones la definición lingüística del “diccionario” según J. Dubois (1971: 216-217): “El diccionario es una forma de comunicación, un enunciado específico organizado según un sistema de reglas formales, apropiado para suministrar una documentación científica que, en un determinado nivel de especialización declarada, pretende ser exhaustivo y cuya información debe ser particularmente accesible a los no-especialistas. En cuanto *forma de comunicación*, implica primeramente una definición del objeto del enunciado, es decir, del saber humano que será comunicado y formará el contenido de este enunciado cerrado, homogéneo, estructurado; la especificidad del *objeto* tiene como consecuencia cierta especificidad de la *forma* del contenido. El diccionario depende también de la dialéctica del emisor y del receptor: así, los lexicógrafos suponen siempre en los lectores una estructura semiótica y un saber comunes. Todo diccionario implica tomar en consideración cierto número de universales que fundan la posibilidad de comunicar, y de referencias a un sistema cultural que hace del juego de las connotaciones lo menos ambiguo posible. Los lectores dan al enunciado formalizado que les es presentado, una interpretación semántica cuyos autores quisieran que fuese desprovista de toda ambigüedad. Se plantean entonces los problemas que surgen de la relación entre, de un lado, el *ruido* inherente a las reglas formales, a las interferencias y a los traslajos de los saberes respectivos, etc., y del otro, la *redundancia* que será prudente optimizar. El diccionario debe ser, pues, enfocado en el marco de las relaciones entre el emisor, los receptores y el canal; depende de una técnica de información documental”.

Ambas vertientes, la competencia criptoanalítica y la intención didáctica, afloran con cierta incongruencia al cotejarse la nomenclatura considerada en las dos partes de los diccionarios quechua-español; español-quechua. Si ahora examinamos con detalle lo que sucede con el lexema-entrada "Maki" en las dos versiones del léxico del quechua de Cajamarca, notaremos lo siguiente: en la primera versión no existe este lexema-entrada y sólo encontramos estos otros que podrán ser comparados con la segunda versión (la escritura de la primera versión ha sido normativizada según los criterios de la segunda):

- "Allin": Bueno.
- "Allin-ladu": Derecha.
- "Ichoq-lado": Izquierda.
- "Ichoqta": La izquierda; por la izquierda; hacia la izquierda.

La segunda versión contiene, en la parte quechua-español, las siguientes entradas entre las que se excluye nuevamente la entrada "Maki":

- "Allin": Bueno.
- "Allin-ladu": Derecha.
- "Allin-maki": Mano derecha.
- "Ichoq": Izquierda.
- "Ichoq-ladu": Izquierda.
- "Ichoq-maki": Mano izquierda;

pero, curiosamente, en la parte español-quechua aparece:

- "Mano": Maki
- "mano derecha": Allin-maki.
- "mano izquierda": Ichoq-maki.

¿Qué podemos deducir de esta presentación? Tomando en cuenta lo que atañe a "Maki", vemos que este lexema ingresa sólo como sufijo ya que no hay entrada independiente para él; sin embargo en la parte español-quechua aparece claramente como una partícula autónoma. El hecho de que se le encuentre como sufijo en las entradas subsidiarias, no excluye la interpretación anterior que en vía de regularización exigiría el ingreso de "Maki" en la primera parte en tanto entrada independiente; o, si se prefiere, la sinonimia "Mano: Maki" debe desaparecer y quedar únicamente las menciones subsidiarias bajo la entrada principal "Mano".

La comparación sistemática en el caso del verbo "Kay" es igualmente llamativa. Si bien —como lo advirtiera oportunamente Jorge Chacón y no lo dejan de hacer los autores de los diccionarios quechuas— la combinación de esta raíz con los sufijos produce temas cuyo significado varía notablemente, nuestra observación sigue en pie desde el punto de vista de la presentación de la nomenclatura con miras al lector bilingüe al que se le dirige.

A continuación se colocará en la primera columna los significados que definen el lexema-entrada "Kay" en la parte quechua-español y en la segunda columna las entradas que, en la parte español-quechua, contienen el heterónimo "Kay":

- | | |
|------------------------------|------------------|
| a) <i>Junin-Huanca:</i> | |
| "Kay": Ser. | "Ser": Kay. |
| "Kaykay": Estar. | "Estar": Kaykay. |
| — | "Existir": Kay. |
| — | "Haber": Kay. |
| b) <i>Cajamarca-Cañaris:</i> | |
| "Kay": Estar. | "Estar": Kay. |

“Kay”: Existir.

“Kay”: Ser.

—

—

c) *Ayacucho-Chanca:*

“Kay”: Existir.

“Kay”: Ser.

—

“Existir”: Kay.

“Ser”: Kay.

“Haber”: Kay.

“Tener”: Kay.

“Existir”: Kay.

“Ser”: Kay.

“Haber”: Kay.

Es fácil constatar que en la parte español-quechua de estos tres diccionarios se consigna significados, con sus respectivas entradas, no incluidos en la parte quechua-español; por lo demás, la extensión de los campos semánticos de “Kay” en los dialectos quechuas, cotejados con aquellos de “Estar”, “Existir”, “Haber”, “Poseer”, “Ser” y “Tener” del castellano peruano, es indecisa en ellos. De ser factible la delimitación de los sentidos que tiene “Kay” en los discursos emitidos en cada dialecto, por medio del análisis sémico, se precisaría los sentidos de su empleo; una vez efectuada, se buscaría la equivalencia (si la hubiere) de los rasgos sémicos obtenidos con aquellos pertenecientes a los campos semánticos del castellano peruano y, a renglón seguido, se procedería a la lexematización correspondiente. Esta manera de obrar permitiría, llegado el momento, deslindar los ámbitos semánticos interdialectales, proyecto que tal como están las cosas, no es posible llevarlo a cabo.

Pero también, habida cuenta de la necesidad que tenemos de reequilibrar las correspondencias semánticas entre la lengua-objeto y la lengua de traducción, es necesario deslindar los *autónimos* (signos que aluden a sí mismos en tanto que signos) de cada lengua, vale decir, sus definiciones intralingüales y los fragmentos de discurso que ejemplifican sus funciones y la combinatoria paradigmática de sustituciones a la que pertenecen (allí se rescatarían los valores semánticos idiomáticos e intrasferibles); una vez hecho esto se les opondría en la metalengua (el nivel metalingüístico es aquel en que el uso del código es aplicado reflexivamente a un elemento del código), unos expresados en la lengua quechua (Q) y los otros en el castellano peruano (C).

A modo de hipótesis, en un diccionario modelo que considerara el uso de un lector Q para C/Q y de un lector C para Q/C, se tendría estas dos partes correlativas:

—*Parte Q/C:* entrada Q; categoría gramatical o sintáctica; lexema regular heterónimo en C del lexema-entrada y definición regular (lexematizada) en C luego del control analítico del significado del lexema-entrada en Q; ejemplos en Q, traducidos en lo posible a C, que muestren las propiedades semánticas —y no sólo sintácticas, como ahora— de la conmutación paradigmática admitida por el lexema-entrada en los discursos Q; denominación zoológica o botánica dado el caso.

—*Parte C/Q:* entrada C; categoría gramatical o sintáctica; lexema regular heterónimo en Q del lexema-entrada y definición regularizada en Q luego del control analítico del significado del lexema-entrada en C (aspecto suprimido por los actuales diccionarios); ejemplos en C, traducidos en lo posible a Q, que muestren las propiedades sintácticas y semánticas del lexema-entrada en su conmutación paradigmática admitida por los discursos C (también ausente en esos diccionarios); denominación zoológica o botánica si es el caso.

En pocas palabras, el equilibrio sería logrado así: Q/C análisis sémico o componencial en la metalengua Q; Q/C lexematización en C del semema obtenido por el análisis en Q; y C/Q análisis sémico o componencial en la metalengua C; C/Q lexematización en Q

del semema obtenido por el análisis en C. La organización de las nomenclaturas y los artículos lexicográficos respectivos, orientaría al hablante bilingüe quien entonces estaría en capacidad de precisar las funciones sintácticas y las equivalencias o no equivalencias semánticas entre ambas lenguas. De lo contrario, el hablante seguirá careciendo de un instrumento lexicográfico de control que le permita tomar conciencia de su *diglosia* real y pasar al *bilingüismo* pleno, pretensión hoy inalcanzable para la actual política lingüística del Estado peruano (Ballón, 1983, 1984a, 1984b) y las propuestas de cierta planificación lingüística dominante (ILV, algunos proyectos de investigación universitaria, estudios publicados aquí y allá por instituciones privadas y paraestatales, ciertos criterios académicos vergonzantes, etc.).

1.3. Finalmente tenemos el tercer tipo de competencia lexical, la *competencia lexical bilingüe diferencial*. Ella tiene que ver directamente con la competencia localizada del hablante bilingüe quien, al momento de emitir su discurso en una de las lenguas que domina, no sufre las interferencias de la otra. Desde este punto de vista, la finalidad de los diccionarios bilingües es que el lector sea capaz de descifrar la nomenclatura de la lengua-objeto en su lengua materna. Esta situación es diferente a la del lector que sólo desea conocer el significado de una o algunas entradas pertenecientes a la lengua-objeto y desconocidas por él: una vez que se entera del significado buscado, lo desliza y moldea en la forma de su lengua materna (su competencia específica) pero no pretende acceder al estatuto de bilingüe. Cualquiera sea el caso del lector que consulta estos diccionarios y lexicones bilingües, si desea construir un discurso en el que se incluya lexemas pertenecientes a la lengua-objeto, debe realizar en sus enunciados una forma que no es la de su competencia y cuya aceptabilidad en discurso no se encuentra garantizada por la información proporcionada por ellos. En efecto, fuera de las restricciones gramaticales de la lengua-objeto, estos lexicones y diccionarios no permiten en relación al discurso otra cosa que reproducir los ejemplos tal cual allí se encuentran.

Si a fin de cuentas se quiere rendir el mejor servicio posible al lector, debe tenerse presente la opinión de R. Jakobson (1963: 80-81) al respecto:

Es difícil —dice— desestimar la necesidad urgente, la importancia teórica y práctica de diccionarios bilingües diferenciales que definirían cuidadosa y comparativamente todas las unidades correspondientes, en extensión y en comprensión.

La advertencia de Jakobson choca, en nuestro caso, con cuatro problemas principales. El primero es la *insuficiencia en cuanto a la especificidad de la información*, cosa que sucede, por ejemplo, cuando en el lexicón del quechua de Cajamarca se inscribe la heteronimia "Qaja: rueca" y no se diferencia la rueca andina de los otros tipos de rueca, o en el lexicón del aguaruna se contempla "Tuyúyo: especie de ave" (¿cuál?), o en el lexicón del quechua de Pacaraos se considera "Kaywa: una planta comestible no cultivada en Pacaraos" (¿cuál?; esta curiosa redacción lexicográfica define el significado de la entrada ¡por lo que no es!)⁷. El segundo, a la inversa, comprende la *información redundante* como esta también tomada del lexicón quechua de Pacaraos "Awla patra: panzudo, de barriga grande" similar a estas del lexicón aguaruna: "Seuchiyú: glotón, el que come mucho", "Iwái: primogénito, el hijo que nace primero", etc. El tercero se refiere a la *información deslizante*, cuando la definición pasa imperceptiblemente, sin advertencia ni sanción, de un campo semántico dado hacia un campo de experiencia psicológica o

⁷ En este último ejemplo, la definición es prácticamente un autónimo; pero al haber sido incluido en el lexicón, es decir, al ser un artículo, es tomada por el lector como un enunciado sinónimo. Se trata, en realidad, de un enunciado asemántico que en este caso no tiene valor de criterio (pronunciación o categoría sintáctica).

perceptiva de la "realidad", como sucede en el mismo lexicón del quechua de Pacaraos "Rruga—: rogar, pedir la mano" y en el lexicón del Ese-éja "Tsepé-kue: dividir, pasar por encima de otro". Por último, la *información hiperespecífica* propia de las definiciones enciclopédicas (plenamente válidas en su respectivo contexto) que al inscribirse en estos lexicones y diccionarios no enciclopédicos, originan desbarajustes en relación al resto de definiciones escuetas. He aquí esta cita incluida en el artículo definitorio del lexicón aguairuna:

"Kapijuúna": Capirona (especie de árbol). "Nombre de un árbol rubiáceo, de buena madera, conocido por los fitólogos como *Calycophyllum Spruceanum*, muy abundante especialmente en la región del río Napo. Alcanza enormes dimensiones. Su madera es fina, dura, bastante pesada y de coloración amarilla, muy apreciada por ebanistas y carpinteros. También es excelente combustible, pues desarrolla muchas calorías, razón por la cual consumen mucha capirona las cocinas, haciendas y lanchas. Se petrifica en prolongado contacto con el agua" (E. D. Tovar);

que contrasta, por ejemplo, con este otro artículo definitorio del mismo lexicón:

"Sumái": Gusano (especie).

Entre estas dificultades merecen mención especial los lexicones del Amarakáiri y Waçipáiri (Harákmbet o "Mashco"), del Yaminahua (Pano) y del Amahuaca (Pano)⁸. La falta de especificidad en la información es tan extrema en esos casos, que los lexemas-entrada pertenecientes a la nomenclatura en comprensión de estas lenguas selváticas, son dados por medio de *sustituciones sinonímicas exactas* en castellano peruano (se llega, incluso, a emplear simples referencias numéricas entre la lengua-objeto y la lengua de traducción). Como se advirtió antes (cf. 1.2.b) aquí se presupone, sin duda, que las epistemes que informan ambas lenguas ¡calzan una a la otra! y por lo tanto un lexema amarakáiri reemplaza cabalmente, por ejemplo, a un lexema del castellano peruano. El encantusamiento⁹, denunciado por César Vallejo (1927) en este prototipo de comparatismo léxico produce, en realidad, el *estereotipo* de lo "ni más ni menos. Exacto. Traducción fiel. Sondaje certero. Espejo de gran reflexión". La pobreza de la información es tal que toda la nomenclatura queda en estado de boceto.

El proceder descrito sugiere una pregunta ingenua: ¿la similitud léxica tan precisa en apariencia, corresponde a una similitud sintáctica entre esas lenguas y el castellano peruano? Si no es así —lo que es evidente— los clasemas dependientes de la sintaxis particular de cada lengua, performan de hecho universos semánticos distintos. La hipótesis que subtiende estos lexicones es que el sentido de un discurso viene esencialmente de los morfemas lexicales y no de los morfemas gramaticales: las lenguas aborígenes peruanas, como el esquimal (Collis, 1971, 1983), se caracterizan precisamente según B. Pottier (1983: 250) por esto último:

"El esquimal, en efecto —escribe Pottier—, es una lengua que tiende a establecer una relación biunívoca entre el significante y el significado de los morfemas gramaticales. El quechua posee las mismas características. Las lenguas indoeuropeas son al contrario."

8 No se incluye en esta relación el caso de los *Repertorios etno-botánico y etno-zoológico Amahuaca (Pano)* (D'Ans, 1972b) donde la equivalencia y desambiguación se realizan por medio de la taxonomía científica que, en principio, es unívoca.

9 El término "encantusamiento" proviene según el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, de la unión de otros dos términos: "encantar" y "engatusar".

Pero en estos subcorpora selváticos, la sustitución simple de un lexema por otro del castellano peruano implica la identidad de los conceptos y de las maneras de ver el mundo en las dos lenguas comparadas; sólo serían diferentes por sus significantes. La prueba en contrario se hace expresa al enfrentarse un lexema polisémico de una lengua y los monosémicos de la otra, por ejemplo, en esta muestra obtenida del lexicón del amarakáiri y waçipáiri:

“Wa-sipo” (219): 144. Criatura; 243. Hija; 244. Hijo; 337. Niño.

Los valores semánticos contenidos en cada lexema y que organizan “el conocimiento en un momento determinado y para una sociedad determinada en un conjunto de clases limitado” (Rey-Debove, 1983: 216), resultan barridos en un santiamén. Todo esto nos trae a la memoria aquella creencia cándida —comentada por Weaver— de los turistas norteamericanos que visitan China: según ellos el chino no es chino, sino inglés codificado en chino. Desde hace cuatro siglos, cuánto intérprete de nuestra cultura aborigen (cronistas, antropólogos, etnohistoriadores, lingüistas, folkloristas, profesionales o aficionados) han llegado a pensar que, por ejemplo, la mitología andina no debe ser mitología andina... sino cristianismo codificado en pensamiento aborigen. Incapaces de aceptar la relatividad cultural y una cultura propia e intranferible producida desde la episteme aborigen, sus interpretaciones se han hecho y se hacen aún a través del etnocentrismo occidental. A nivel de lengua, desgraciadamente, es nuestra propia Constitución del Estado (art. 83) la que propicia el colonialismo cultural interno y con ello la destrucción de los objetos de cultura construidos en las lenguas nativas, sobre todo la etnoliteratura peruana (Ballón, 1978: 92-94).

Hay que hacer conciencia, de una vez por todas, que cualquier diccionario de lengua es, al mismo tiempo, diccionario de cultura de una comunidad y que el lector busca elucidar allí un problema de significación que se plantea en el interior mismo de esa cultura; hasta en los diccionarios monolingües, se trata de una traducción hecha en la lengua del lector de lo que no le es conocido. Un diccionario monolingüe, en efecto, facilita la *intracomunicación* cultural y la *intracompreensión* de una comunidad; uno bilingüe, la *intercomunicación* y la *intercompreensión* de dos culturas en el seno de, por ejemplo, una sociedad multilingüe y pluricultural como la peruana. La lengua natural es, pues, coextensiva con la cultura y los diccionarios reflejan “la conciencia metalingüística de la sociedad” (Rey-Debove, 1983: 213). Pero hay algo más: la diferenciación de las magnitudes, cargas y densidades semánticas que componen cada lengua, son redobladas con las diferenciaciones idiomáticas y estilísticas; así, las dificultades de la comunicación no provienen sólo de las terminologías particulares, sino también del empleo de los lexemas de la lengua estándar en una acepción diferente a la que tiene en su uso común (verbigracia, cuando en una etnia el chamán hace uso de ciertos lexemas de la lengua natural de la comunidad en un rito). La mala representación semántica de lo que designa un lexema en la lengua-objeto o su acantonamiento a una sola acepción en la lengua de traducción, crea profundas ambigüedades que redundan a la fuerza en la mala comprensión y en la mala traducción: al interpretar o traducir un discurso *se hace decir* al hablante o al texto algo que no ha dicho o dicho con matices no recuperados por la lengua de traducción. En este sentido, es muy conocido entre nosotros el caso de las traducciones —notablemente diferentes entre sí— de los relatos de Huarochirí por Thrinborn, Galante, Arguedas, Taylor y Urioste.

La función *transcultural* a cumplir por nuestros diccionarios bilingües comprende también las diferencias sociales que acusan las diferencias de los comportamientos verbales. Desde este ángulo, ellos son (o deberían serlo) *pluriculturales sociolectales*. Percatémonos que todo trabajo lexicográfico nacional —en primera línea los diccionarios de

peruanismos— se define en relación a nuestra situación, por un lado de multilingüismo y multiglosia, y por el otro, de pluricultura, lo que quiere decir que esta labor *jamás encuentra su razón de ser frente a una sola norma cultural, conforme a la ideología de la clase intelectual dominante.*

Dada la situación real de las lenguas y las culturas en el Perú, ningún diccionario aquí confeccionado puede arrogarse el papel de *norma explícita de la cultura de toda la comunidad lingüística peruana* (como lo es para la península el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*) y, por lo tanto, ninguna *sanción lexicográfica* debe identificarse con la *sanción pedagógica*. La multiglosia peruana prohíbe la exclusión, en nombre del “buen hablar y buen entenderse”, de los sentidos producidos por los etnolectos y los sociolectos peruanos que activamente trabajan en un futuro “tesoro léxico-semántico” nacional hoy indecidible; por cierto, ¿cuáles son nuestras palabras “mal formadas”, los préstamos a excluirse —“huachimán”/ “jedeque” (Arequipa)/ “boutique”/ “cuate”—, los sentidos nuevos a admitirse o excluirse?

Y en este orden de cosas, es la de nunca acabar. Sin ánimos de extendernos sobre este problema que ataca el meollo mismo de nuestra identidad lingüística, para terminar este apartado haré de nuevo referencia a los tabúes culturales (cf. 0.2) que hacen estragos no sólo en los diccionarios de peruanismos, sino también en los lexicones y diccionarios bilingües nacionales. He aquí algunos ejemplos que nos recuerdan ese ya histórico pudor ideológico, cuando en la traducción de los relatos míticos aborígenes peruanos se incluían enunciados en latín encargados de despercudir así las “malas palabras” de la versión original: en los diccionarios del quechua ayacuchano y huanca se traduce “Siki” con el lexema “trasero” mientras que en el del quechua cuzqueño, más atrevido y más justo, con “culo”; sin embargo ninguno lo hace con “poto” que sí incluye el del quechua ancashino y que es el lexema adecuado dentro de la nomenclatura del castellano peruano. “Sarway” es “hacer coito” según el diccionario de quechua ayacuchano; “Sakway” es “copular” en el del quechua huanca, lo mismo que “Sunkhay” en el del quechua cuzqueño; “Sakway” es “copular con” en el del quechua ancashino e “Indyanaky” es “copularse” (?) en el del quechua cajamarquino: ninguno de ellos traduce estos lexemas-entrada por “cachar” que es heterónimo legítimo (por su uso interlectal masivo) en el castellano peruano. El pulquérrimo diccionario del quechua-castellano; castellano-quechua de San Martín suprime simplemente esta entrada; no obstante, encontramos allí un modesto y limpio cultismo, “Supi”: cuesco”.

Llegados a tal punto, cabe la pregunta: ¿para quién se escriben en realidad los diccionarios de peruanismos (sic) y los diccionarios bilingües en el Perú, es decir, para qué tipo de lector?

2. APROXIMACION IDIOMATICA DEL LEXICO

El enfoque de los lexicones y diccionarios de las lenguas andinas y selváticas desde la perspectiva de la competencia, ha puesto al descubierto un grupo de problemas que, entre otros, la lexicografía peruana deberá encarar en el futuro. Ahora esbozaremos otro conjunto de cuestionamientos en una perspectiva distinta pero dependiente de la anterior: el carácter idiomático de los sistemas lingüísticos puestos en estado de comparación y traducción, tanto en el plano de las unidades lexemáticas como en el de las unidades discursivas.

2.1. Comenzaremos por indicar que la noción de “idioma” es muy extensa: es idiomático todo lo propio de una lengua dada. Dos grandes tesis contrapuestas se han planteado en relación a esa noción: según una de ellas se podría afirmar que la lengua —considerada como la estructura de las estructuras— resulta de una evolución original y única, es

idiomática en tanto que tal (como la historia no se repite nunca, sólo las comparaciones globales entre lenguas son admisibles). La actitud opuesta es la del *pancronismo* según la cual sólo existe una lengua (y un sólo idioma) universal codificada de modo distinto por cada lengua particular. Si se adopta una de estas dos actitudes extremas nos encontraremos en un callejón sin salida. En el primer caso, la comparación entre dos lenguas sería imposible pues todo, en cada una de las dos lenguas, sería idiomático; en el segundo caso, al contrario, nada o casi nada sería idiomático y la comparación consistiría únicamente en el establecimiento de listas bilingües de estructuras y de sintagmas paralelos y equivalentes (este procedimiento ha sido criticado en 1.3).

Para que una comparación sea útil no puede quedar en el plano de las tesis generales, sino establecerse en niveles de análisis menores donde se pueda encontrar elementos estructurales discretos susceptibles de ser comparados. La comparación deberá así mismo revelar, en niveles de comparación diferentes, estructuras y sintagmas no equivalentes; sólo entonces se podrá decir que tal elemento estructural de una lengua, comparable y no equivalente a tal otro elemento estructural de otra lengua, es idiomático en relación a ésta. Nuestro criterio de trabajo será, entonces, el de propiciar un paralelismo de los sistemas lingüísticos cuyos elementos, comparables entre ellos, pueden o no ser equivalentes.

2.2. La comparación de las estructuras morfo-sintácticas

Si se toma el nivel del sistema lingüístico propiamente dicho, las unidades de comparación no son, teóricamente a lo menos, difíciles de elegir: son, de un lado, las categorías y las clases morfológicas y, del otro, las estructuras y las construcciones sintácticas. Sin embargo, la comparación puede ser hecha en planos diferentes:

a) *A nivel de los significantes:*

—Una categoría gramatical puede ser equivalente en las dos lenguas comparadas pero su realización fónica puede ser diferente. Este fenómeno es bastante frecuente en el caso de la comparación de las lenguas de una misma familia o pertenecientes a la misma área económico-cultural: tal es el caso de las lenguas aru o las lenguas arahuaca;

—La categoría es equivalente en las dos lenguas, pero su realización, en cada una de ellas, pertenece a un sistema de expresión diferente, verbigracia el plural “kuna” en quechua y “s” en castellano.

b) *A nivel de los significados:*

—Una categoría gramatical puede estar presente en una de las lenguas a comparar y ausente en la otra, por ejemplo, el quechua no tiene como el español flexión para expresar los géneros, salvo algunas equivalencias lexicales (mach.: “orqo”; hem.: “china”);

—Una categoría gramatical puede estar presente en las dos lenguas, pero articulada diferentemente en cada una: así, la primera persona del plural se declina de una forma en castellano mientras que en quechua de dos (inclusivo / exclusivo); el verbo “Kay” del quechua como verbo copulativo está presente en castellano pero como “ser” y como “estar”; la negación “no” en castellano y en quechua el morfema discontinuo “ama” forma libre y “chu” forma ligada, donde el francés contempla dos formas libres “ne” — “pas”, etc.

c) *En un nivel jerárquico más elevado*

—Puede ocurrir que las categorías funcionen paralelamente en dos lenguas, pero no sean equivalentes ni comparables. Es el caso de las categorías determinadas por los deícticos de espacio y tiempo en castellano y el enclítico topicalizador “-qa” en quechua; las paráfrasis castellanas para asegurar la verosimilitud del enunciado (manipulación y convencimiento) y los enclíticos focalizadores quechuas “-chu”, “-ma”, “-sa”, “-cha”;

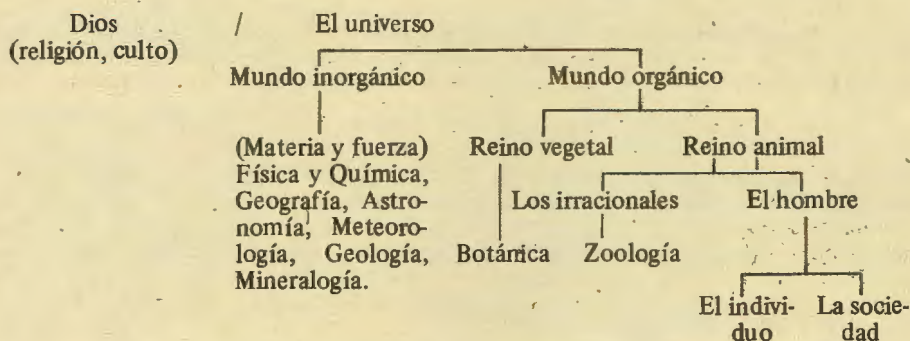
etc. La comparación en casos parecidos no puede hacerse útilmente sólo a nivel de las categorías: ella tiene que ser observada en un nivel jerárquicamente superior de orden semántico-abstracto. Esto sucede por lo general con la comparación de las categorías verbales en su conjunto (en especial, los verbos modalizadores), la misma que permitirá dar juicios idiomáticos e investigar, si fuere necesario, seudoequivalencias posibles: los modalizadores / saber / y / creer / en castellano peruano ¿coinciden en cuanto a sus respectivos campos semánticos con /yachay / e / iñiy / del quechua ayacuchano?¹⁰.

2.3. La comparación en el plano sistemático

Es muy difícil, ciertamente, decidir *a priori* cuáles son los niveles de comparación y las unidades comparables durante la confrontación de conjuntos lexicales muy diferentes. A primera vista es el *plano sintagmático* el que puede permitirnos una entrada cómoda para el develamiento de las significaciones y sus combinaciones posibles, más accesible que el *plano sistemático*; sin embargo, es este último el más importante a estudiar dado el abandono en que nuestra actividad lexicográfica lo tiene. Emplearemos en adelante un criterio *sistemático-sintagmático* ya que, a fin de cuentas, se trata de trabajar una *semántica del discurso*, es decir, una semántica definida por la sintaxis antes que por la morfología.

Hemos anotado anteriormente que la lengua, desde el punto de vista de la totalidad de sus valores lexicales como sistema semántico, debe presentarse —a manera del sistema morfosintáctico— en tanto que estructura de las estructuras, una macro-estructura. Desgraciadamente la descripción exhaustiva de ese sistema semántico, que sepamos, no ha sido emprendido para ninguna lengua concreta y así, los planteamientos teóricos, a veces detallados e ingeniosos, sólo han encontrado su aplicación en dominios muy limitados, por ejemplo, el estudio de D.R. Collis (1971) que analiza por medio de componentes léxico-sintácticos la lengua esquimal.

Más cerca a nosotros, el intento de J. Cañares en su *Diccionario ideológico de la lengua española* de orden sinóptico y analógico, se guía para sus clasificaciones por criterios pragmáticos-inductivos, ellos mismos fuertemente ideologizados (antes que una "ideología de la lengua" ahí se trata más bien de "una cierta ideología —cristiano burguesa— aplicada sobre la lengua") aunque se presenten como deductivos. No es extraño, entonces, que la primera pirámide temática se distribuya con estos componentes:



¹⁰ Los ejemplos dados en este trabajo se aplican, por lo general, a la comparación morfológica. Es por comodidad que lo hemos hecho así pero también porque no hay barreras infranqueables entre la morfología y la sintaxis.

Esta clasificación parte del universo léxico y de las definiciones dadas por el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* y, en el fondo, lo único que hace es ordenar sus lexemas-entrada yendo de los más generales a los más específicos, de los más abstractos a los más concretos, según el pensamiento del lexicógrafo: las magnitudes semánticas están allí predeterminadas sin tener en cuenta la demostración de los patrones antropológicos, históricos o sociológicos de la sociedad que emplea esa lengua. Los aprioris académicos sustituyen al análisis semántico.

Dentro del mismo orden de cosas, el "cono léxico" propuesto por M. Moliner es más interesante ya que emplea ciertos discriminadores semánticos y, siendo el suyo un *Diccionario de uso del español*, tiene como referente la práctica discursiva de los hablantes. Al proceder de esta manera, elabora sus árboles siguiendo la pauta indicada por E. Benveniste (1966: 119-131) de términos "constituyentes" e "integrantes", pero su punto de partida no deja de ser el *Diccionario de la Academia*¹¹.

Así, pese a las dificultades teóricas y prácticas casi insalvables en la situación actual de la lexicografía morfológica que pone en estado de traducción lenguas aglutinantes y aislantes (un tratado reciente como el de G. Haensch y otros (1982) ni siquiera alude al problema), debemos recurrir, para introducir un poco de claridad en las comparaciones eventuales de tales lenguas, una primera clasificación semántica de los elementos lexicales. Una *topología* (en el sentido de R. Thom (1983) y J. Petitot (1977), una *topológica*) provisional que limite y asigne los ámbitos semánticos en el interior de los cuales se puede describir las estructuras semánticas rendiría, en mi opinión, servicios importantes para establecer los dominios de significación comparables en las dos lenguas y dar ideas claras de sus funciones a los lectores antropólogos, sociólogos, ethnohistoriadores, economistas, abogados, médicos, etc.

La tipología obtenida permitiría, en su oportunidad, distinguir niveles de significación que, al ser comparados, se presentarían unos como más isomorfos y otros como más idiomáticos. Pues la lengua, en cuanto sistema de significaciones, abarca una realidad social cuyas estructuras son capaces, por una parte, de ser más estables, y por la otra, más extensas que los sistemas semánticos. Es por eso que ampliando un punto ya mencionado, las zonas más o menos isomorfas de los sistemas semánticos tienen más oportunidades de aparecer en el nivel de las estructuras sociales de base que son las estructuras socio-económicas: dos lenguas que pertenecen a la misma área geográfica (verbigracia, las lenguas pano, las lenguas aru), a la misma área socio-económica, tendrán más oportunidades de aparecer, luego de la comparación, como relativamente menos idiomáticas en el nivel de sus léxicos referidos a los objetos y a los comportamientos de su mundo económico práctico, que las lenguas tomadas de áreas geográficas y socio-económicas diferentes (verbigracia, el castellano, el aimara, el matsigena).

Este asunto tiene que ver también con el hecho de que, como se sabe, la traducción automática encuentra pocas dificultades en el dominio de las "ambigüedades semánticas" cuando se trata del vocabulario de las lenguas artificiales (químico o matemático propiamente dichos), mientras que la polisemia hace su aparición cuando se trata de elementos intrusos pertenecientes a la lengua común (Wölck, 1969). Ello se debe a que la lengua común o natural comprende justamente un dominio semántico en cuyo interior la comunicación humana es la más intensa, donde se amontonan estructuras simbólicas variadas: simbolismos que rigen la vida moral, la sensibilidad colectiva, la vida política de la sociedad, etc. Es el lugar semántico de las ideologías o, para emplear otros

¹¹ Gabriel García Márquez nos hace recapacitar sobre las incongruencias de este último *Diccionario*, particularmente al comentar las entradas "fantasía e "imaginación" que los esfuerzos de M. Moliner no logran resolver.

términos, de los metalenguajes no-científicos¹². Se puede decir, pues, que es precisamente en ese dominio y a ese nivel que las lenguas, incluso pertenecientes a áreas culturales vecinas, son las más idiomáticas: tal el caso de las lenguas andinas y selváticas.

Los idiomatismos se hallan espolvoreados a lo largo y ancho de las epistemes de cada lengua, produciendo lo que A. Escobar (1984: 140) llama “el *verosímil* local”. Si, por ejemplo, se puede hablar de la concepción del “respeto” entre los quechuas (Escobar, 1984: 156), sólo es posible hacerlo por contraste refiriéndonos a otra concepción del “respeto”, por ejemplo, la concepción castellana. La comparación puede ser, entonces, proyectada pero no es posible, lingüísticamente hablando, mientras las estructuras lexicales que realizan esta concepción en quechua y en castellano no sean analizadas sémicamente; puede suceder también que estas estructuras ya descritas se muestren tan poco isomorfas, es decir, tan idiomáticas, que su superposición en vistas de la traducción lexical puede ser poco aprovechable. Pero cuando se trata de la traducción —como ocurre con los relatos de Huarochirí o la mítica aguaruna (Chumap-García Rendueles, 1979)— las divergencias entre los sistemas en comparación deben ser disminuidas en lo posible (quechua vs. alemán, francés, castellano, inglés, para los primeros; aguaruna vs. castellano peruano, para los segundos); esta última es una dificultad práctica insalvable.

2.4. La comparación en el plano sintagmático

Si en lugar de considerar las dos lenguas a comparar desde el punto de vista del sistema, tomamos la perspectiva del desarrollo sintagmático, surgen algunas observaciones diferentes. Ya se trate de un individuo bilingüe que pasa sin dificultad de una lengua a la otra, de un traductor para quien la yuxtaposición de dos lenguas habladas o escritas es una necesidad o, incluso, de la traducción automática, el fenómeno de la comparación bilingüe se caracteriza, a nivel práctico, por la superposición de dos cadenas habladas o escritas y por la investigación de equivalencias entre las diferentes secuencias de esas cadenas.

En ese plano se sitúan los *préstamos* de una lengua a otra. La ausencia real o supuesta —por desatención, falta de tiempo, olvido, etc.— de equivalente en un momento dado del discurso, llena el espacio vacío de la cadena hablada por un elemento lexical perteneciente a otra cadena que se desarrolla paralelamente y da origen a préstamos formales, neologismos, calcos, etc. En el manuscrito recogido por Francisco de Avila que contiene los relatos de Huarochirí, se procede de dos maneras:

- a) poniendo algunos títulos y varias notas marginales en castellano;
- b) introduciendo lexemas castellanos directamente en el sintagma quechua, por ejemplo:

“cay simictam canan *christianocuna* hunanchanchic chay tiempo del lobiocah”

que G. Taylor (1980: 39) traduce:

Nous autres chrétiens considérons que cette histoire se réfère au temps du déluge (“Nosotros los cristianos consideramos que esta historia se refiere a los tiempos del diluvio”)

y G. L. Urioste (1983: I, 17) así:

Referenté a esta historia, los cristianos pensamos que fue el tiempo del diluvio.

¹² Mientras no tengamos descripciones sistemáticas de los dominios semánticos, ningún progreso definitivo en la traducción automática será posible.

Para mostrar otro ángulo del problema, veamos el caso de la traducción automática. Supongamos que en la lengua de salida aparece una palabra perteneciente a la lengua de entrada y que el equivalente de ésta no estaba previsto en el diccionario de la lengua de salida. Esa ausencia de equivalente que en la lengua de salida provoca el fenómeno del préstamo, es la prueba del *carácter idiomático* del elemento lexical en la lengua de entrada. *El préstamo no es idiomático en la lengua que lo acepta*: el hecho del préstamo es la prueba de que el elemento en cuestión es *idiomático* en la lengua de origen y en relación a la otra lengua; de ahí que lo idiomático del castellano peruano varíe en relación a los distintos préstamos tomados por el quechua, el aimara, el aguaruna, el amarakáire, etc.

Sin salir de este recinto pero ahora desde la perspectiva de las traducciones de Taylor y Urioste, la correspondencia buscada entre las dos lenguas concierne a secuencias sintagmáticas de la misma dimensión relativa: un grupo de lexemas. Pero puede suceder, al contrario, que luego de la superposición de las dos cadenas, un elemento lexical no encuentre su equivalente en la lengua comparada; se traducirá, entonces, por medio de una *perífrasis*, esto es, por una unidad sintagmática más extensa. El carácter idiomático del elemento lexical que se trata será ciertamente innegable, pero la comparación esta vez será hecha entre dos secuencias de dimensión desigual: a un sólo lexema en la primera lengua le corresponderá un grupo de lexemas en la segunda. Examinemos estos dos casos de comparación:

a) *Comparación de secuencias semejantes*: la elección de ciertas unidades sintagmáticas que sirvan de marcos de comparación —cuando el traductor propone buscar equivalentes entre dos cadenas habladas o dos textos escritos— varía, evidentemente, en función de la mayor o menor semejanza estructural entre las dos lenguas comparadas, pero también en función de las aplicaciones prácticas previstas: fidelidad de la traducción o versión estilística. De esta manera, la palabra gráfica elegida como unidad de comparación automática se muestra a menudo muy pequeña en relación a una traducción aproximada. A estas alturas se puede postular que cuando se trata de la traducción de etnoliteratura o del estudio de dos lenguas estructuralmente muy alejadas, la comparación se hará a nivel de los *parágrafos-temas* o secuencias (Ballón-García Rendueles, 1978); la yuxtaposición de las secuencias hace posible el estudio idiomático de esas “grandes unidades estilísticas” de las que habla E. Benveniste (1966: 119-131). Sin embargo, para la lengua escrita la unidad de comparación normal es la *frase compleja* cuyos elementos-proposiciones, una vez traducidos, deben ser arreglados o reformados según las *exigencias idiomáticas* de las frases de modulación y del orden sintagmático propio de cada una de las lenguas. Si anteriormente nos preguntábamos para qué tipo de lector se escriben los diccionarios bilingües en el Perú, ahora inquirimos ¿para quién se traduce en una sociedad multiglosica como la nuestra?

b) *Comparación de secuencias desiguales*: cuando se trata de lenguas cuyas características estructurales no son muy diferentes, es a nivel de las proposiciones y de sus elementos constitutivos (grupos de lexemas) que se establecen las equivalencias y los ajustes más importantes. La sintaxis actual considera a la proposición como un nexo, un núcleo, que funciona al modo de un acordeón cuyos elementos son extensibles o comprimibles a voluntad (= *distasis*: extensión / condensación —Greimas; *catálisis* / *elipsis* —Barthes). Un sólo elemento —lexema o grupo de lexemas— es equivalente a una proposición entera; al contrario, un elemento constitutivo, gracias a un juego complejo de determinaciones complementarias, puede adquirir dimensiones bastante extensas: el equivalente sintáctico y semántico de “Alan García” y “Presidente en ejercicio de la República del Perú” es evidente.

La aplicación de ese principio de equivalencias sintácticas de elementos sintagmáticos de dimensiones desiguales, en la comparación bilingüe, no es difícil. Si en lugar de comparar las estructuras sintagmáticas a nivel de sus significantes, se les yuxtapone (tomando como término de comparación la equivalencia más o menos grande de sus significados), se llega a establecer las concordancias bilingües de los significados cuyas dimensiones y estructuras sintagmáticas no corresponden. En seguida tenemos una secuencia del relato oral de "Núnkui" y la traducción de M. García Rendueles:

(46) – *Au juin agán wakaesán; agán wekaékaegan nakitajai. Entsa ámaichia áwa áwi tujúta áwi ajánum. Wekesan, maakin, wakún, shin amáinitjai.*

cuya traducción literal término a término es:

–*No quiero andar por acá cerca de la casa; estar andando, andando, andando. Dí que la chacra aparezca allá; al otro lado de la quebrada. Yendo allá, regresando, bañándome, viviré contenta.*

y la traducción semántico-sintáctica:

–*No quiero andar por acá cerca de la casa (para recoger los frutos de la chacra); (no quiero) estar andando, andando, andando (por acá). Dí que la chacra aparezca allá, al otro lado de la quebrada. Yendo allá, regresando, bañándome (en la quebrada), viviré contenta.*

Este género de comparaciones se muestra provechoso a nivel de los elementos constitutivos de la proposición que son los grupos de lexemas, tales como los grupos nominales, verbales, adverbiales. Dado que un grupo nominal, por ejemplo, cumple la misma función en las dos lenguas, ese estatuto sintáctico común las hace comparables, independientemente de la desigualdad siempre posible de sus dimensiones sintagmáticas. Tal desigualdad, precisamente, constituye el carácter idiomático sintáctico-semántico de cada una de ellas. El hecho de que en castellano peruano se necesite tres elementos discretos para decir "plátano de seda" y en aguaruna un sólo elemento "pantám"; o que el quechua "papa" se traduzca en ese-éja "?ibáne" y en francés "pomme de terre"; o, para concluir, que el quechua "machu" sea en ese-éja "deja-chú", en francés "le viellard" y en inglés "the old man", constituye el carácter idiomático concreto de cada una de estas lenguas.

3. DEDUCCION SEMANTICA DEL LEXICO

La perspectiva semántica aplicada al léxico, puede ser ahora enfocada a partir de la hipótesis formulada por U. Weinreich (1970) en los siguientes conceptos: "la descripción semántica de una lengua consiste en una formulación, en términos apropiados, de los sentidos que poseen las formas de esta lengua, en la medida en que estos sentidos tienen una realidad social".

3.1. Comenzaremos por constatar que no hay actualmente una descripción semántica ídeal y que la práctica es el mejor criterio para decidirla:

–en principio, una descripción será adecuada si nos proporciona los medios evidentes para aproximarnos a las intuiciones de los locutores acerca de las relaciones semánticas entre los lexemas de su lengua materna, vale decir, los sentidos explícitamente formulados por los lexemas y no la mera intuición de quien utiliza esa lengua;

—la descripción semántica debe ser lo más completa, coherente y simple posible.

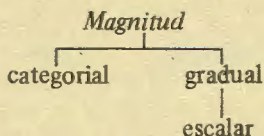
Si se acepta este punto de partida, tanto la lexicografía monolingüe como bilingüe (siendo ambas descripciones semánticas), presupondrán una *teoría específica de la significación*. Toda teoría y metodología consecuentes en este orden de estudios, tiene en cuenta la constitución del “sentido lingüístico” de las entradas a partir del examen —análisis y descripción— del “sentido cultural” obrante en la sociedad. Al respecto proponemos las siguientes hipótesis:

- a) La teoría lexicográfica plantea en primer lugar el problema de la estructura de las definiciones propias de un lexicon o un diccionario: el sentido de un lexema-entrada es el conjunto de condiciones requeridas para que ese término *denote*. Formular una definición lexicográfica quiere decir, pues, poner en práctica los items pertinentes de la lista de *condiciones de denotación* establecida previamente. Estas condiciones, a su vez, se establecen bajo el criterio general de la lingüística de *rasgos semánticos diferentes y discretos* obtenidos para este plano del análisis de la lengua por tres géneros de oposiciones: contrariedad, contradicción e implicación (debe recordarse que un término cualquiera no se autodefine —identidad—; su definición se obtiene por *diferencia* frente a otro término —alteridad—);
- b) se trata, desde luego, de un control *intratextual* de la definición: una lengua natural tiene ya su propia articulación y ella misma no puede constituir un metalenguaje de sí misma, esto es, un metalenguaje adecuado para el análisis de sus estructuras semánticas (la articulación de la lengua natural no tiene los criterios de coherencia y rigor propios de la articulación de una lengua artificial). Por cierto, el texto de la definición será manifestado en lengua natural, pero esa redacción estará controlada por la articulación del metalenguaje semántico. Lo expuesto responde a la exigencia de U. Weinreich (1970: 73) entendiéndose por “restricciones de forma” lo que hemos llamado “condiciones de denotación”; “Aquello que tenemos el derecho de esperar de una lexicografía razonada, es que la traducción de la estructura semántica en el código discontinuo del metalenguaje definicional, sea sometida a ciertas restricciones de forma y que la definición resultante sea aceptable para el hablante medio capaz de comprender las restricciones formales a las que obedece dicha definición”;
- c) los lexemas de una lengua son *complementarios* unos respecto de los otros, es decir que donde termina la significación de uno comienza la de otro; por lo tanto, la descripción semántica no propende a obtener definiciones absolutas sino complementarias que delimiten la significación de un lexema-entrada en relación a sus lexemas-entrada complementarios o a aquellos cuasi-sinónimos.

3.2. La circularidad o interdefinición resultante de estas hipótesis entre los lexemas-entrada de un lexicon o un diccionario, es el principio director de cualquier lexicografía razonada, por ejemplo, la puesta en práctica por B. Berlin (1977) al definir las 30 variedades de “Máma: yuca” (*Manihot esculenta*) en la lengua y cultura aguarunas. Por su parte, el estudio de los términos de color en cashinahua (pano) (D’Ans-Cortez, 1973) y shipibo (Guillén, 1975) que ensayan poner en práctica tales hipótesis, llaman a las siguientes reflexiones:

- a) al no haberse realizado el análisis sémico de los lexemas correspondientes en la lengua cashinahua, se presupone que la magnitud de sus valores semánticos “coinciden” con aquellos que informan los heterónimos castellanos, cosa que en un recinto tan preciso de conmutación es bastante arriesgado;

- b) el haberse trabajado con un sólo informante, no garantiza las coerciones semánticas etnolectales del cashinahua encontradas; sin embargo, tiene el mérito de plantear una hipótesis a demostrar;
- c) la gama de colores presentada (un espectro de 250 muestras de pintura industrial decorativa) es ajena al campo experiencial de la cultura cashinahua. Esto hace que la distinción entre lexemas-entrada categoriales y escalares sea imprecisa. En efecto, ¿qué *tono* de “naranja” en el espectro corresponde a “tosinipa”? ¿qué se quiere decir con “pasinipa”: “amarillo” (término categorial), “anaranjado” (término escalar)? A pesar de considerarse el “grado de intensidad del color”, se olvida el criterio de distribución semántica de las magnitudes:



- d) la incongruencia resalta al momento de efectuarse las equivalencias heterónimas con valores semánticos (“marino”, “petróleo”, “aceituna”, “niño”) pertenecientes a un referente etnocultural ajeno a la cultura cashinahua y no exhaustivos (el “etcétera” que acompaña el primer ejemplo):

“Masopa”: Gris oscuro, marrón oscuro, azul marino, verde petróleo, verde aceituna, negro, etc.

“Hankatapa”: Celeste, azul turquesa, verde niño, verde limón.

“Nanka pasí-ni-pa”: Azul con matices amarillos, verde limón.

Como se ve en los dos últimos ejemplos, la sinonimia de las definiciones en la lengua de traducción (“verde limón”) no discrimina la oposición morfosemántica de las entradas en la lengua-objeto; algo semejante sucede con el sufijo “-xaida”: mucho, pleno, neto, en la oposición:

“Şo”: verde oscuro

“Şo-xaida”: Bien verde (verde oscuro)

que haría suponer su empleo parasinonímico en discurso y por lo tanto su perfecta conmutación morfosintáctica (esto debe ser probado). Por lo demás, en este conjunto de lexemas-entrada que denotan las tonalidades del “verde” se considera uno último:

“Ba-şo”: Menos verde

que en principio no agota el espectro de los lexemas del “verde” en cashinahua (por comparación, en las otras lenguas selváticas los lexemas correspondientes al “verde” son mucho más numerosos).

- e) en cuanto al correlato entre estos lexemas que discriminan los matices del color “verde” y los grados de maduración de la fruta (índice socio-cultural correcto), el término “şo”, se nos dice, es ajeno al sistema adjetival de colores cashinahua y su estatuto marginal “podría deberse a un uso metafórico como término de color de un término que pertenece en realidad a otra categoría morfosintáctica y por lo tanto a otro sistema semántico” (p. 7). Pero como “şo” “pertenece al sistema semántico de madurez

de la fruta" (p. 8), tenemos dos acepciones para "šo":

abstracta: "verde"

concreta: "grado de madurez de la fruta"

Ahora bien, en la segunda acepción se consideran las siguientes oposiciones graduales que dan como resultado los términos escalares:

- "Šo": Verde vs.
- "Xoš": Recién maduro.
- "Babari": Pintón vs.
- "Toši": Bien maduro.

y se nos advierte que "los términos 'xosi-ni-pa' y 'tosi-ni-pa' son términos de colores derivados (gracias a la intervención del morfema -(S) pa) de otros términos perteneciendo al sistema de grado de madurez de la fruta (*xosi* y *tosi*)" (Ibid.). Así, tendríamos las acepciones:

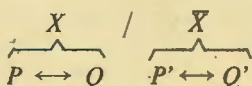
"Xošinipa"	abstracta: "de marrón claro a color ladrillo"
	concreta: "grado de madurez de la fruta"
"Tošinipa"	abstracta: "naranja"
	concreta: "grado de madurez de la fruta"

Por lo visto / maduración / no es una magnitud semántica categorial sino *gradual* y por lo tanto "šo" / "xošinipa" / "tošinipa" son términos *escalares*. Dicho esto ¿cómo se organizan tales términos entre sí? En el estudio que comentamos se propone una combinación binaria por *relaciones de contrarios*:

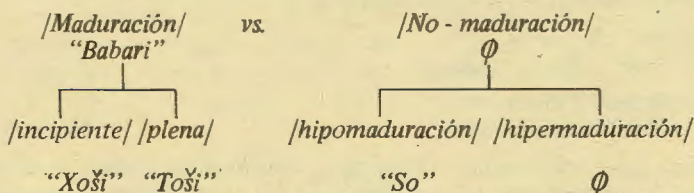
/No-madurez/	/incipiente/ : "Šo"
	/final/ : "Babari"
/Madurez/	/incipiente/ : "Xoš"
	/final/ : "Toši"

La relación de contrariedad, en semántica, comprende la implicación recíproca de los términos puestos en relación (P ↔ Q). En el plano morfo-fonológico, puede establecerse esta relación entre "xoši" ↔ "toši" mas no entre "šo" - "babari"; además, no se establecen las otras combinaciones posibles (contradicción e implicación) entre los 4 términos. A continuación se propondrá una reorganización de la combinatoria con la intervención de las restricciones de contradicción e implicación. Así, en semántica todo concepto es una categoría cuando se opone a lo que no es él, como el complemento de un conjunto: X / v / X̄, según el diagrama¹³:

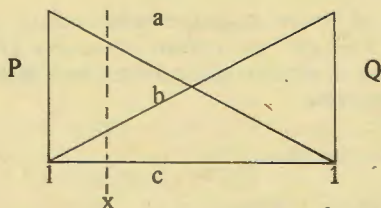
13 La distribución de estos términos es semejante a la encontrada por B. Pottier (1981: 16) para otras categorías tales como las siguientes: persona (yo - tú) / no-persona; sexuado (masculino-femenino) / asexuado; y estas que reelaboran, por nuestra parte, la propuesta original de Pottier: térmico (caliente-frío) / atermico; apasionado (amor-odio) / desapasionado; Ø (simpatía-antipatía) / apatía; movilidad (aproximación-alejamiento) / inmovilidad.



Si vertemos en él los valores semánticos descritos¹⁴, tenemos:



El eje continuo de la complementaridad $P \leftrightarrow Q$ y $P' \leftrightarrow Q'$ presenta un dominio *relativo* de cada uno de los términos puntuales, sin que los extremos sean alcanzados: los semas/ inicial/ vs. /final/ no definen a "xoši" y a "toši" pues ¿qué lexema define la diferencia entre "toši": bien maduro, y \emptyset : podrido? (aquí hay, sin duda, un vacío lexemático a completar; por ejemplo, "podrido" es en aguaruna "kaujú" y en shipibo "páyotá"). El dominio relativo entre los términos puntuales que explicaría la colocación gradual de los lexemas pertenecientes a la categoría/ maduración/ en aguaruna, podría ser determinado para cada uno según el siguiente esquema:



La posición x en el eje horizontal determina la cantidad α de P (segmento ac) y una cantidad β de Q (segmento bc). Así: $\alpha (P) + \beta (Q) = 1$ y si $\alpha = \beta$, se tiene por ejemplo la posición media "babari". Si el eje sugiere una discontinuidad α y β tienden hacia 1.

En lo tocante a la investigación del sistema de colores en shipibo, cabe señalar que este trabajo es bastante más exhaustivo que el anterior y subsana ciertas deficiencias como las siguientes:

- es el propio informante bilingüe quien formula la traducción heteronímica;
- se recurrió, a manera de complemento verificadorio de la encuesta inicial hecha por medio de "un conjunto de muestras de colores de pintura industrial" (p. 27), a un interrogatorio sobre el espectro de colores a partir del "ambiente físico y cultural" (Ibid.) encontrado en el lugar de la encuesta, la ciudad de Pucallpa;
- se distingue entre "lexemas genéricos" (categoriales) y "específicos" (escalares) cuya gama permite determinar bastante bien la gradualidad de /maduración/.

14 Queda por averiguar si "Bašo = Menos verde" y "Šo-xaida = Bien verde (verde oscuro)", magnitudes gradual y categorial del color, discriminan también la categoría / maduración /.

Sólo resta indicar que en un futuro trabajo de verificación, debe procederse a realizar el análisis sémico sin referencia al sistema de colores de la lengua española y proceder a la determinación semántica según las restricciones exclusivas de la lengua shipibo.

Queremos destacar, con este breve examen, algunos aspectos de las magnitudes semánticas graduales tales como/ maduración/, /coloración/, /temperatura/, etc. donde las relaciones de contradicción e implicación dejan lugares vacíos que llenar P y Q (lo que no es P no es forzosamente Q). En cuánto a la falsación y comprobación del espectro de colores observado, se procederá:

- a la verificación del modelo obtenido con la coparticipación de otros informantes;
- a la correlación interna de los valores semánticos, sin referencia alguna a un test tomado de un campo sociocultural ajeno¹⁵. En los dos casos comentados se transcribieron ciertas denotaciones y se constituyeron las definiciones en relación a un referente abstracto pero perteneciente a la sociedad industrial: para ser efectiva, la definición demostrativa debe producir no sólo los ejemplos positivos de la denotación de un lexema-entrada, sino también los *contra-ejemplos*, es decir, las posibles denotaciones de los términos parasinónimos en la lengua-objeto, las implicaciones y contradicciones denotativas.

Recordemos a este propósito que desde el punto de vista empírico-inductivo sólo se *encuentra* lo que se *busca*. Los estudios del léxico fingen muchas veces creer que “encontrar” conservaría un sentido independiente de “buscar”; el punto de vista deductivo, desde el cual hemos hecho nuestras observaciones, preserva antes que una actitud pragmática una actitud *cognoscitiva* y permite organizar con mayor acierto los campos semánticos de una lengua dada.

El trabajo se completaría con la organización del campo léxico resultante (una estructura) a partir del *uso* o empleo en discurso del corpus constituido. Sin pretender llegar a aplicar un álgebra semántica ni una lógica de clases (previsibles), podemos considerar la aplicación de dos discriminadores léxicos simples:

- a) *discretos* o *categoriales*, aquellos que pueden ser interdefinidos por relaciones de contradicción;
- b) *escalares*, interdefinidos por relaciones de contrariedad y complementaridad.

3.3. Toda la investigación debe descansar, sin embargo, en la información directa proporcionada por un grupo de informantes aborígenes lo suficientemente grande como para poder procesar un muestreo revelador del etnolecto o sociolecto en cuestión: ellos garantizan, en principio, “el tipo correcto de condiciones para constituir los sentidos de los diversos términos de una lengua” (Weinreich, 1970: 77).

Pero ¿cómo obrar? Quizás la manera más simple y efectiva sea por medio de la *interrogación directa*, tal como la propone el mismo U. Weinreich (1970: 85):

Las definiciones que se puede obtener de los informantes preguntándoles, en su lengua “¿Qué es un X?” (es decir, obteniendo sus reacciones al estímulo: “¿Qué es un X?”) no son completamente aleatorias; al contrario, ellas manifestarán una forma recurrente para cada X, y es esta forma la que constituye

15 N. Guillén (1975: 27) afirma que “las semejanzas y diferencias entre las unidades conceptuales del nivel etnosemántico de colores en ambos sistemas, con sus correspondientes distinciones terminológicas en cada lengua, tiene una categorización enraizada en el universo conceptual característico de cada sistema cultural”.

la estructura cultural común de la significación de X. La reproducción de esta forma puede ser una de las tareas del descriptor semántico, aunque será preciso determinar cómo la investigación de esta reproducción puede conciliarse con otros criterios para obtener descripciones semánticas adecuadas.

En nuestro medio, ha sido el amplio y detallado trabajo lexicográfico de H. Campodónico (1978) sobre la distribución semántica de los lexemas correspondientes a la categoría/ tierra/ en un sociolecto preciso, el campesinado del norte del Perú, el primero y único en resolver prácticamente todas estas exigencias. Definiendo el informante la cosa aludida por el lexema-entrada, se obtuvo inmediatamente el género próximo y la diferencia específica; así, cuando se preguntó al informante “¿qué es una *tierra mitosa*?” éste respondió:

- 1.4. *Tierra ligosa, sirve para adobes. Esta tierra se beneficia seca, cuanto más seca, mejor para la caña. En punto de aradura, húmedo, el terreno es para arroz y para hortaliza, para caña no; debe estar seca.*

En la respuesta se encuentra la inclusión estricta entre el definido y el género próximo: “una tierra mitosa es una tierra ligosa”, en que *ligosa* es el incluyente de *mitosa*; a ello se agregan las diferencias específicas por medio de los clasemas/ empleo/ (/construcción/ + / cultivo/) y /procedimiento/ (donde no dejará de observarse el sentido propio que adquieren en el castellano peruano el lexema “beneficia” y la locución “en punto de aradura”). Es precisamente esta *relación de inclusión y diferenciación* elaborada por el propio informante, la *garantía* semántica sociolectal de la paráfrasis definitoria, a partir de un incluyente y varios diferenciadores no re-construidos por el lexicógrafo sino construidos por el informante.

El estudio indicado —al que la inopia ambiente, mejor dicho, la incuria de los lexicógrafos o aficionados a la lexicografía del castellano peruano, no ha otorgado la atención que merece— será, pues, la mejor referencia de una descripción coherente y rigurosa de orden semántico puesta al servicio de la lexicografía multiglosica de nuestro país.

4. MACROESTRUCTURA Y MICROESTRUCTURA LEXICALES

Todas las reflexiones que anteceden, recalcan en la proposición de algunas hipótesis elaboradas a partir del estudio estructural del plano semántico de las lenguas naturales, en servicio de la actividad lexicográfica aplicada al conocimiento y descripción de nuestras lenguas andinas y selváticas.

Se trata ahora de postular una clasificación del léxico según una base fenomenológica, gracias a un corpus de definiciones adecuadas, teniendo en cuenta que una lengua no es *semánticamente continua* en toda la extensión de su vocabulario, sino más bien *semánticamente discontinua* en razón de la especificidad de las articulaciones entre lengua y cultura en cada sociolecto o etnolecto determinado¹⁶. De esta evidencia lingüística, se desprende la necesidad de interdefinir e intradefinir independientemente los lexemas-entrada de la lengua aborigen en la misma lengua, antes de proceder a realizar las definiciones en la lengua de traducción, definiciones que obedecen a las reglas de

16 La discontinuidad ha sido definida por U. Weinreich (1970: 78) “como una situación donde, si modificamos una definición cambiando un c_1 en c'_1 no hay en la lengua ningún término definido por la condición modificada”. Estos casos de discontinuidad resaltan cuando una de las lenguas del diccionario bilingüe está menos desarrollada (esto es, tiene menos lexemas) que la otra. El desbalance afecta la eficacia general del diccionario (densidad desigual del vocabulario): unas lenguas son más “ricas” que otras en determinados dominios semánticos (animales y plantas en las lenguas selváticas son más ricas que en español, cosa que no ocurre en otros campos léxicos). La riqueza lexical es definida, a su vez, por U. Weinreich (1970: 79) “como un alto grado de continuidad semántica en las series de definiciones que tienen una especificidad relativamente elevada”.

sintaxis ordinaria propia de la lengua de traducción y un sistema de *sintagmas endocéntricos*. Se empleará el análisis sémico del semántico quien trabaja con unidades de una combinatoria, en servicio del lexicógrafo que elabora paráfrasis definitorias. Recordemos aquí que de lo que se trata es de lograr, en la lengua de traducción, sintagmas funcionales equivalentes (semánticamente hablando) a los lexemas-entrada en la lengua-objeto.

4.1. La tradicional división de las lenguas según su “naturaleza” morfosintáctica —a riesgo de explicar conceptos muy conocidos en lingüística—, distingue las llamadas *lenguas aglutinantes* de las *lenguas aislantes* o *analíticas* (no interesan para nuestro caso las *lenguas flexivas*). Las lenguas aglutinantes son aquellas que presentan la característica estructural de la aglutinación, es decir, la acumulación después del radical de afijos distintos para expresar las relaciones gramaticales. Esta característica es propia de todas nuestras lenguas andinas y selváticas. De este modo, los lexemas de una lengua aglutinante como el quechua, son analizables en una serie de morfemas netamente distintos:

- “Llaqta”: Pueblo.
- “Llaqta-kuna”: Pueblos.
- “Llaqta-kuna-ta”: A los pueblos.
- “Miku-y”: Comer.
- “Miku-ni-ku”: Comemos.
- “Miku-mu-ni-ku”: Comimos allá.

La aglutinación es, entonces, la reunión en una sola unidad de dos o más morfemas originalmente distintos, pero que se encuentran frecuentemente juntos en un sintagma (acumulación después de la raíz y más raramente antes que ella, de afijos claramente distintos, empleados para expresar las diversas relaciones gramaticales). Por eso, A. J. Greimas y J. Courtés (1982: 296) escriben que:

En las lenguas llamadas “aglutinantes” no existen fronteras entre la palabra y el enunciado, dándose en ellas las denominadas “palabras-frases”; por el contrario, en las lenguas “aislantes”, la palabra se presenta como una raíz. La paradoja está en que, para demostrar que la palabra no es una unidad lingüística pertinente y universal, se ha definido justamente a estas lenguas como poseedoras de “palabras” de otro tipo. Sin embargo, resalta que la palabra, aun siendo una unidad sintagmática, no puede ser aprehendida como tal sino dentro de una lengua o de un grupo de lenguas particulares.

La lengua castellana y sus dialectos son analíticos o aislantes, pues no inciden en el uso de los sufijos para establecer relaciones y significados: lo hacen preferentemente con palabras (se reproducen varios componentes conceptuales en palabras separadas).

Como esta tipología de las lenguas se basa en razones morfo-fonológicas, sólo afecta a la organización de las palabras en el léxico o diccionario que se hace a partir del radical. El plano semántico —que es el que nos interesa— presenta los mismos problemas en aquellos de lenguas aglutinantes o aislantes.

4.2. Antes de ingresar en el estudio de la macroestructura y la microestructura del léxico y sus definiciones, veamos algunas distinciones terminológicas.

La pareja *léxico / vocabulario* depende de la oposición *lengua / habla* —en la terminología de F. de Saussure— y *lengua / discurso* —en la terminología de G. Guillaume— pues mientras *léxico* alude a la lengua, *vocabulario* lo hace al habla y al discurso.

El léxico está constituido por unidades actualizadas llamadas *lexemas* (similares

a lo que G. Haensch y otros (1982: 135) llaman voz-guía, palabra-clave o *lema*). Cuando éstas se realizan en el discurso (o texto), se convierten en *vocablos*. El conjunto de vocablos constituye el *vocabulario* (cf. Arona, 1975: I, 6). Por lo tanto, el vocabulario está necesariamente vinculado a un discurso oral o escrito, corto o extenso, homogéneo o compuesto (el vocabulario de un individuo pertenece a su idiolecto); en cambio, el léxico trasciende al discurso y está vinculado al sociolecto, etnolecto o dialecto que lo informa. El léxico "total" (no es posible, materialmente, inventariar el léxico total) o conjunto teórico de todos los lexemas extraídos del continuum discursivo de cada etnolecto y sociolecto peruanos, representa la reunión de todos los idiolectos que comprende. Estos idiolectos si bien diferentes, tienen una parte en común que es la *zona de intercomprensión* de los hablantes. Entre vocabulario y léxico se establece así una relación de presuposición: el primero es una manifestación limitada del segundo.

Cuando nos referimos al *léxico de un locutor* (o *de un informante*) pensamos en el conjunto de lexemas que él *podría* emplear en sus discursos; el léxico de ese locutor es, entonces, una parte del léxico entero, un sub-conjunto o *muestra* de ese conjunto: constituye la manifestación de su *competencia lexical específica* y con ello señala su pertenencia a cierta isoglosa, dialecto, etnolecto y sociolecto según el caso. Ahora bien, cuando pronuncia su discurso o escribe un texto, se pone de manifiesto el *vocabulario de ese locutor* quien así revela su *competencia lexical localizada* y, a su vez, presupone una competencia lexical específica, es decir, la pertenencia del locutor a un grupo sociolingüísticamente considerado.

El léxico intercambiado entre un locutor y su interlocutor está compuesto por vocablos —vale decir, lexemas realizados en el discurso— que pertenecen a ambos, sin lo cual no sería posible la comunicación. Pero ello no quiere decir que el léxico de uno coincida con el del otro, que sus competencias específicas y localizadas tengan una extensión igual. En realidad, el léxico de los individuos A y B comprende tanto la reunión de los dos sub-conjuntos formados por los lexemas que tienen en común, como su intersección. Por lo primero se obtiene un *inventario* que se amplía en razón de la extensión del grupo; por lo segundo, a la inversa, surge el *vocabulario fundamental* que se reduce a medida que el número de individuos aumenta.

El léxico y el vocabulario se caracterizan, a su vez, por su *contenido* y particularmente, desde el punto de vista cuantitativo, por el número de las unidades que ellos comprenden; en relación a su *estructura* y siempre desde la perspectiva cuantitativa, por su frecuencia si se trata del vocabulario y por la modalidad de utilización de sus unidades, en el caso del léxico.

La *extensión* de un léxico o de un vocabulario es el número de unidades que componen este conjunto; no obstante, si la extensión de un vocabulario es fácil de ser establecido la del léxico sólo puede ser estimada. De ahí que la densidad de la nomenclatura considerada por los diccionarios, glosarios, lexicones, vocabularios, etc. sea *extensiva*, si la intención del lexicógrafo es que la nomenclatura de la lengua o del dialecto considerado, coincida más o menos con la totalidad de los ítems lexicales que idealmente comporta esa lengua o dialecto de esa lengua; o *intensiva* (comprensiva; selectiva, según A. Escobar) si comprende únicamente la selección hecha por el lexicógrafo de ciertos ítems-entradas pertenecientes a la lengua o dialecto descrito. Esta última modalidad es la adoptada por los lexicones y diccionarios de las lenguas andinas y selváticas peruanas.

Finalmente, podemos interrogarnos sobre las relaciones entre el léxico y la gramática a fin de obtener algunas constataciones someras desde la teoría lingüística generativa de inspiración chomskyana (Chomsky, 1975; Galmiche, 1975; Katz, 1979; Sánchez de Zavala, 1974; Bunge, 1983) y estructural de inspiración greimasiana (Greimas, 1971, 1976; Greimas-Courtés, 1982; Nef, 1976; Pottier, 1974, 1983; Parret, 1983):

- a) al redefinir la gramática, el modelo generativo incluye el léxico ubicándolo —como al componente categorial— a nivel de la base. Las estructuras profundas son el resultado de la inserción (regida por reglas) de entradas del léxico en las secuencias terminales de derivación que resultan del funcionamiento del componente categorial. Cada elemento del léxico se caracteriza, así, por un conjunto de rasgos semánticos y también fonológicos y sintácticos. Cabe notar que, en el paso de la estructura profunda a la estructura de superficie, las transformaciones (nominalización, adjetivización, etc.) subrayan las relaciones entre el léxico y la sintaxis y confieren un estatuto nuevo a ciertos aspectos (por ejemplo, la sufijación) de la morfología tradicional;
- b) desde el foco de sus consideraciones pedagógicas, la aproximación tradicional —seguida estrechamente por la lingüística estructural europea —distingue la gramática (dominio estructurado, sistemático, cuyos elementos constituyen listas cerradas) y el vocabulario, reputado mucho más fluctuante y aleatorio, menos estructurado, mejor dicho, más difícil de aprehender en su estructuración por dos razones principales: el carácter voluminoso y abierto que ofrecen los inventarios lexicales, de un lado, y del otro, la dificultad que encontramos a menudo, especialmente cuando se trata de las lenguas aglutinantes y polisintéticas andinas y selváticas, dificultad, digo, al distinguir los elementos del léxico de los agrupamientos sintagmáticos simples en el discurso.

Este último problema de lexicalización y fijación excede en mucho el proceso lingüístico de una sociedad monoglósica que transforma un agrupamiento libre en agrupamiento estable, esto es, que suelda una serie de morfemas para lograr una sola y misma unidad lexical. Allí el proceso de lexicalización, resultado del uso, es lenta y progresiva, pasa por diferentes etapas previsible en curso de las cuales el grado de soldadura de los constituyentes se acentúa progresivamente hasta llegar a la fijación completa, en otras palabras, a la indisociabilidad de sus constituyentes (en el castellano peninsular: “a la arma” → “al arma” → “alarma”). La multiglosia peruana, en cambio, al poner en juego con una vertiginosidad cada vez mayor el contacto entre las diferentes lenguas peruanas y sus respectivos dialectos (fenómeno correlativo a la intensidad migratoria del país), el proceso de fijación es casi imprevisible entre otras causas porque la fijación se realiza a través de unidades lexicales constituidas por una serie de morfemas, ellos mismos provenientes de dialectos pertenecientes a las distintas lenguas peruanas cuyo catalizador común interlectal es el llamado castellano peruano; pero también cuando unidades lexicales simples, pertenecientes a una “lengua especial” (Van Gennep, 1908: 4) son llevadas a extender su estatuto de origen. Estas unidades lexicales, así construidas, responden a la necesidad que tienen los hablantes diglósicos de expresarse por nociones unívocas lexematizadas en vocablos o palabras independientes, por ejemplo, las denominaciones de las distintas clases de tierras, en el léxico de los campesinos del norte del Perú (Campodónico, 1978): “mitosa”, “sámaga”, “oyotunada”, “viltriente”, “amarí’a”, “aprietosa”, “locumosa”, etc.

Ahora bien, es ciertamente a partir de los estudios de A. J. Greimas, B. Pottier, K. Baldinger, E. Coseriu, M.A.K. Hallyday —para citar unos pocos— que la descripción semántica se esforzó por determinar los microsistemas lexicales susceptibles de acceder luego a un análisis sémico o componencial sistemático de los vocablos y con ello proceder a la elaboración sistemática de los lexicones y diccionarios. Sin embargo, los esfuerzos de estos ilustres lingüistas se han dirigido exclusivamente a resolver los problemas lexicales de la monoglosia; los criterios que desarrollaremos en adelante, aprovechando en lo posible esos aportes teóricos y metodológicos, persiguen más bien plantear algunos conceptos operatorios susceptibles de unificar los procedimientos lexicográficos puestos en práctica en nuestro país.

En el estado actual de este tipo de trabajos, es prudente contar con un repertorio de conceptos instrumentales coherentes —tarea insistentemente solicitada en el prólogo de los diccionarios quechua-castellano publicados por el Ministerio de Educación— y si bien los presupuestos epistemológicos de los paradigmas lingüísticos que sostienen esos conceptos son inevitables, creo conveniente pensar, antes que en la adecuación de la terminología a una teoría lingüística cualquiera, en un conjunto de criterios más o menos precisos y unívocos en lo posible, capaces de describir con eficacia la realidad multilingüe del Perú.

4.3. El corpus que manejamos está compuesto por lexicones y diccionarios. ¿Qué podemos decir de su naturaleza? Que es la misma en ambos casos, salvo el carácter de pre-publicación que tienen los primeros y de publicación definitiva de los segundos. Todos ellos son textos metalingüísticos al describir las lenguas por medio de la resección de sus respectivos léxicos, presentados como series ordenadas alfabéticamente de mensajes aislados y destinados a la consulta; su fin es, así, aportar informaciones sobre cierto número de lexemas-entrada o inventario. En la medida en que presentan una sucesión ordenada de unidades lexicales (lexemas o sintagmas lexicalizados), presuponen en su concepción misma (aunque ninguno lo declare) un método de análisis lingüístico y especialmente semántico que ordena explícitamente al léxico como una *macroestructura* (nomenclatura) cuyos términos pueden ser definidos por medio de un sistema de relaciones organizador de los morfemas retenidos (se trata de definir la totalidad de los *patterns* de las posibles distribuciones de un morfema), según la combinatoria gráfica.

No obstante, en ellos se excluyen las *formas fijas* o, mejor, *fijadas* (según M. A. Ugarte), es decir, aquellas que mantienen un orden sintagmático obligatorio pero cuyas dimensiones sintagmáticas son mayores que los lexemas. Hasta donde llega nuestra información, éstas no han sido inventariadas en nuestras lenguas aborígenes lo que contribuye, lamentablemente, a dar una imagen falsa y a consolidar el estereotipo de la supuesta "pobreza" semántico-lexical de esas lenguas.

En pocas palabras, la macroestructura analiza el contenido de la lengua en tanto que forma, a partir de la selección del lexicógrafo (comprensión). Este conjunto es sometido a una lectura vertical y parcial en el momento de buscar determinada localización de un lexema. La *microestructura* es, en cambio, el conjunto de informaciones ordenadas de cada artículo lexicográfico que realiza un programa de información constante o modelo para todos los artículos, según pautas previstas por el lexicógrafo¹⁷; informaciones que se leen de manera horizontal inmediatamente después de cada entrada. Por lo tanto, en la macroestructura la entrada es configurada como un *autónimo* (pronunciación y categoría sintáctica) mientras que la microestructura (categoría sintáctica y definición) se constituye como predicado de la entrada, pues pertenece al metalenguaje que permite la *relación de heteronimia* frente a la entrada y de *sinonimia* con los demás artículos lexicográficos definitivos.

Es posible, sobre este punto, proponer la normalización general de la macroestructura en las distintas lenguas aborígenes, si se adopta un sólo régimen de transcripción fonético-fonológica, por ejemplo, el *Alfabeto fonético internacional* y es pensable, a su vez, una normalización de la microestructura —en estos lexicones y diccionarios bilingües que cuentan con una sola lengua de traducción— si se mantiene como pauta general el castellano peruano y un orden fijo en las informaciones.

Pero ¿cuál es la situación actual? Macro- y microestructura tienen dos formas de presentarse en los textos de nuestro corpus:

17 Para saber qué género de informaciones se pueden encontrar en estos lexicones y diccionarios, es necesario un *programa* de pautas a seguir de manera constante.

- a) en la mayoría de los lexicones de las lenguas selváticas, la macroestructura se da sólo en la lengua aborígen y la microestructura en la lengua de traducción;
- b) en los lexicones y diccionarios de lenguas andinas, de preferencia encontramos dos partes: en la primera, la macroestructura se da en el dialecto quechua elegido y la microestructura en la lengua de traducción; en la segunda, a la inversa, la macroestructura se da en la lengua de traducción y la microestructura en el dialecto quechua.

No obstante, en la segunda forma encontramos una disparidad: mientras en la primera parte de los diccionarios y lexicones de los dialectos quechuas la microestructura es detallada, en la segunda parte, cuando se trata de definir los lexemas-entrada castellanos en el dialecto quechua, la microestructura se limita a presentar, casi en toda su extensión, un lexema heterónimo (?). De esta manera, por más que se afirma en los prólogos de los diccionarios de quechua publicados por el Ministerio de Educación, la utilidad "de preferencia a los bilingües cuyo primer idioma dominante es el quechua; y que, hablando ambas lenguas, no se atreven a escribir su idioma materno", en realidad, por el procedimiento indicado el lector nativo bilingüe no sale del titubeo y desconcierto en que se debate su propia competencia diglósica.

Efectivamente, como lo hemos dicho, la episteme del dialecto aborígen coincide sólo en parte con la de la lengua de traducción. El manejo de los campos semánticos diferentes en cada lengua, por el escritor quechua en situación de diglosia (y no de bilingüismo, es decir, con dominio pleno e independiente de cada lengua, en cuyo caso se fiará más de su propia competencia bilingüe diferenciada que de las definiciones proporcionadas por el diccionario quechua-español) es indecible: la consulta del diccionario puede llegar a acentuar su incompetencia escritural. Esta es una de las razones de la escritura diglósica tan marcada en la mayoría de los escolares que pertenecen a sociolectos diglósicos en el país y del fracaso al imponer criterios de "corrección" en la escritura del castellano peruano. Conviviendo los diglósicos en sus respectivos sociolectos, unos no pueden servir de referentes normativos a los otros (¿cuántos niños diglósicos preguntan a sus padres, igualmente diglósicos, "¿cómo se dice...?", "¿cómo se escribe...?", "¿está bien dicho...? y éstos no saben qué responder!).

No olvidemos que los lectores de un diccionario se definen por el tipo de respuesta que buscan y que dicho diccionario les puede proporcionar. De ahí las palabras de J. Dubois (1970: 35-36), según el cual:

El objetivo es suprimir la distancia que existe entre el saber del lector definido por un conjunto de interrogantes sobre la lengua o sobre el mundo y el saber del lexicógrafo definido por el conjunto de respuestas que ellas implican (y viceversa). El texto implícito debe, entonces, ser común a los lectores y a los lexicógrafos; el diccionario no cumple sus fines sino cuando elimina esa distancia entre los dos saberes definidos por las mismas reglas.

Lo esencial en nuestros diccionarios bilingües de doble entrada no es, pues, la relación significante-significado, sino la relación entre el significado y la referencia de experiencia semántica del sociolecto en cuestión (una relación *pragmática*).

Pero además, dado que estos lexicones y diccionarios no pretenden ser "generales" sea de la lengua-objeto sea de la lengua de traducción, son, por fuerza, *comprehensivos* (o selectivos), esto es, "el resultado de cierto número de elecciones ya sea deliberadas, ya sea arbitrarias" (Greimas, 1968: V). Por último, su *programa de información* es de dos órdenes, no-temático (la mayoría) y temático que, a su vez, puede ser no-científico al abarcar un campo sémico limitado (por ejemplo los ya citados de los colores, la maduración de los frutos, las clases de tierras, etc.) y científico que comprende las definiciones por

denominaciones zoológicas y botánicas (cf. D'Ans, 1972b.; Berlin, 1977). En los no temáticos la heterogeneidad de la nomenclatura lleva, como se ha visto, a una disparidad en la información difícil de controlar.

4.4. Estudiemos ahora, más de cerca, la macroestructura de los lexicones y diccionarios. Esta se compone, repitamos una vez más, de *lexemas-entrada* o, simplemente, *entradas*, unidades de base del diccionario o lexicón ordenadas como secuencias de lengua que representan, cada una, determinadas unidades codificadas; desde el punto de vista del discurso, la entrada es un sujeto que recibe predicados explicitados en calidad de enunciados lingüísticos de información y, por lo tanto, constituye una semántica (la práctica definicional y todas las informaciones de contenido).

Así, cada diccionario o lexicón se presenta como un conjunto de mensajes independientes. Cada mensaje comprende dos partes: el sujeto del mensaje, que es la entrada, y lo que el lexicógrafo dice de la entrada, que es el predicado, más precisamente, un conjunto de predicados que sumados constituyen la información de la microestructura.

Cada entrada toma la apariencia de una unidad sintagmática gráfica particular, lexicalizada gracias a la cesura de la cadena fonológica en dos pausas —representadas por espacios en blanco (inicial y final)— y, una vez desglosada, ésta se constituye por una serie de fonemas graficados (grafemas) correctamente formados en relación a la lengua natural andina o selvática a la que pertenecen. Fijada de este modo, la entrada es una *clase* perteneciente al conjunto totalizador que es el *inventario* comprensivo.

En nuestros diccionarios y lexicones bilingües, la entrada en la lengua-objeto andina o selvática (será el único tipo de entrada a estudiar) informa implícitamente sobre la forma y la sustancia de la expresión por medio de los morfemas y una combinatoria abierta (es su autodefinition fonético-grafemática, dependiente de la uniformidad fonológica planteada y explicada en el prólogo de cada lexicón o diccionario; sobre este punto, pero desde la escritura propiamente dicha, los grafemas de las entradas tienden *nolens, volens* a consolidar una "ortografía" de la lengua aborigen descrita). Los morfemas dados en las entradas cumplen la función de *generadores* que permiten, gracias a las reglas de gramática que presiden sus combinaciones, la producción luego de frases y discursos inéditos: sirven allí, en efecto, de ejes a los sistemas verbales o a los sintagmas nominales, teniendo en cuenta las reglas que se aplican a las transformaciones de la frase mínima.

Comprendidas las entradas de esta manera, su inventario es uno de los dos modos posibles de exponer la estructura de una lengua: ya sea sintagmática, ya sea paradigmáticamente. La intencionalidad del lexicógrafo elige presentar la lengua andina o selvática a describir de modo *paradigmático*, donde cada entrada resulta de la reducción a un sólo *ejemplar* de la serie (un número indefinido) de sus ocurrencias en los discursos, es decir, abstracción de múltiples ocurrencias, *representa* a todas las unidades sintagmáticas reconocidas como idénticas en sus elementos constitutivos y en su consecución.

Ahora bien, la entrada, empleada en los lexicones y diccionarios como criterio de información semántica, muestra una complejidad mayor que la de una raíz pero, al mismo tiempo, más débil que la de una unidad sintáctica más extensa que la propia entrada (por ejemplo, una frase). Su *valor clasificador* puede ser determinado desde dos perspectivas:

- a) de la *forma*: subordina a un sólo concepto, todo un juego sutil de derivativos y flexivos; en este caso, la entrada es un sintagma donde se clasifican las mal llamadas "partes del discurso" o conceptos gramaticales cuyo número y jerarquía son especificados para cada lengua en su sistema gramatical;
- b) del *sentido*: reúne bajo un denominador fonético-fonológico común, diferentes *efectos de sentido* propios, figurados y derivados; la clasificación semántica hace es-

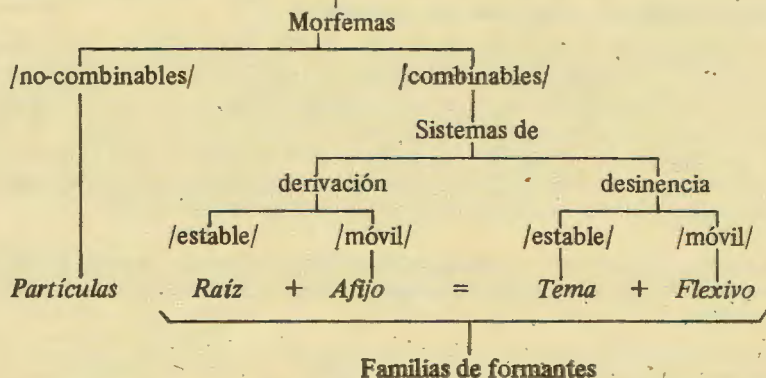
tallar esta agrupación al definir cada sentido por medio de unidades de información independientes.

La entrada, en todo caso, es siempre la vía de acceso a la información dada por el artículo lexicográfico que le compete. Ella se compone de categorías (llamadas *morfemas* o *monemas*) que dependen de las clases elegidas para constituir las entradas, vale decir, de unidades mínimas de información semántica del plano de los signos, definibles únicamente con la participación del plano sistemático (paradigmático) de la lengua; los morfemas pueden ser:

- a) *partículas* o morfemas invariantes y no combinables ni con los derivativos ni con los flexivos; estas partículas no pueden, en principio, ser sometidas a ninguna clasificación morfológica dado que esta clasificación se apoya en la presencia (o la ausencia) o el modo de presencia de las categorías morfológicas en la clase a definir. Es previsible más bien, en este sentido, una clasificación basada en criterios sintácticos como lo hacen varias gramáticas de los dialectos quechuas;
- b) *raíces*, segmentos invariantes que se manifiestan como morfemas *radicales* y entran en combinación con ciertos afijos semánticamente compatibles para constituir los *temas* (en el quechua sólo sufijos);
- c) *afijos*, morfemas derivacionales no autónomos (prefijos, infijos, sufijos) que se añaden a un radical y forman con él temas capaces de funcionar como categorías nominales, verbales, adjetivales, adverbiales, etc.
- d) *temas*, unidades de información realizadas por la unión de la raíz y el afijo, debido a la propiedad de estabilidad (presente: radical) de la primera y movilidad (virtual: prefijos, infijos, sufijos) del segundo;
- e) *flexivos* o afijos flexionales, desinencias morfológicas variables que se agregan a un tema considerado invariante.

Resumiendo esta clasificación, tenemos:

— Plano morfológico del lexema-entrada:
 Entrada \simeq Categorías morfológicas



La taxonomía de morfemas propuesta —susceptible de ser modificada (ampliada o reducida) según las características del sistema de la lengua aborigen a describir— tiene co-

mo fin únicamente proponer criterios de base comunes, en vista de la constitución de las entradas pertenecientes a una lengua aglutinante en un diccionario bilingüe. Estos *formantes únicos* ("figuras" los denomina L. Hjelmslev) que son las entradas de un lexicón o diccionario de este tipo, con sus respectivas exigencias formales de descripción, pueden conciliarse con las de otro lexicón o diccionario semejante si se observa un poco de realismo gramatical en referencia al multilingüismo peruano (unificación de criterios descriptivos, cf. 4.3). En este sentido, si las clasificaciones morfológicas de esas lenguas fuesen precedidas por descripciones francamente semánticas de las categorías y las clases gramaticales, se podría establecer con mayor precisión la frontera entre lo que es gramatical y lo que no lo es, aportando algunas luces al problema cada vez más actual de los *universales del lenguaje* y su intervención en la multiglosia nacional.

Es evidente que el sistema paradigmático de las lenguas de un diccionario bilingüe de doble entrada, no puede ser expuesto únicamente por el diccionario y así lo comprendieron los redactores de las seis gramáticas y los seis diccionarios quechuas. Un diccionario bilingüe es, por cierto, un diccionario de lexemas y no sólo de *formas de lexemas*. No obstante, las formas verbales irregulares o las variables de sentido en razón de los cambios afijales (anotación —ingreso— de unidades paradigmáticas en distribución complementaria), deben ser consideradas en el diccionario y complementadas —como lo hicieron en el caso indicado— por un buen esquema de la gramática de la lengua-objeto: como se sabe, nadie que consulte un diccionario suele preocuparse de los, por lo general, malos resúmenes de gramática que tradicionalmente se adjunta en los prefacios o en los colofones de los diccionarios. Sí, en todos los casos, son de suma utilidad inmediata las reglas y el simbolismo fonético que define la autonomía de toda la macroestructura y, dado el caso, las correlaciones dialectales.

Ya dentro del inventario de la macroestructura, las entradas son indicadas por las clases de morfemas y combinaciones de morfemas descritas:

- a) una *partícula* o un *tema* que encabeza todo un artículo;
- b) una *raíz* más un *afijo* (= *tema*), un *tema* más un *sufijo* y/o un *flexivo* que, en el interior de un artículo, designan e inician una familia de formantes o una familia de lexemas;
- c) un *número* u otro signo gráfico que, dentro del artículo, diferencia dos o más sentidos concurrentes en la misma entrada (polisemia).

Cada entrada manifiesta así la pendiente formal del lexema y al proponer al lexema fuera del discurso, lo representa en su nivel metalingüístico, es decir, aquel donde el uso del código es aplicado reflexivamente a un elemento del código; pero también señala una distinción semántica más o menos importante y más o menos clara en relación a las demás definiciones que figuran en el cuerpo del artículo lexicográfico¹⁸. Las *entradas subsidiarias* son, entonces, acepciones y efectos de sentido repertoriados por el lexicógrafo bajo la entrada principal: ellas constituirán entre sí las *familias de formantes*.

4.5. El otro canto del bisel de esa unidad morfosemántica que es el lexema se denomina *semema*, unidad plena del contenido lexematizada en el *artículo lexicográfico* o simplemente *artículo*.

18 Este criterio concuerda en cierto modo con el de G. Parker (1976: 30-31; 180) para quien los lexemas son "términos complejos que deben ser introducidos en el lexicón debido a su significado no predecible", perteneciendo por lo tanto al plano morfológico de la lengua. De ahí que según él, lexema y palabra funcionan en el metalenguaje lingüístico como sinónimos: "son las entradas o artículos que aparecen en el discurso como palabras".

mo fin únicamente proponer criterios de base comunes, en vista de la constitución de las entradas pertenecientes a una lengua aglutinante en un diccionario bilingüe. Estos *formantes únicos* ("figuras" los denomina L. Hjelmslev) que son las entradas de un lexicón o diccionario de este tipo, con sus respectivas exigencias formales de descripción, pueden conciliarse con las de otro lexicón o diccionario semejante si se observa un poco de realismo gramatical en referencia al multilingüismo peruano (unificación de criterios descriptivos, cf. 4.3). En este sentido, si las clasificaciones morfológicas de esas lenguas fuesen precedidas por descripciones francamente semánticas de las categorías y las clases gramaticales, se podría establecer con mayor precisión la frontera entre lo que es gramatical y lo que no lo es, aportando algunas luces al problema cada vez más actual de los *universales del lenguaje* y su intervención en la multiglosia nacional.

Es evidente que el sistema paradigmático de las lenguas de un diccionario bilingüe de doble entrada, no puede ser expuesto únicamente por el diccionario y así lo comprendieron los redactores de las seis gramáticas y los seis diccionarios quechuas. Un diccionario bilingüe es, por cierto, un diccionario de lexemas y no sólo de *formas de lexemas*. No obstante, las formas verbales irregulares o las variables de sentido en razón de los cambios afijales (anotación —ingreso— de unidades paradigmáticas en distribución complementaria), deben ser consideradas en el diccionario y complementadas —como lo hicieron en el caso indicado— por un buen esquema de la gramática de la lengua-objeto: como se sabe, nadie que consulte un diccionario suele preocuparse de los, por lo general, malos resúmenes de gramática que tradicionalmente se adjunta en los prefacios o en los colofones de los diccionarios. Sí, en todos los casos, son de suma utilidad inmediata las reglas y el simbolismo fonético que define la autonomía de toda la macroestructura y, dado el caso, las correlaciones dialectales.

Ya dentro del inventario de la macroestructura, las entradas son indicadas por las clases de morfemas y combinaciones de morfemas descritas:

- a) una *partícula* o un *tema* que encabeza todo un artículo;
- b) una *raíz* más un *afijo* (= *tema*), un *tema* más un *sufijo* y/o un *flexivo* que, en el interior de un artículo, designan e inician una familia de formantes o una familia de lexemas;
- c) un *número* u otro signo gráfico que, dentro del artículo, diferencia dos o más sentidos concurrentes en la misma entrada (pólisemia).

Cada entrada manifiesta así la pendiente formal del lexema y al proponer al lexema fuera del discurso, lo representa en su nivel metalingüístico, es decir, aquel donde el uso del código es aplicado reflexivamente a un elemento del código; pero también señala una distinción semántica más o menos importante y más o menos clara en relación a las demás definiciones que figuran en el cuerpo del artículo lexicográfico¹⁸. Las *entradas subsidiarias* son, entonces, acepciones y efectos de sentido repertoriados por el lexicógrafo bajo la entrada principal: ellas constituirán entre sí las *familias de formantes*.

4.5. El otro canto del bisel de esa unidad morfosemántica que es el lexema se denomina *semema*, unidad plena del contenido lexematizada en el *artículo lexicográfico* o simplemente *artículo*.

18 Este criterio concuerda en cierto modo con el de G. Parker (1976: 30-31; 180) para quien los lexemas son "términos complejos que deben ser introducidos en el lexicón debido a su significado no predecible", perteneciendo por lo tanto al plano morfológico de la lengua. De ahí que según él, lexema y palabra funcionan en el metalenguaje lingüístico como sinónimos: "son las entradas o artículos que aparecen en el discurso como palabras".

El *valor clasificatorio del sentido* permite establecer el artículo que define la entrada; éste contiene, encabezado por la entrada que lo representa, el conjunto de informaciones relativas a una unidad de significación. De ahí que el problema de la indexación de las entradas no debe ser planteado inicialmente atendiendo a los valores formales sino semánticos.

La serie de artículos de un lexicon o diccionario componen, como se ha dicho, la microestructura lexicográfica que distingue:

- a) la *categoría*, cuyo rol es informar explícitamente sobre la función sintáctica de las entradas. Entre la entrada y la categoría sintáctica se produce una relación de *autonomía*¹⁹ que, como todo fenómeno metalingüístico, es un fenómeno de *concientización lingüística* (de hecho, todo lexema en discurso puede ser extraído, por el locutor, de su contexto y considerado en situación de autonomía, por ejemplo en el enunciado: "He dicho *tal vez* no sí");
- b) el *análisis* del lexema-entrada por medio de rasgos semánticos obtenidos de la sustancia del contenido y su lexematización en la *definición* del artículo;
- c) la *relación* del lexema-entrada con uno o más lexemas-entrada aislados, por medio de los sistemas de sinónimos y los campos analógicos;
- d) los *ejemplos* de uso del lexema-entrada en discurso, es decir, secuencias autónomas donde figura el lexema-entrada; la definición y el ejemplo corresponden a la doble estructura de la disertación (del discurso): paráfrasis del objeto tratado y predicaciones que se le añaden. Pero el ejemplo se distingue porque no considera más al lexema dentro de la autonomía ni dentro de la sinonimia (no pertenece al metalenguaje), esto es, en *mención*; sólo lo considera *en uso*, en discurso.
- e) las *denominaciones* botánicas o zoológicas que proceden de un orden metalingüístico diferente al indicado (definido únicamente por su función de predicado sinónimo de un sujeto autónomo), vale decir, de los llamados metalenguajes científicos o lenguas artificiales;
- f) las *subentradas* o entradas subsidiarias que pueden comprender los items anteriores.

Otras informaciones suelen desaparecer de los lexicones de las lenguas selváticas y escasean en los diccionarios de los dialectos quechuas; ellas son, por ejemplo, la etimología, las sinonimias, antonimias, etc. de las unidades de significación concernida²⁰.

Dado que en los lexicones y diccionarios bilingües que estudiamos, la microestructura se escribe no en la lengua-objeto sino en la lengua de traducción, por fuerza los términos definitorios sólo pueden producir *sentidos vecinos pero no idénticos* a los que tendría el lexema-entrada definido en su propia lengua. Esta equivalencia relativa hace que la relación entre la macro- y la microestructura sea *heterónima*: de ahí que la sinonimia, inexistente entre lexemas de lenguas diferentes (en razón, como hemos vis-

19 Se habla de autonomía cuando el signo es un objeto que se significa él mismo; siendo opaco a la significación, el locutor sólo puede *mencionarlo*. El significado del signo alude en este caso directamente al signo e indirectamente a la cosa o referente significado por él. El signo autónomo se refiere a sí mismo en cuanto signo.

20 A. H. vda. de Delgaty y A. Ruiz Sánchez (1978: 3), indican para la lengua tzoetzil que "cada uno de los artículos del diccionario puede estar formado por los siguientes elementos: entrada, indicación de la naturaleza gramatical, significado, frase aclaratoria, acepciones diversas de la entrada, oraciones ejemplificativas, frases idiomáticas, variantes dialectales del vocablo titular, referencias recíprocas y subentradas. De estos elementos los únicos que invariablemente se presentan son los primeros tres".

to, de la episteme diferente y la distribución particular de cada lengua), sólo puede ser planteada dentro de la macro— o la microestructura cada una entre sí, consideradas como conjuntos independientes. Pese a todo, la equivalencia entre la macro— y la microestructura es posible: los significados de los términos heterónimos (entrada/ definición) se encuentran en relación de intersección debido a la analogía entre los referentes a los cuales aluden (quedando fuera, naturalmente, los términos idiomáticos).

En nuestro corpus, hay dos maneras de colocalizar las entradas y sus artículos definitorios:

- a) en unos (la mayoría) por medio de *desagrupamientos* de entradas, vale decir, por una presentación de la información donde cada variante morfológica inicia un artículo definitorio distinto. Se ha adoptado este procedimiento porque, sin duda, al tratar todas las entradas de la lengua aborígen como netamente distintas —a pesar de poseer, por ejemplo, un mismo núcleo sémico— la consulta es más fácil y más rápida (si forma parte de la nomenclatura considerada, se está seguro de encontrar la entrada que se busca en su lugar alfabético). Sin embargo, este procedimiento complica notablemente la reconstitución de las familias (por formas o por lexemas) al entorpecer la aprehensión de las relaciones semántico-morfológicas que unen las entradas de sentido vecino, obtenidas a partir de la misma raíz;
- b) otros obran más adecuadamente —sobre todo si se tiene en cuenta que las lenguas aborígenes descritas son aglutinantes— por medio de *agrupamientos* de entradas: en un mismo artículo se concentran las diferentes informaciones pertenecientes a una misma familia que conservan, en sincronía, un denominador semántico común, verbigracia, el mismo núcleo sémico. Al reconstituir estas familias, el lexicógrafo pone en evidencia las relaciones semánticas y morfológicas que existen entre las entradas que el lector inadvertido puede no colacionar.

4.5.1. Siendo los lexicones y diccionarios bilingües repertorios de lexemas definidos, la parte central del artículo es la *definición* que según G. Mounin (1963: 134) “constituye la única forma completa de análisis semántico” (por muy insuficientes que sean las definiciones, constituyen siempre un análisis semántico y su producción supone reglas, incluso si esas reglas no han sido hechas explícitas).

La definición es, pues, la sección del artículo que por medio de enunciados de predicación, se propone como heterónima del lexema-entrada e informa sobre su contenido por medio de un heterónimo o una paráfrasis explicativa en la lengua de traducción, criterio semiótico (Peirce, Jakobson) según el cual el sentido de un signo es un signo equivalente o más desarrollado por medio del cual puede ser traducido. Esta traducción se basa en la propiedad de distasis ya vista en 2.4 (la elipsis-condensación es la conversión de una paráfrasis en unidad: *denominación*; la catálisis-expansión es, a la inversa, la conversión de una unidad en paráfrasis: *significación*).

A este respecto J. Rey-Debove (1970: 20) advierte que:

Si toda palabra es reemplazada por una perífrasis (y casi siempre por varias posibles), todo grupo de palabras que designa un referente no es reemplazable por una palabra. El fenómeno es asimétrico porque el léxico es un conjunto finito (unidades codificadas). Esta ley fundamental gobierna toda la semántica lexical.

Pero en nuestro caso, si bien es inevitable la asimetría (cf. Greimas, 1971: 110-111) en la estructuración del léxico (las propiedades de expansión y condensación de la lengua no son simétricas: para toda palabra existe una o varias expansiones, pero no existe condensación para todo enunciado; la definición es una expansión), la paráfrasis heterónima

dades" o a las "cosas" sino, siempre, a las *clases* de "entidades" o "cosas" que llevan las mismas denominaciones; cada clase lleva así el nombre de todos los elementos que la componen (en la definición heterónima del aguaruna-castellano "Dátsa: Soltero", se presupone que *pertenecer a la clase de los "Dátsa" es ser un "Dátsa"*). Pero en este punto hay que tener de nuevo en cuenta que una definición no alude a todas las clases de referentes posibles, sino solamente a aquellas que corresponden al nivel de conocimientos del lector hablante del castellano peruano, lector cuya cultura e ideología se presentan en relación —y no en oposición— a los otros grupos socioculturales.

En suma, las definiciones en la lengua de traducción se obtienen de las tres maneras siguientes:

- a) los lexemas-entrada descriptivos que se refieren a objetos concretos o a actividades prácticas idénticas o muy similares (residuo semántico no valioso) en ambas lenguas, se pueden traducir sin definición, ejemplos o ilustraciones contextuales;
- b) el carácter idiomático de un determinado lexema-entrada, se puede definir en la lengua de traducción empleando en lo posible heterónimos que precisen los sentidos propios del lexema-entrada en la lengua-objeto;
- c) los lexemas-entrada que expresan, además de valores semánticos idiomáticos, referencias ideológico-míticas (sentimentales, morales, sociales, etc.) deben contener, fuera de la correspondiente definición en la lengua de traducción, sus contextos más comunes en los discursos en la lengua-objeto.

Las heteronimias que conducen a estas definiciones parafrásicas son, por su parte, de los siguientes tipos:

- a) *referencial*, por la cual la entrada y su definición dada a través de un sintagma prácticamente equivalente, denota los mismos objetos. Tiene el inconveniente de confundir la *designación* con la *significación*; es operatoria, en cambio, en el dominio de ciertos objetos concretos (en quechua, "Chaki: Pie") siempre y cuando el lector conozca (viva) plenamente la realidad sociocultural aludida. Tal es el caso del ese-éja:

"Dokuéi": Venado. Es un ser mítico que aparece frecuentemente como protagonista en muchas expresiones de la literatura oral de los ese-éja.

Se aprecia claramente esta dificultad cuando se trata de traducir ya no lexemas, sino discursos dados en la lengua-objeto: muchas veces la definición encontrada en el lexicón es incapaz de reproducir, con eficacia, el efecto de sentido ahormado por la etnia que lo produce;

- b) *distribucional*, la entrada (a) y su definición (b) son heterónimas en el contexto semántico X-Y, si XaY e YbY tienen efectos de sentidos similares. Este presupuesto no declarado debe ser cuidadosamente sopesado para no caer en identificaciones ingenuas... y a veces glotófagas. He aquí un ejemplo de la gravitación (el remolino) de un juego de lexemas-entrada *correcto* en la lengua-objeto aguaruna, en relación a la distribución de definiciones heterónimas en castellano peruano:

"Sháa": Maíz

"Sháa-ákat": Desgranar el maíz

"Sháa-dúke": Hoja de maíz

"Sháa-jigkayí": Grano, semilla de maíz

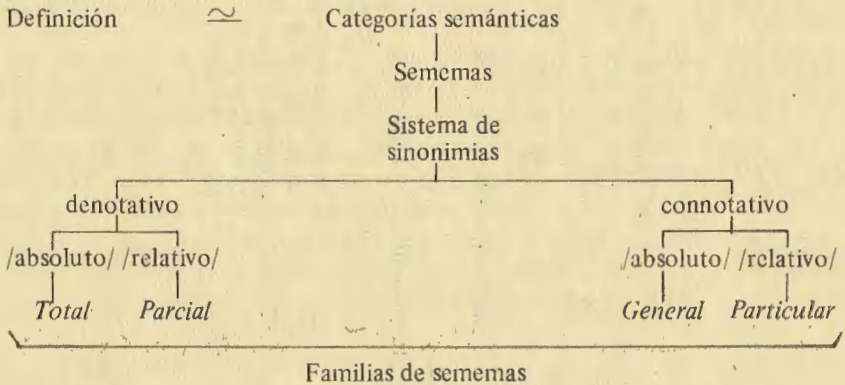
"Sháa-kagake / kagakú": Maíz seco

	MACROESTRUCTURA		MICROESTRUCTURA			
	Lengua-objeto	Lengua artificial	Lengua de traducción			
Aguaruna-Castellano	ENTRADA	DENOMINACION CIENTIFICA	ARTICULO			EJEMPLO
			DEFINICION			
	<i>Lexema autónomo: mención fonético-fonológica</i>	<i>Sinónimo</i>	<i>Categoría sintáctica</i>	<i>Heterónimo</i>	<i>Predicados</i>	<i>Sintagma</i>
<i>Nivel 1: del lexema-entrada</i>	"Tseása"		Sustantivo	"Veneno"	Sustancia que introducida en el organismo ocasiona la muerte o graves transtornos.	<i>Texto:</i> "Tseása": el veneno. <i>Contexto:</i> "dükiná atsáu": no vio.
<i>Nivel 2: del discurso</i>	<i>Tseása es un sustantivo que significa veneno</i>					<i>Tseása se emplea en "tseása dükiná atsáu" que significa "no vio el veneno"</i>

- “Sháa-kuwij”: Choclo
 “Sháa-muyúji / payúji”: Pelo de maíz
 “Sháa-pasame”: Flor de maíz
 “Sháa-payáji”: Panca de maíz

De todo ello resulta la organización de las sinonimias o equivalencias de contenido exclusivas en la lengua de traducción, según las definiciones dadas. Su clasificación pertenece ahora al plano semántico de la definición:

—Plano semántico de la definición:



Tomando siempre como ejemplo el lexicón aguaruna-castellano, estamos en capacidad de reunir en forma de diagrama lo concerniente al lexema-entrada y su definición en el artículo lexicográfico correspondiente:

En el diagrama que antecede, el nivel 1 sólo concierne al lexema-entrada: allí se oponen lengua natural (lengua-objeto vs lengua de traducción) vs lengua artificial y morfología vs sintaxis; en el nivel 2 se oponen lengua vs metalengua y condensación vs expansión.

4.5.2. A partir de las definiciones lexicográficas y previa la determinación del plano semántico —denotativo o connotativo— en que éstas operan, dentro del lexicón o diccionario que se trate, se constituyen las *familias* como un subsistema de llamadas o remisiones que se manifiesta tanto en la macro— como en la microestructura. En la macroestructura ellas permiten reagrupar entradas que, gracias a sus formantes, se presentan como variantes fónico-gráficas: son las *familias de formantes*; a nivel de la microestructura se corrige el aislamiento de las definiciones constituyendo campos semánticos: son las *familias de sememas*.

Una descripción lexical interesada en el análisis del plano del contenido, debe prever esta conformación de familias o conjuntos de entradas que poseyendo morfemas y lexemas comunes, derivan unos de otros (comunidad de formas). En aquellos lexicones o diccionarios bilingües donde la lengua-objeto es aglutinante y polisintética, los formantes (con el nombre de *formante* se designa toda articulación paradigmática de morfemas grafemáticamente manifestada como entrada: es la realización formal del lexema) son segmentos sintagmáticos que agrupados dan lugar a un nuevo agrupamiento sistemático variable de orden *denotativo* (designación de una cosa por un lexema) o *connotativo* (conjunto de caracteres propios del concepto o significado considerado) en el plano del

contenido, agrupamiento que hemos llamado familias de sememas (comunidad de contenidos).

La distribución de las sinonimias, en la macroestructura, puede ser denotativamente *total* (por ejemplo, en el diccionario de quechua Junín-Huanca, “Chimay” – “Himay”: escurrir el agua de un recipiente) lo mismo que en la microestructura (por ejemplo, en el mismo diccionario, “Qallaykuy”: comenzar - principiar); *parcial* en la primera y en la segunda (siempre en el mismo diccionario, “Qapatrakuy”: gritar de dolor; “Qapaliy”: gritos que dan los hombres para demostrar machismo).

La sinonimia connotativa, tanto en una como en otra estructura, se aprecia especialmente en el discurso mítico: será *general* cuando el lexema-entrada connota, en todos los relatos míticos de una comunidad, el mismo verosímil cognoscitivo (por ejemplo, en la mítica aguaruna “las Nunkui”: diosas del subsuelo) y *particular* cuando la función cognoscitiva varía de un relato –y sus variantes– a otro (en la misma mítica aguaruna el lexema “Yáya”: estrella, en los relatos sobre el “origen de los Ajutap” vs “los dos jóvenes solteros”). Esta categorización es muy importante, pues permite determinar los rasgos definitorios del lexema ya sea en vista de su empleo en un diccionario como lexema-entrada, ya sea para discriminar sus distintas identidades en un ciclo mítico.

Ateniéndonos ahora a las sinonimias denotativas, ellas pueden tratar:

- a) de sentidos diferentes correspondientes a lexemas diferentes: lexemas de la misma familia en un lexicón que procedería por agrupamiento; por ejemplo, de la lengua ese-éja. La entrada ya vista “Dokuéi”: venado, encabeza la familia de lexemas:

- “Dokuéi ?ái”
- “Dokuéi ió?o”
- “Dokuéi ió?o wini”
- “Dokuéi tséwe”
- “Dokuéi tséwe wini”

que, a su vez, da lugar a dos familias de sememas:

Primera

- “Dokuéi ?ái”: Venado del Heath.
- “Dokuéi ió?o”: Venado rojo
- “Dokuéi tséwe”: Venado cenizo

Segunda

- “Dokuéi ió? wini”: Abeja roja
- “Dokuéi tséwe wini”: Abeja negra

- b) de acepciones distintas en los lexemas polisémicos, verbigracia en el mismo lexicón ese-éja la entrada “Séja-kue” tiene los siguientes sentidos diferentes en la lengua de traducción:

- “Séja-kue”:
1. Arrancar
 2. Cosechar
 3. Hacer trocha

y en el diccionario del quechua de Ancash-Huailas donde la compilación polilectal permite la siguiente distribución de partículas:

- “Yashqa”: Grande
- “Hikan”: Grande de tamaño, enorme

y raíces:

- “Hatun”: Grande de tamaño, alto, largo
- “Tsikan”: Grande de tamaño, gigante.

que encabezan las siguientes familias de lexemas:

Primera

- “Hatungaray”
- “Hatunkaray”
- “Hatunsaq”
- “Hatullan”
- “Hatusaq”
- “Hatusasaq”

Segunda

- “Tsikankaray”
- “Tsikasaq”

organizadas en dos familias de sememas:

Primera

- “Hatullan”: Grandecito
- “Hatusasaq”: Grandecito, entre “hatun” y “hatusaq”

Segunda

- “Hatungaray”: Muy alto, muy grande
- “Hatunkaray”: Enorme, gigante
- “Hatunsaq”: Enorme
- “Hatusaq”: Grandazo
- “Tsikankaray”: Enorme, muy grande
- “Tsikasaq”: Grandazo

Observación: en el diccionario consultado “Hatullan” sólo aparece, curiosamente, en la parte “español-quechua”; como se ve, la organización por familias de formas y por el tipo de definiciones, no permite determinar si la sinonimia es completa o incompleta e incluso si la densidad semántica de “Hatusasaq” —aparentemente gradual (“entre *hatun* y *hatusaq*”) y no categorial— es incongruente, considerando los rasgos sémicos definitorios del conjunto: “Hatun”: / grande de tamaño/ - “Hatusasaq”: /grandecito/ - “Hatusaq”: /grandazo/. Una de dos, o bien “Hatusasaq” es un término escalar entre “Hatun” y “Hatusaq” que no tiene heterónimo en la lengua de traducción (debiendo, entonces, desaparecer “grandecito” y en su lugar indicar que “designa una dimensión media entre los aumentativos *grande* y *grandazo*”) o bien ocupa una posición categorial aumentativa: “Hatusasaq”: /grandecito/ - “Hatun”: /grande/ - “Hatusaq”: /grandazo/ (eliminándose, entonces, el enunciado definitorio “entre *hatun* y *hatusaq*”).

Los ejemplos que anteceden no permiten desgraciadamente la constitución de familias de lexemas por medio del sistema de sinonimias connotativas, debido a que estos lexicones y diccionarios no consideran en sus definiciones, la participación de la semántica del discurso: son, como sabemos, definiciones que atienden a la morfología y a la función denotativa y hacen caso omiso de la discursivización y la función connotativa, es decir, de los caracteres propios del concepto o significado definido. Los semas connotativos o connotadores no son solamente rasgos semánticos individuales y abstractos sino más bien culturales, sociales, históricos, etc. de orden concreto en relación a la lengua o dialecto a los que pertenece la entrada. R. Barthes (1964: 131) escribe al respecto:

"La sociedad desarrolla sin cesar, a partir del sistema primero (denotación) que le provee el lenguaje, sistemas de sentidos segundos y esta elaboración ya sea ostensiva ya sea enmascarada, racionalizada, toca muy de cerca a una verdadera antropología histórica."

Podemos así decir que toda lengua natural sirve de soporte a uno o más sistemas de connotaciones repartidos indistintamente en toda la sociedad global, cuánto más en una sociedad multiglósica que comparte en su interlecto y en los distintos etnolectos y sociolectos, ideologías, utopías, mitos colectivos, culturas y "subculturas" cuya amalgama, por medio del estado actual —multiglósico y no sólo multilingüe— de las lenguas en el Perú, no puede excluirse.

¿Es, entonces, importante reseñar esta sobrecarga semántica en un lexicón o en un diccionario bilingüe como los que tratamos? Sí, por dos razones: si bien los artículos lexicográficos definitorios no deben llegar a ser enciclopédicos, es prudente consignar los connotadores —que B. Pottier llama "virtuemas"— provenientes del contexto discursivo en que la entrada es empleada, particularmente de la etnoliteratura. La depredación de los objetos de cultura aborigen, propiciada por la legislación peruana (cf. Ballón, 1984a, 1984b) y llevada a la práctica por el maltrato interpretativo —de buena o mala fe— que realizan ciertos profesionales de las ciencias sociales, no advertidos de las exigencias éticas en relación a la cultura aborigen peruana, debe ser claramente denunciada. Los lingüistas, semióticos y lexicógrafos tenemos una responsabilidad directa en este aspecto. La segunda razón está en la común tarea de *recuperación* de los objetos de cultura peruana viva, condenados como están a su ruina y destrucción por las condiciones socio-políticas y económicas actuales.

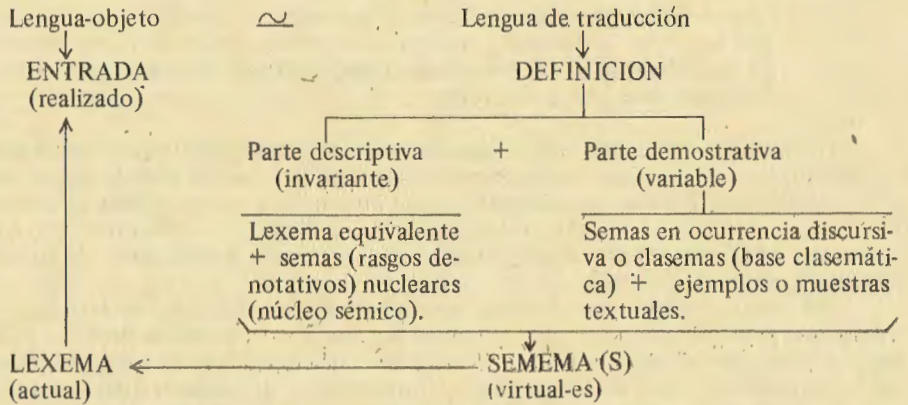
5. ANALISIS SEMICO DEL CONTENIDO

Una vez terminada esta somera revisión, llegamos a la hipótesis central de nuestro trabajo: una propuesta de análisis sémico del contenido, susceptible de ayudar a la lexe-matización del significado de un lexema-entrada dado perteneciente a la lengua-objeto, en forma de definición en la lengua de traducción.

5.1. Se tratará de obtener definiciones demostrativas a partir de definiciones descriptivas (o intencionales) tomadas directamente a los informantes (cf. 3.3), pues como señala U. Weinreich (1970: 85):

"La "definición popular" manifiesta bien las normas culturales y es particularmente interesante para un lexicógrafo preocupado por los fundamentos empíricos de su ciencia."

En seguida se propondrá un sistema definicional cuyo criterio es analítico sémico, donde el semema de la entrada y el semema construido en la definición sean *heterónimos regulados*, pues comprenderán, en principio, los mismos semas y mantendrán entre ellos relaciones semejantes. Las definiciones así obtenidas pueden ser sometidas a la prueba de la competencia específica de los locutores de la lengua o dialecto traducido, de su *aceptabilidad*. Esta contraprueba asegurará la definición demostrativa. He aquí la diagramación del *acto lexicográfico* así concebido:



Como aparece en el diagrama, la distribución de planos se sostiene en dos premisas:

- la distinción entre entrada/ lexema/ semema; y
- la aprehensión del semema por medio de una conversión (operación) del estado *virtual* al estado *actual* y al estado *realizado* que comprende:

- una definición paradigmática o discriminadora y
- una definición sintáctica o programática.

5.2. Veamos ahora los conceptos de estos términos del metalenguaje semántico. Las unidades mínimas del plano de manifestación de la lengua se les llama *morfemas* (o *monemas*); en cambio, el *lexema* (o *figura* según L. Hjelmslev) es una unidad del contenido comprendida por un formante único (figura del contenido). El lexema, considerado fuera de un determinado discurso, origina una o varias figuras nucleares que comprenden su parte invariable (núcleo sémico) o específica (definición del lexema *en propiedad*). Por lo tanto, el lexema surge de la conjunción del *formante* y del *núcleo sémico* al que da forma: es su propio estado virtual; pero si pasa de ese estado virtual a un estado realizado en discurso, da origen a una o más unidades de contenido llamadas *sememas* (esta explicación es inductiva; el diagrama lo explica —en tanto *acto*— de manera deductiva).

Cada figura nuclear o núcleo sémico estable se compone, a su vez, de *semas nucleares* o rasgos pertinentes, distintivos, es decir, unidades mínimas de significación obtenidas únicamente por la diferencia que los opone a otros semas (el carácter *mínimo* del sema se entiende en relación al campo de investigación elegido). Siendo, entonces, la naturaleza de estos semas puramente relacional, ellos se definen sólo como *términos* o puntos lexemáticos terminales, gracias a las relaciones instauradas con otros términos de la misma red relacional. De ese modo, se entiende por *relación* la operación (o actividad cognoscitiva) que establece, de manera concomitante, la identidad y la alteridad de dos o más términos; la discriminación por contraste (función diferencial o distintiva) entre los términos que afectan la relación, puede ser de tres órdenes: por contrariedad, por contradicción y por complementariedad (cf. 3.1).

La permanencia y redundancia de los semas nucleares, constituye la *isotopía* de los núcleos sémicos o plano común que permite reunir los lexemas entre sí: ello hace posible los juegos de palabras tan comunes en la lengua quechua, por ejemplo, y las metáforas, de un lado, pero también su disposición sémica en discursos de diversa índole, del otro. Por ejemplo, el núcleo sémico del lexema "riqueza" contiene el sema nuclear /valioso/

y da lugar a la isotopía/económica/ pudiendo figurar, por lo tanto, en un informe del Ministro de Economía y Finanzas; pero también el lexema "riqueza" puede figurar en una telenovela bajo la isotopía/afectividad/ en la cual también se ha instalado el sema /valioso/, etc. Precizando aún más el ejemplo, tenemos:

–*Lexema-entrada*: "riqueza"

–*Núcleo sémico*: /valioso/ + /cantidad/ + /aglomeración/ + n.

–*Isotopía de núcleos sémicos (o isotopía semiológica)*:

- a) *Tesaurización*: lexemas posibles que contendrían semas nucleares del tipo /valioso/ + /cantidad/ + /aglomeración/ + /excedente/ como aquellos del castellano peruano: "tesoro", "abundancia", "opulencia", "bonanza", "ganancia", "ahorro", etc. y formas locutivas del tipo "ganarse algo";
- b) *Sucesión*: lexemas posibles que contendrían semas nucleares del tipo /valioso/ + /cantidad/ + /aglomeración/ + /disposición/ tales como en nuestro léxico jurídico: "fiduciario", "fideicomiso", "herencia", "beneficio de inventario", "acrecer", "curso", etc.

Una vez introducido el lexema en un discurso, es decir, considerado en su inscripción en el enunciado (realización sintagmática), toma de ese enunciado los semas contextuales o clasemas, semas recurrentes que garantizan las isotopías del discurso. Son localizables como conjunto de categorías sémicas y como tales permiten categorizar el mundo por el lenguaje, constituyendo clases de seres o cosas cuyas articulaciones semánticas varían de una área cultural a otra (animado/ inanimado, animal/ vegetal, vida/ muerte, cultura/ natura, etc.); estos semas no-figurativos que son los clasemas, dan lugar a la problemática de los *universales* de las lenguas naturales, como un problema propio del meta-lenguaje formal: ellos son establecidos por declaraciones axiomáticas que los deslindan de los *meta-universales* tales como continuo/ discontinuo, aserción/ negación, categorial/ gradual, horizontal/ vertical, etc.).

Así, la isotopía surge en el discurso de la iteratividad de los clasemas a lo largo de una cadena sintagmática, asegurando al mensaje o enunciación su homogeneidad y coherencia semántica (isotopía semántica), vale decir, la lectura uniforme del discurso. Se entiende por *lectura* el reconocimiento de un vocabulario y de una gramática, en otras palabras, de unidades lingüísticas, sus reglas de disposición (morfología) y de funcionamiento (sintaxis); es una operación que siempre presupone la delimitación de *n* campos de validez ya que una lectura "total" es utópica. Una lectura uniforme del discurso se logra gracias a la solución de las ambigüedades producidas por la lectura independiente de cada enunciado: tal es la lectura coherente del discurso producido en una determinada lengua o dialecto, e incluso por un etnolecto o sociolecto específico. Finalmente, en cuanto a las "lecturas posibles" de un texto, según A.J. Greimas (1972: 18) "esas variaciones dependen únicamente de la performance de los lectores sin, por consiguiente, *destruir* o *desestructurar* el texto".

Desde este punto de vista, el *semema* es la acepción o sentido particular que adquiere un lexema en discurso. Por eso, un lexema puede ser *monosémico* si comprende a un solo semema (por ejemplo, los lexemas de una lengua artificial) o *polisémico* si comprende a varios sememas; mientras el semema es un hecho estructural, el lexema —receptáculo de sememas posibles— es en un estado de lengua determinado, el resultado del desarrollo histórico de la lengua en un etnolecto o sociolecto dado.

En suma, el semema se compone de un núcleo o figura sémica que se reúne con su base clasemática en el momento de manifestarse en el discurso: sus semas constituyentes no resultan de la combinatoria simple sino que son producto de una organización sintác-

tica. Ello da lugar a que los núcleos contengan a menudo estructuras actanciales y/o configuraciones temáticas de complejidad variable.

5.3. Toda modificación en la composición de los semas, produce una modificación en la composición de los sememas lo cual permite, además de calibrar la *densidad semántica* (número de relaciones estructurales que exige la construcción de la definición lexicográfica; el grado de densidad sirve de criterio clasificatorio), pasar por *conmutación* de un efecto de sentido a otro, producir, superar o mantener una ambigüedad en la definición. De esta manera, se puede decir muchas cosas del lexema-entrada "Lima" en su estado virtual, esto es, antes de saber por la composición de los semas y el desplazamiento o inclusión de algunos de ellos en el discurso, si se trata de un "instrumento de carpintería"; de una "fruta tropical" o de la "capital de un país".

La redundancia de las bases clasemáticas en el discurso-enunciado asegura, como se ha dicho, la cohesión de, por ejemplo, una declaración (que es un tipo de discurso), desambiguando y homogenizando los enunciados producidos en el sentido orientado por dicha declaración. Ahora bien, si retomamos el ejemplo propuesto pero esta vez bajo la luz de la isotopía clasemática de algunos discursos en lenguas aborígenes peruanas, tendremos:

—*Lexema en discurso*: uno o varios heterónimos del castellano "riqueza".

—*Núcleo semico*: /valioso/ + /cantidad/ + /aglomeración/ + n.

—*Base clasemática*: /bienes/ + /posesión/ + /poder/ + n.

—*Isotopía de bases clasemáticas (o isotopía semántica)*:

- a) *Económica*: discursos posibles que contendrían clasemas del tipo /bienes/ + /posesión/ + /poder/, por ejemplo, en el mito de "Núnkui" de la etnia aguaruna o el relato oral del "zongo carga la puerta" del campesinado del Norte del Perú: ambas narraciones son aventuras en búsqueda de "riqueza". Pero lo que distingue uno de otro relato es que en el primero se trata del clasema /bienes fungibles/ ("riqueza" = "comestibles"), mientras que en el segundo se trata del clasema /bienes intercambiables/ ("riqueza" = "oro"), lo cual permite identificar y diferenciar cada episteme o actitud que una comunidad sociocultural adopta en relación a sus propios signos;
- b) *Fundacional*: discursos posibles que contendrían clasemas del tipo /bienes/ + /posesión/ + /poder/ + /localización/ + /asentamiento/ como el ciclo mítico de los Hermanos Ayar y el capítulo doce de los relatos de Huarochirí, ambos pertenecientes a la etnoliteratura andina. Sin embargo, el primero se distinguirá por contener el clasema /asentamiento por designación/ del segundo que contiene el clasema /asentamiento por seducción/. De ese modo podemos definir dos epistemes fundacionales en la misma área cultural andina.

Se ha elegido deliberadamente el ejemplo del lexema "riqueza", a fin de mostrar los riesgos interpretativos que se corre o puede correrse si no se tiene en cuenta, al definir en un lexicon o diccionario de lenguas aborígenes, el respectivo contenido semántico-ideológico, las coerciones obrantes en cada lengua o dialecto y en sus respectivas manifestaciones discursivas. La relación de heteronimia planteada entre el lexema-entrada de la lengua-objeto aborígen y su definición lexicográfica en la lengua de traducción que es el castellano peruano, debe ser revisada a la luz de estos nuevos criterios.

6. RECAPITULACION Y PROYECCIONES

Desde el punto de vista de una lengua andina o selvática en su devenir —y no en tanto lengua teórica artificialmente imaginada y de estructura perfecta, sobre todo si se la considera como parte de una situación de multiglosia— los cambios de contexto lingüís-

tico producen desplazamientos de los significados y con ello *efectos de sentido* nuevos e inéditos, cambios que desde luego no afectan sólo el castellano hablado en el Perú como quiere M. Hildebrandt (1969: 20):

El cambio semántico —dice— es, pues, una temprana característica del español de América, por supuesto no limitada a la época del descubrimiento sino desarrollada sin interrupción hasta el presente. En virtud de la divergente evolución semántica, muchas palabras tradicionales de la lengua han cambiado por dentro, aunque su exterior permanezca inmutable, y este cambio interno es en realidad más grave que el cambio formal, a primera vista más saltante.

Esta justa constatación para el castellano peruano debe ser extendida, pues se trata de transferencias de elementos significantes de un lugar semántico a otro, ocurridas en el decurso socio-histórico de *todas* las lenguas habladas en el territorio peruano. Se trata de un fenómeno general ya descrito por A. J. Greimas (1960: 59) del siguiente modo:

Una lengua histórica presenta, al lado de un sistema lingüístico (morfo-sintáctico) cuyo grado de estabilidad estructural es bastante elevado, un sistema semiológico desplazado, “despegado” en relación al primero.

Así, el estudio de la multiglosia peruana —donde se observa en los lexemas simples o derivados pertenecientes al interlecto, una composición en que intervienen partículas, radicales, afijos, temas y hasta flexivos provenientes de las lenguas aborígenes— se encuentra seriamente entorpecido mientras no se adopten criterios uniformes de descripción tanto de los sistemas gramaticales de las distintas lenguas y variedades de lenguas peruanas, como de las respectivas familias de lexemas y sememas.

Es prudente en este aspecto recordar que el concepto de lengua es de orden socio-lógico. En efecto, una cosa es la “lengua castellana” en la Edad Media (= un conjunto de dialectos) y otra el “castellano” moderno cuyos dialectos, se considera, no forman parte de su estructura, es decir, de la forma y articulación de la sustancia de su contenido; una tercera cosa es el “castellano peruano”, interlecto multiglosico producido exclusivamente por la sociedad peruana y donde la diferenciación vertical de la lengua castellana en dialectos propia del castellano peninsular, es reemplazada en el Perú por una *diferenciación vertical* de muy distinto orden (*dialectización vertical*, la llama M. Hildebrandt, 1969: 13) propia de la amalgama de lenguas peruanas y por una *diferenciación horizontal* en otras tantas “variaciones” (cf. Escobar, 1978).

Por lo tanto, “el concepto de lengua evoluciona en función de las transformaciones de las estructuras de base de la sociedad misma” (Greimas, 1960: 62) y por ello, como acabamos de ver, ciertos criterios de descripción lingüística fundamentales e incluso indispensables cuando se trata de estudiar el castellano peninsular, por ejemplo, la exclusión de las formas dialectales, no tienen ninguna razón de ser cuando se quiere conocer y describir el castellano peruano, que es una manifestación particular de la multiglosia nacional: éste incluye todas sus formas dialectales en los sociolectos peruanos y, consecuentemente, los *términos dialectales* no son una clase particular de *préstamos* sino *términos constitutivos del interlecto peruano*.

Pero además, como un hombre en cualquier lugar y tiempo, no es únicamente miembro de un grupo social dado pues participa en actividades sociales múltiples y está inscrito en una red de relaciones sociales complejas, la noción de “frecuencia” debe ser reemplazada —sobre todo en el caso peruano— por las de *repartición* del léxico en la comunidad social y de *disponibilidad* del léxico según los sociolectos y etnolectos. De todo ello se desprenden algunas reflexiones:

a) la estratificación vertical y horizontal que caracteriza al interlecto peruano, producido con la coparticipación de las lenguas habladas en el territorio nacional, impide formular *criterios de corrección* o juicios que condenen en algún hablante su supuesto "mal castellano"; ni siquiera, en nuestro sentir, es válido tomar como criterio sincrónico de corrección la *admisibilidad social* , ya que la estratificación social del material verbal peruano está muy lejos de ser conocida suficientemente. El número de planos semánticos de carácter sociolectal (familiar, popular, profesional, jergas, etc.) y etnolectal (cf. A. Escobar y otros, 1972; W. Wölck, 1983) así como sus fronteras, quedan por precisar. El orden de las diferencias que, a lo menos, se deberán tener en cuenta, son:

- de la lengua general castellana o lengua estándar y el castellano peruano;
- de la lengua común, interlecto o lengua peruana y los sociolectos o dialectos sociales (familiares, actividades laborales, profesionales, gremiales, argots, etc.);
- de la lengua común y los etnolectos producidos por la intervención de las distintas lenguas aborígenes peruanas;
- de la lengua común y de las lenguas funcionales o técnicas más usuales (mecánica, médica, jurídica, etc.).

Sobre estas últimas —muy desestimadas por la lexicografía peruana— se advierte su real necesidad y angustiosa urgencia; los médicos generales de los hospitales del Estado que deben diagnosticar los males de pacientes provenientes de las más diversas regiones del país y los litigantes, especialmente en la sierra y selva, sufren a diario por carecer de léxicos funcionales al alcance de unos y otros que les permita expresarse y comunicarse con cierta pertinencia; no está demás añadir que el fenómeno de diferenciación social no es únicamente de orden lexical: en realidad se extiende a todos los dominios lingüísticos (sintáctico, morfológico, fonético);

b) la descripción de los llamados "peruanismos" o los idiomatismos peruanos, se ha realizado principal (y hasta diríamos únicamente) según el criterio de comparación con el conjunto lexical de la lengua general castellana. "Puede considerarse como *peruanismo* —escribe M. Hildebrandt (1969: 9)— todo uso lingüístico —fonético, morfológico, sintáctico— vigente en el Perú pero excluido del *español general*", es decir, de la lengua castellana considerada como lengua "supranacional y universalizante" (ibid., p. 10). Se trata así de registrar los *idiomatismos intralingües* propios del castellano peruano. Una actitud complementaria es cada vez más necesaria: el estudio, registro y descripción de los *idiomatismos bilingües* en que el castellano peruano sea comparado no solamente con el español general, sino con las lenguas aborígenes peruanas. A fin de propiciar un criterio uniforme para el estudio de ambos tipos de idiomatismos, la comparación deberá establecerse en niveles de análisis más finos que los acostumbrados, donde pueda encontrarse elementos estructurales discretos y por ello mismo comparables (por ejemplo, a nivel de los semas nucleares y de los femas); en niveles de comparación diferentes, debe destacarse la no equivalencia de las estructuras y de los sintagmas.

Procediendo del modo indicado, se podrá precisar claramente que tal elemento estructural de la lengua general castellana o del quechua, del aymará, del cashinahua, el aymara, etc. es *idiomático peruano*, un peruanismo en sus diferentes planos de articulación: expresión, manifestación o contenido. Según esta hipótesis, se trata de establecer, para el nivel de contenido que nos interesa, un paralelismo entre los sistemas de las distintas lenguas que contribuyen a formar la multiglosia peruana, cuyos elementos semánticos y semióticos —comparables entre sí— pueden o no ser equivalentes;

c) la dedicación académica a ciertos campos léxicos, debe ser ampliada y dirigida a otros múltiples horizontes hoy abandonados. El punto de vista prescrito por Juan de Arona (1975: I, 6) en su momento, no tiene vigencia alguna:

Lo desconocido, lo recóndito es tanto, que sólo a ello hemos aplicado toda nuestra fuerza. Lo demás es cuestión de mero vocabulario, que puede ser registrado por cualquier aficionado.

En el caso peruano, no hay cuestión posible de “mero vocabulario” que pueda ser dejada a los “aficionados”. Sólo una mentalidad excluyente y elitista, incompatible con el quehacer lingüístico serio, puede permitirse todavía circunscribir “campos de concentración cultural” y “reservaciones de lengua aborigen” en un país cuya columna vertebral es la multiglosia generalizada;

d) las axiologías peruanas (religiosas, estéticas, éticas, etc.) desde el punto de vista lexical, obedecen a planos de la realidad social que conforman campos léxicos divergentes. Ello permite estudiar no sólo los sistemas simbólicos de grado superior puestos en juego en los discursos etnoliterarios, religiosos, confesionales, etc.; como indica A. J. Greimas (1960: 63, 65):

La significación que el hombre atribuye a su actividad, el juicio implícito que él otorga a todo lo que hace, se manifiestan, en el plano del lenguaje, por la valorización o la mitificación de sus comportamientos y sus hablas (... el habla funciona como una intencionalidad que aprehende las relaciones entre los signos particulares de un sistema).

Los inventarios lexicales axiológicos contribuirán así eficazmente con las otras ciencias sociales en la determinación de las estructuras sociales peruanas, es decir, la morfología social o división de las lenguas peruanas y la multiglosia en vocabularios correspondientes a los comportamientos diferenciados de los peruanos por sus distintas actividades cotidianas, laborales, institucionales, profesionales, etc. Estos comportamientos (en un grupo étnico selvático, en una colectividad andina, en las asociaciones obreras, en las cooperativas campesinas, en la vida familiar de los “pueblos jóvenes”, etc.) no son conductas absurdas comparadas entre sí, sino comportamientos organizados en conjuntos significantes revelados también por el léxico. Según L. Hjelmslev (1966), el comportamiento lingüístico y la estructura lingüística son un comportamiento y una estructura privilegiados en el sentido que pueden constituirse en conjuntos significantes autónomos de lengua y cultura, y sobre todo porque son capaces de traducir en un sistema simbólico todo otro comportamiento o toda otra significación cultural. Al plano de la actividad humana general le corresponden, pues, los léxicos y los discursos en el plano simbólico del lenguaje: tal es el sentido lingüístico de la pluricultura correlativa al multilingüismo peruano.

Si se opta por describir los elementos lexicales acompañados de los otros elementos con los cuales son capaces de contraer relaciones en el interior del habla común o lengua cotidiana de cada sociolecto y etnolecto, y si se agrupa en seguida esos elementos según el tipo de relación contraída, se llegaría sin duda a poner en evidencia las llamadas *constelaciones semánticas* que a la postre permitirán diseñar el gran panorama de las *estructuras semi lingüísticas* del multilingüismo y la multiglosia peruanos.

e) desde una perspectiva diacrónica, el registro de la *aparición*, la *permanencia* y la *desaparición* de esos fenómenos contribuirá a esbozar la historia lingüística general del Perú e incluso la historia a secas (por ejemplo, la relación entre las terminologías económicas empleadas en la lengua quechua antes, durante y después de la colonia y las mismas terminologías en las lenguas selváticas o en el castellano peruano: el estudio de las estructuras económicas y de las significaciones lingüísticas en una misma coyuntura, son capaces de reforzar las hipótesis históricas). En este orden de cosas, debemos observar que la *implantación* pertenece al campo de lo habitual y social, es decir, de lo lingüístico que no debe ser confundido con lo accidental, individual y estilístico que res-

ponde a otro orden de exigencias (por ejemplo, los lexemas "crome", "tahuashando", "glise" de los poemas vallejanos; "nionena" de la prosa arguediana, etc.); el determinismo social e histórico del país, abarca desde luego la implantación de las formas lexicales o su sustitución (estructuras emplazadas/ estructuras de reemplazo), fenómeno que cae de lleno dentro del marco de la *semántica histórica* nacional;

f) los nuevos lexemas o *neologismos* de forma y de sentido (sentido figurado → sentido derivado autónomo) aparecen en el écran de la lengua al pasar de un léxico a otro. Lamentablemente el registro de neologismos peruanos ha quedado en la constatación y discordancias formales (el estatuto formal) que producen los neologismos entre las lenguas peruanas y así ignoramos los modos como ocurren los deslizamientos y desplazamientos de sentido, las extensiones y restricciones semánticas entre ellas. He ahí una tarea más para la comprensión de la realidad lingüística que vivimos.

Pero además cierto tipo particular de neologismos nace, por *repetición* y *difusión*, de la llamada *promoción social*. Un lexema considerado argótico en principio, se convierte en popular, luego familiar, para terminar su ascenso social en la lengua común.

Poco a poco la macromorfología peruana va adquiriendo una identidad gracias a la intervención de todos estos elementos concurrentes, progresivamente subsumidos por el sistema interlectal hoy todavía poco explorado. Ellos no son los únicos que, por cierto, "hacen cola" en la sala de espera de ese sistema; como las estructuras morfológicas y sintácticas mismas están en plena ebullición durante el período de implantación lexicémica, unas y otras siempre están prestas a suplantarse y completarse. Tal es, en gruesas líneas, la especie de match deportivo en esta dimensión particular del fenómeno multiglósico, a la vez diacrónica y sincrónica, en que se enfrentan las estructuras funcionales y disfuncionales rivales.

Las estructuras sobrevivientes o implantadas van perfilando el *sistema lingüístico dominante* del país, más allá y más acá de la dominación constitucional y legal del castellano como "lengua oficial" (*sic*) del Perú. Una nueva confrontación aparece, esta vez entre ciertos medios sociales más conservadores que emplean intencionalmente un castellano "puro" —mejor dicho *arcaizante*, visto desde el enfoque multiglósico— y los grupos sociales más liberales que practican, sin remilgos ni temores inconfesados, el habla diglósica o motosa en su comunicación cotidiana. Aquí tenemos el péndulo entre *estructuras léxicas fosilizantes* y *estructuras léxicas innovadoras* cuya inclinación se resuelve finalmente en la perspectiva diacrónica de nuestra evolución lingüística.

Esta dimensión diacrónica del fenómeno multiglósico y pluricultural del Perú, postulado como una continuidad histórica, puede no coincidir con la periodización tradicional de la historia peruana, no sólo en el tiempo sino también en el espacio. De hecho los *estados de lengua* en sus distintos emplazamientos costeros, andinos o selváticos, presentan ritmos de evolución y transformación morfosintáctica y lexical desiguales que poco tienen que ver con la visión histórica burguesa de nuestra sociedad, a la vez institucional, lineal y estereotipada.

Las reflexiones finales que se acaba de leer —muy modestas o muy ambiciosas según se las mire— no tienen otro motivo que propiciar la investigación coherente e integral del plano lexemático de la producción lingüística peruana. Somos conscientes, desde luego, de las dificultades prácticas que dicha investigación supone, las desproporciones inevitables que la pueden entorpecer, las lagunas y omisiones que inicialmente pueden doblegarla. De todas maneras pensamos que las propuestas esbozadas, no obstante su carácter vulgarizador y los dominios insuficientemente conceptualizados, suscitarán las críticas de las personas enteradas, procedimiento regular y condición indispensable de toda revisión en los juicios lingüísticos.

REFERENCIAS

a) Corpus

ADELAAR, Willem

1982 *Léxico del quechua de Pacaraos*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 45, Lima.

CERRON, Rodolfo

1976 *Diccionario quechua: Junín-Huanca*, Ministerio de Educación, Lima.

CERRON, Rodolfo y CHACON, Jorge

1972 *Lexicón Wanka-Español*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 10, Lima.

CORBERA, Angel

1981 *Glosario Aguaruna-Castellano*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 44, Lima.

CUSIHUAMAN, Antonio

1976 *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*, Ministerio de Educación, Lima.

CHAVARRIA, María

1980 *Léxico Ese-éja - Español: Español - Ese-éja*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 43, Lima.

1984 *Términos de parentesco y organización clánica ese-éja*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 49, Lima.

D'ANS, André-Marcel

1972a *Léxico Yaminahua (Pano)*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 1, Lima.

1972b *Repertorios etno-botánico y etno-zoológico Amahuaca (Pano)*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 3, Lima.

D'ANS, André-Marcel y CORTEZ, María

1973 *Términos de colores Cashinahua (Pano)*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documentos de Trabajos No. 16, Lima.

D'ANS, André-Marcel y VANDEN EYNDE, Els

1972 *Léxico Amahuaca (Pano)*, Centro de Investigación Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 6, Lima.

GUILLEN, Nilda

1975 *El sistema de colores en el idioma Shipibo*, en "Educación - Revista del maestro peruano", Año VI No. 13, INIDE, Lima, primer semestre.

PARK, Marinell, WILBER, Nancy y SANGAMA, Víctor

1976 *Diccionario quechua: San Martín*, Ministerio de Educación, Lima.

PARKER, Gary

1975 *Diccionario pollectal del quechua de Ancash*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 31, Lima.

PARKER, Gary y CHAVEZ, Amancio

1976 *Diccionario quechua: Ancash-Huailas*, Ministerio de Educación, Lima.

QUESADA, Félix

1976a *Léxico del quechua de Cajamarca*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 32, Lima.

1976b *Diccionario quechua: Cajamarca-Cañaris*, Ministerio de Educación, Lima.

SOTO RUIZ, Clodoaldo

1976 *Diccionario quechua: Ayacucho-Chanca*, Ministerio de Educación, Lima.

VANDEN EYNDE, Els

1972 *Léxicos y fonología Amarakáiri y Waicipáiri (Harákmbet o "Mashco")*, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de Trabajo No. 49, Lima.

b) Bibliografía

ALMEIDA DE OÑA, I. y

HAIDAR DE MARINES, J.

1977 *Hacia un estudio semántico del kichua del Ecuador*, Ponencia presentada al III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina - Universidad Nacional Mayor de San Marcos (policopias), Lima.

ARONA, Juan de (seud. de Pedro PAZ SOLDAN Y UNANUE)


1975 *Diccionario de peruanismos*, T.I. y II, Biblioteca Peruana Nos. 48 y 49, Ediciones Peisa, Lima.

BALLON AGUIRRE, Enrique


1978 *Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú*, en "Amazonía Peruana" Vol. II No. 3, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.

- 1983 *Multiglosia y poder de expresión en la sociedad peruana*, en Angel Corbera (compilador) *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.
- 1984a *Lenguas, literaturas y discursos: la multiglosia peruana*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima (en prensa).
- 1984b *Multiglosia y política lingüopedagógica en el Perú*. En Antonio Peña Cabrera (compilador) *Lengua y visión del mundo*, Lima (en prensa).
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique y GARCÍA RENDUELES, Manuel
1978 *'Ninkui' y la instauración del orden social civilizado*, en "Amazonía Peruana" Vol. II No. 3, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.
- BARTHEIS, Roland
1964 *Éléments de Sémiologie*, en "Communications" No. 4, Centre d'Etudes de Communications de Massé, París.
- BEUVENISTE, Emile
1966 *Problèmes de linguistique générale*, Editions Gallimard, París.
- 1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. T.I. y II, Les Editions de Minuit, París.
- BERLIN, Brent
1977 *Sumario de la primera expedición etnobotánica al río Marañón*, Departamento de Amazonas, Perú en "Amazonía Peruana" Vol. I No. 2, Centro Amazónico y Aplicación Práctica, Lima.
- BUNGE, Mario
1983 *Lingüística y filosofía*, Editorial Ariel S.A., Barcelona.
- CAMPODONICO, Hermis
1978 *Definiciones y clasificaciones en la lengua natural (Doxología y configuración semica)*, en "Lexis" Vol. II No. 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, diciembre.
- CASARES, Julio
1963 *Diccionario ideológico de la lengua española*, Editorial Gustavo Gili S.A., Barcelona.
- COLLIS, Dermot Román
1971 *Pour une sémiologie de l'esquima*, Centre de Linguistique Quantitative de l'Université de Paris VI, Dunod, París.
- 1983 *El análisis semántico y su notación visual*, en Bernard Pottier (compilador) *Semántica y lógica*, Grados, Madrid.
- COSERIU, Eugenio
1982 *Les procédés sémantiques dans la formation des mots*, en "Cahiers Ferdinand de Saussure" No. 35, Librairie Droz, Ginebra.
- CHOMSKY, Noam
1970 *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Aguilar, Madrid.
- 1975 *Questions de sémantique*, Editions du Seuil, París.
- CHUMAP LUCIA, Aurelio y GARCÍA RENDUELES, Manuel
1979 *'Duik Muun', Universo mítico de los aguaruna*, T. I y II, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.
- DARBELNET, J.
1970 *Dictionnaires bilingues et lexicologie différentielle*, en "Langages" No. 19, Larousse, París.
- DELGATY, A.H. vda. de y RUIZ SANCHI Z. A.
1978 *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales (Tzotzil-Español; Español-Tzotzil)*, Serie de Vocabularios y Dicionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves" No. 22, México.
- DUBOIS, Jean
1970 *Dictionnaire et discours didactique*, en "Langages" No. 19, Larousse, París.
- 1971 *Pourquoi les dictionnaires?*, en J. Rey-Debove, J. Kristeva, D. Umiker (editores) *Essays in Semiotics*, Mouton, La Haya-París.
- DUBOIS, Jean y DUBOIS Claude
1971 *Introduction a la lexicographie: le dictionnaire*, Larousse, París.
- ESCOBAR, Alberto
1972 (compilador) *El reto del multilinguismo en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1978 *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- 1984 *Arguedas o la utopía de la lengua*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- FOLY GAMBETTA, Enrique
1983 *Léxico del Perú*, T. I. a VIII, Talleres 1984 JAHNOS, Lima.
- GARK, V.G.
1970 *Le langue et le discours dans un dictionnaire bilingue*, en "Langages" No. 19, Larousse, París.
- GALMICHE, Michel
1975 *Sémantique générative*, Larousse, París.
- GARCÍA RENDUELES, Manuel
1978 *Vocabulario comprensivo*, en "Amazonía Peruana" Vol. II No. 3, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.
- 1979 *Vocabulario comprensivo*, en A. Chumap Lucía y M. García Rendueles, *'Dulk Muun', Universo mítico de los aguaruna*, T. II, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.

- GREIMAS, Algirdas Julien
1960 *Les problemes de la description mécano-graphique*, en "Cahiers de Lexicologie" No. 1, Didier, París.
1968. *Dictionnaire de l'ancien francais*, Larousse, París.
- 1971 *Semántica estructural*, Gredos, Madrid.
1972. *Pour una théorie du discours poétique*, en A.J. Greimas (compilador) *Essais de sémiotique poétique*, Larousse, París.
- 1976 *Sémiotique et sciences sociales*, Editions du Seuil, París.
- GREIMAS, A.J. y COURTES, J.
1982 *Semiotica - Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid.
- HAENSCH, G., WOLF, L., FITTINGER, S., WERNER, R.
1982 *La lexicografía - De la lingüística teórica a la lexicografía práctica*, Gredos, Madrid.
- HILDEBRANDT, Martha
1969 *Peruanismos*, Francisco Moncloa Editores, Lima.
- HJELMSLEV, Louis
1966 *La langage*, Les Editions de Minuit, París.
- JAKOBSON, Roman
1963 *Essais de linguistique générale*, Les Editions de Minuit, París.
- KATZ, Jerrold
1979 *Teoría semántica*, Aguilar, Madrid.
- LAROUSSE
1980 *Dictionnaire moderne Français-Espagnol; Espagnol - Français*. Librairie Larousse, París.
- MARTINEZ AMADOR, Emilio
1980 *Diccionario Inglés-Español; Español-Inglés*, Editorial Ramón Sopena S.A., Barcelona.
- MOUNIN, Georges
1963 *Les problemes théoriques de la traduction*, Editions Gallimard, París.
- NEI, Frédéric
1976 *Structures élémentaires de la signification*, Editions Complexe, Bruselas.
- PARRÉT, Hermann
1983 *Semiotics and Pragmatics - An evaluative comparison of conceptual frameworks*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam.
- PIETITOT, Jean
1977 *Topologie du carré sémiotique*, en "Etudes Littéraires", Presses de l'Université de Laval, Canadá.
- POTTIER, Bernard
1974 *Linguistique générale - Théorie et description*, Editions Klincksieck, París.
- 1981 *Du carré 'flou' au cycle*, en "Le Bulletin" No. 17, Groupe de Recherches Sé-
- mio-linguistiques (FHESS), París, marzo.
- 1983 (compilador) *Semántica y lógica*, Gredos, Madrid.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
1970 *Diccionario de la lengua española*, Editorial Espasa-Calpe S.A., Madrid.
- REY, Alain
1970 *Typologie génétique des dictionnaires*, en "Langages" No. 19, Larousse, París.
- REY DEBOVE, Josette
1970 *Le domaine du dictionnaire*, en "Langages" No. 19, Larousse, París.
- 1971 *Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains*, Mouton, La Haya-París.
- 1983 *Problemas de semántica lexical*, en Bernard Pottier (compilador) *Semántica y lógica*, Gredos, Madrid.
- RODRIGUEZ, Simón
1980 *Inventamos o erramos*, Monte Avila Editores, Caracas.
- SÁNCHEZ DE ZAVALA, Víctor
1974 *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria - I*, Editorial Alianza, Madrid.
- TAYLOR, Gérald
1980 *Rites et traditions de Huarochiri*, L'Harmattan, París.
- THOM, René
1983 *La función de la topología en el análisis semántico*, en Bernard Pottier (compilador) *Semántica y lógica*, Gredos, Madrid.
- URIOSTE, George
1983 *Hijos de Pariya Qaqa - La tradición oral de Waru Chiri (Mitología, ritual y costumbres)*, T.I y II, Foreign and Comparative Studies Program, Latin American Series, No. 6, Vol. I y II, Syracuse, New York.
- VALLIJO, César
1927 *La revolución en la Opera de París*, en "Mundial" No. 360, Lima, 6 de mayo.
- VAN GENNEP, A.
1908 *Essai d'une théorie des langues spéciales*, en "Revue des Etudes Ethnologiques et Sociologiques de Paris", París.
- WEINRICH, Ulrich
1970 *La définition lexicographique dans la sémantique descriptive*, en "Langages" No. 19, Larousse, París.
- WOLCK, Wolfgang
1969 *A computerized Dictionary of Andean Languages*, en "Language Sciences" No. 8, Bloomington, Indiana, diciembre.
- 1983 *The role of language in defining ethnic minorities*, en P.H. Nelde (editor) *Gegenwärtige Tendenzen der Kontaktlinguistik*, Ferd. Dümmers Verlag, Bonn.



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:

physical anthropology

biological anthropology and evolution

social and cultural anthropology

action anthropology

behavioral sciences

ethnology

folklore

archaeology

sociology

human ecology

prehistory

sociolinguistics

primatology

psychology

geography

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. Belshaw, editor.*

20% DISCOUNT

CURRENT ANTHROPOLOGY

One-year introductory subscription rate:

- Associates (individual members of national professional societies) \$28.00
 Students (with copy of ID) \$16.80 Individuals \$36.00 Institutions \$55.60
(Lower rates are offered for certain geographical areas.)

(D)

Name _____

Address _____

City _____

State/Country _____

ZIP _____

Visa (BankAmericard, Charge, Barclaycard, Carte Bleu, etc.) and MasterCard (Eurocard, 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



LOS MURATOS: UNA SINTESIS HISTORICA (1980)

Massimo Amadio

*This is an interesting approach to the existing sources on the "Muratos", a scarcely known ethnic group. The author gives geographic, linguistic and historical information on the group from the time that the first references appeared in missionary chronicles in the XVIII century. *This research, of which we present only a part, allows us to determine that the Muratos derive from the Maynas, and it shows their linguistic affiliation with the Jivaro language.*

The sources treated are projected up to the present time giving a very complete overview of the available sources.

* * *

L'article offre une approche systématique des sources concernant le groupe peu connu des Muratos. L'auteur apporte sur ce groupe des informations géographiques, linguistiques et historiques en s'appuyant tout à la fois sur les premières chroniques missionnaires du XVIIe siècle et les documents contemporains. Cette recension, dont ne sera publiée ici qu'une partie, a permis de dresser un panorama très complet de la documentation et des recherches existentes. Elle a notamment permis de déterminer l'origine des Muratos comme descendants des Maynas et leur affiliation linguistique avec l'ensemble Jivaro.

* * *

Eine interessante systematische Erschliessung der existierenden Quellen über die kaum bekannte Gruppe der Muratos. Der Autor trägt geographische, sprachliche und historische Informationen zusammen, angefangen bei den ersten Erwähnungen dieser Gruppe in den Missionars-Chroniken des 18. Jahrhunderts. Die Quellenuntersuchung reicht bis in die Gegenwart, und wir erhalten so einen ziemlich vollständigen Überblick über die Quellenlage und die bisherige Forschung. Die Untersuchung, von der hier nur ein Teil veröffentlicht ist, weist nach, dass die Muratos von den Maynas abstammen und ihr Idiom mit dem Jivaro verwandt ist.

PREMISA

El objetivo de este artículo es el de tratar de reconstituir, en base a las fuentes documentarias existentes, la relación de los sucesos históricos concernientes al grupo étnico de los Muratos (Provincia del Alto Amazonas, Perú), intentando reforzar todos aquellos elementos que puedan en algún modo contribuir a una más clara visión histórica de este grupo.

Si se dejan de un lado algunas búsquedas de carácter esencialmente lingüístico y alguna anotación de carácter superficial, aún ahora se podría afirmar que lo que se conoce sobre los Muratos es poco o nada. Desde el punto de vista histórico, nos encontramos delante de la casi inexistencia de descripciones que hablen directamente y/o a documentos que hagan referencia a ellos en modo por más esporádico y ocasional que sea.

Es evidente que tal situación es extremadamente difícil e insoluble en muchos problemas; me pregunto, si este sea un muy limitado compendio histórico que pueda conducir a una mejor comprensión del grupo étnico en mención y que pueda servir como base para una futura investigación de carácter etnológico.

1. INFORMACIONES PRELIMINARES

1.1 Localización Geográfica y Demográfica

En el curso de los siglos XVIII y XIX, la ubicación geográfica de los Muratos, permanece totalmente invariable. Los diferentes autores que realizaron investigaciones en el periodo en cuestión (cfr. Apéndice I), coinciden en localizar a este grupo en la zona comprendida entre el Alto Huasaga (N), el Morona (O), el Pastaza (E), el Marañón y el lecho del Pastaza (S).

Desde los inicios de nuestro siglo, una fuerte presión de los grupos Achuar, ha causado un progresivo acercamiento hacia el Sur, hecho registrado entre otros por Tessman en el año 1930¹

La presión de los Achuar iniciada en los últimos decenios del siglo XIX, obligó a gran parte de los Muratos a abandonar sus territorios de las cercanías de la actual frontera con el Ecuador (Alto Huasaga y Alto Huitoyacu) y situarse más al sur.

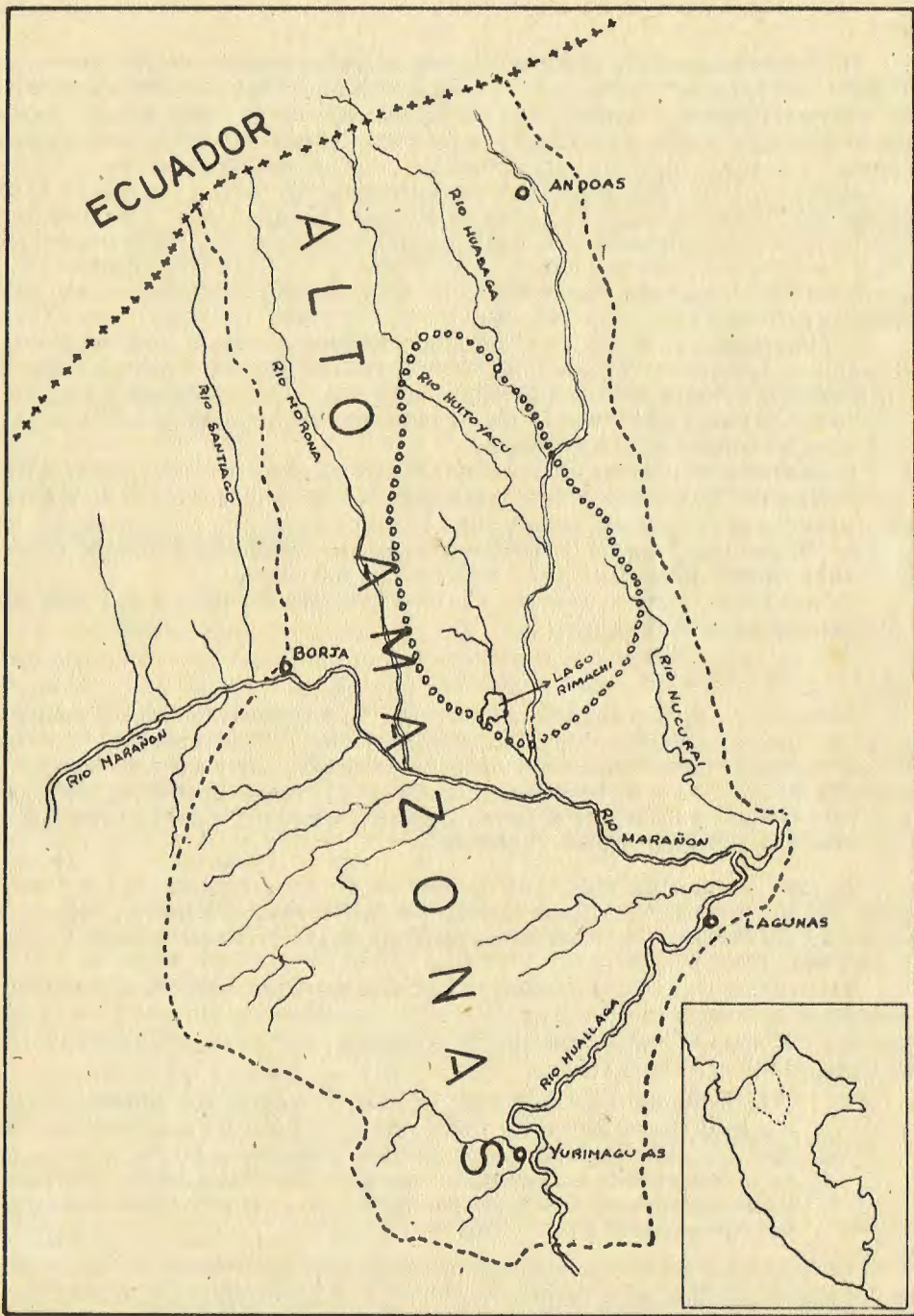
Ciertamente que el "Boom del Caucho" y la guerra comenzada a finales de los años treinta entre Perú y Ecuador, causaron notables cambios en la vida de todos los grupos indígenas del Pastaza superior, pero la falta de información sobre los Muratos no permite tener un avance apreciable en la reconstrucción de su historia.

Sabemos que durante el mencionado "boom" del caucho (finales del '800 y primeros decenios del '900) la búsqueda de personal indígena empleado para la extracción del precioso material, tuvo todas las características de una verdadera cacería de indios, los que venían reducidos a condiciones de trabajo inhumanas y para los cuales la única salvación era la de abandonar sus propios territorios y adentrarse en terrenos de más difícil acceso.²

Actualmente, las comunidades de los Muratos están dispuestas a lo largo del Medio y Bajo Huitoyacu, a lo largo del Chapuri, el Chuinda, el Pirumba, el Manchari, en la zona circundante al lago Rimachi y por último al este del Pastaza en el Alto Nucuray.

1 "(...) en el curso superior del Huasaga (los Muratos) fueron expulsados por los Jíbaros-Achual." (Tessman, 1930: 280).

2 Sería muy largo profundizar en las descripciones particulares del periodo del caucho. Los testimonios dejados por Hardenburg (1912) y Valcárcel (1915) representan textos indicativos respecto a los genocidios conducidos entre los grupos étnicos amazónicos, cfr. también en la obra de San Román (1975: 123-166).



ooooo ACTUAL TERRITORIO DE LOS MURATO

Por lo que respecta a la demografía, sabemos que el pueblo de "Nuestra Señora de los Dolores de Muratos", fundada en 1755 por misioneros jesuitas, contaba con cerca de 800 indígenas (Chantre y Herrera, 1901: 582) que ciertamente no representaban la totalidad del grupo. En el siguiente período y durante todo el siglo XIX, no se tiene ninguna información de relieve, pero con toda probabilidad, el grupo era más numeroso.

Hassel, en 1905 habla de 5,000 Muratos (Hassel, 1905: 652) y Tessman en 1930 sostiene que existen cerca de un millar de Muratos (Tessman, 1930: 280); podemos considerar que el número decreció constantemente en los inicios del '900 hasta nuestros días, a consecuencia de diversas causas, como epidemias, constantes enfrentamientos con el grupo Achuar y creciente avance del frente de "civilización" con repercusiones altamente destructivas.

Las investigaciones efectuadas en los últimos tiempos, concuerdan sustancialmente: el Instituto Lingüístico de Verano (Cox, 1957: 129) habla de 2,000 Candoshi, o sea los grupos de Muratos y Shapras considerados juntamente, o de un número aproximado entre 2,000 y 4,000 (Tuggy; 1966:5). Las fuentes oficiales (Chirif y Mora, 1977: 102) indican una cifra cercana a las 2,000 personas.

En el verano de 1978, un estudio realizado personalmente, dio como resultado un total de cerca de 250 personas en tres comunidades Murato ubicadas en el río Huitoyacu. Según recientes investigaciones, la comunidad Murato sobre el Alto Nucuray alcanza un total de 150 personas. Tenemos también las comunidades ubicadas en el Rimachi, Chapúri, Chuinda, Pirumba y Manchari que no superarían las 800 personas.

En conclusión, se puede decir que actualmente el grupo Murato está integrado por 1,200 personas aproximadamente.

1. Clasificación Lingüística

Aún no se ha logrado un pleno acuerdo entre los lingüistas respecto a la familia a la cual pertenecen los Muratos. Sobre la base de los estudios realizados por el I.L.V. en los últimos decenios y de la clasificación adoptada por Joseph Greenberg (cfr. Steward y Faron, 1959: 22-23), se ha determinado a catalogar a la lengua Candoshi, lengua hablada por los Muratos y Shapra, en la familia lingüística Jíbara (o Jívara) perteneciente al *Stock* Andino y al *Phylum* Andino-Ecuatorial.

La familia lingüística *Jíbara* esta conformada por dos subfamilias: la sub-familia *Jíbara* a la que pertenece las lenguas habladas por los Huambisas, Aguarunas, Achuales y Jíbaros del río Corrientes; y la sub-familia *Candoa*, a la que pertenece la lengua Cadoshi (Shell y Wise, 1971: 14).

Tal hipótesis no ha sido formulada en base a las semejanzas lingüísticas, porque evidentemente no existen (Shell y Wise, 1971: 21), sino sobre una similitud genética que abarcaría la lengua Candoshi y Aguaruna. No sabemos si tal similitud está demostrada ampliamente. Queda el hecho que:

"Los hablantes del Achual también pueden conversar con bastante libertad con los del jíbaro del río Corrientes, pero los dos grupos son sociológicamente distintos. Entre los hablantes del aguaruna o huambisa y los del achual o jíbaro, la comprensión es ligeramente restringida. En cambio, entre los hablantes de un miembro de la sub-familia jíbara y los de la sub-familia candoa no hay comprensión" (Shell y Wise, 1971:22).

Las clasificaciones adoptadas anteriormente, pueden ser divididas sustancialmente en dos grupos: aquellas que incluyen a los Muratos (o los Candoshi) en la familia lingüística *Zapara*, sub-familia *Andoa*, y aquellas que los incluyen en la familia lingüística *Jívara*. En el Apéndice II, incluyo un cuadro sinóptico, con las opiniones de algunos autores de trabajos no sólo de carácter lingüístico.

Por el estudio de Mason (1950), se puede notar que la clasificación de los Muratos (familia Zapara, sub-familia Andoa), se basa sin duda alguna en las fuentes jesuitas del siglo XVII, las cuales ubican constantemente a los Muratos como un sub-grupo de los Andoas. Esto puede ser en general para todos aquellos que adoptan o han adoptado este tipo de clasificación. Pero:

"La lengua Candoshi no es igual a la Andoa, la única lengua clasificada en la familia Zapara con la que nos encontramos en grado de poder hacer una comparación" (Cox, 1957: 129).

Los estudios efectuados por el I.L.V., aunque en su mayor parte en las comunidades Shapra, afirman con fundamento, que la lengua Murato es sólo ligeramente diferente a la lengua Shapra y que son mutuamente entendibles, a diferencia del resto, estos dos grupos presentan una casi completa homogeneidad cultural.

Incidentalmente, los Shapras (o Chapras, Zapas, Ifurus) están considerados en la mayoría de estudios como miembros del grupo Roamaina (Steward y Metraux, 1948: 631), seguramente siempre sobre la base de fuentes jesuitas (por ejemplo Figuerós, 1904: 136), este hecho complica notablemente el problema del vínculo entre los Muratos y Shapras, desde el punto de vista histórico, que trataré de aclarar en los siguientes puntos.

2: RECONSTRUCCION HISTORICA

2.1 Antecedentes Históricos: Los Maynas

Los Muratos tuvieron un contacto tardío con los españoles y misioneros en comparación con los demás grupos que ocupaban los territorios de la actual provincia del Alto Amazonas. La penetración en esta zona fue bastante lenta a causa, entre otras, de la gran dificultad que representaba la foresta amazónica y la navegación de los ríos como el Morona y el Pastaza, con los medios que se contaban en aquella época³.

El grupo étnico de los Maynas fue el primero en entrar en contacto con el frente de expansión español que venía desde el sur del río Marañón, como evidencia tenemos que fue del grupo de los Maynas, del que tomó el nombre la celebre misión de los padres jesuitas, desde 1638 a 1768, (uno de los acontecimientos más significativos dentro de la colonización de la Amazonía)⁴.

En 1538, recibimos, probablemente por primera vez, noticias de la *nación*⁵ de los Maynas, gracias a la expedición al mando del Capitán Alonso de Mercadillo. El territorio que ocupaban los Maynas en ese entonces, era según nos refiere Jiménez de la Espada:

³ Hasta la segunda mitad del 1700 no se hace ninguna mención al nombre Murato. Exceptuando la relación escrita por el padre jesuita Andrés de Zárate, el 28 de agosto de 1739 (en Figueroa, 1904: 341-407) donde el nombre de los Murato aparece ligado al de los Abijiras con relación al asesinato del padre Pedro Suárez ocurrida en el año 1677 (Figueroa, 1904: 350).

⁴ No es posible en este breve artículo detallar informaciones acerca de la Misión de Maynas. Sobre el particular se puede consultar las obras de Astain (1902-1925), Chantre y Herrera (1901), Figueroa (1904) y Jouanen (1941-1943). Los límites de la Misión variaron frecuentemente y no fueron definidos con cuidado; el territorio central lo formaban los ríos Morona, Pastaza y Alto Marañón. En la época de la expulsión de los jesuitas (1768) las villas fundadas por éstos, ascendían a un total de 14.834 indígenas (Jouanen, 1943: 537).

Tanto por la duración de la presencia jesuita y por los resultados por ellos obtenidos, se puede considerar que fueron la más profunda y fuerte intervención misional en el área amazónica.

⁵ "Cuando la diversificación era muy notable, los misioneros denominaron 'naciones' a esos grupos, ya que no les faltaba ningún requisito para ello: tenían territorio propio, idioma distinto, costumbres y tradiciones específicas, principio de autoridad encarnada en el curaca o brujo. A los grupos integrantes de una nación los llamaban 'parcialidades'" (Villarejo, 1959: 120).

"al Este hasta los ríos Nucuray y Chambira; al Oeste hasta el Morona y el Pongo de Manseriche; al Sur sobre el Marañón hasta la boca del Huallaga y Cahuapana, y al Norte hasta el Pastaza y las grandes lagunas de Rimachuma y Huasaga". (a895: 211)

Las primeras noticias históricamente fundamentadas sobre los Maynas, se relacionan con la expedición de Juan de Salinas Loyola, iniciada en Julio de 1557 partiendo de Loxa⁶. Juan de Salinas baja a través del río Marañón, fundando cuatro villas a lo largo del camino (Jiménez de la Espada, 1965: 197-205). Atravesando el Pongo de Manseriche, a cerca de 25 leguas al Este de éste:

"(...) arribó a una provincia que se dice de los Maynas, gente bastante hídica y muy accequible a diferencia de aquella ordinaria de las Indias". (Jiménez de la Espada, 1965: 201)

Los Maynas, a pesar de ser vistos como "muy tratables y de buena índole", por aquellos que tuvieron el primer contacto con ellos, fueron vistos con desprecio por los colonizadores españoles.

En 1615 atacaron las villas de Santiago de las Montañas y Nieva (fundadas por Juan de Salinas durante su expedición), causando algunas muertes y provocando una casi inmediata represalia de parte de los españoles.

Recibiendo la noticia de estos acontecimientos y mostrando interés, el 17 de septiembre de 1618, Don Diego Vaca de Vega obtiene del Virrey del Perú el título de Gobernador de Maynas, partiendo inmediatamente de Santiago de las Montañas con 68 hombres para "pacificar" a los revoltosos (Jiménez de la Espada, 1965: 242-247).

El 8 de diciembre de 1619, Don Diego fundó San Francisco de Borja: en seguida capital de la provincia y, por algún tiempo sede principal de la Misión de los padres jesuitas. Según el censo efectuado después de la fundación de dicha ciudad, indicaba que habían 700 tributarios ya empleados por los españoles en labores agrícolas y al servicio particular de éstos.

El trato cruel y los frecuentes "castigos" de que eran objeto los Maynas, provocó en febrero de 1635 un levantamiento general por parte de los Maynas, causando la muerte de 34 españoles⁷. Esta sublevación, como en muchos otros casos, causa derramamientos de sangre con tanta dificultad que, según las crónicas de la época, el "castigo" de los Maynas duró por muchos años, utilizando medios extremadamente crueles y sanguinarios⁸.

En 1638, tres años después del levantamiento, el número de nativos se reduce a 400, vale decir un grupo menor de 2,000 personas; en 1661, son cerca de 200; y en 1735 solamente 70. La disminución constante de la población se debe a las fugas de los nativos hacia zonas aún entonces inaccesibles a los españoles, a los "castigos", al trabajo forzado y, en manera determinante a las epidemias de enfermedades infecciosas (viruela, varicela etc.) que fueron introducidas por los españoles y contra las cuales, los diversos grupos étnicos de la amazonía, no conocían remedio alguno:

"De sólo viruela, en 1666, perecieron cerca de 80,000 indios. En 1681, según testimonio del P. Juan Lorenzo Lucero, Superior de las Misiones, el nú-

⁶ Fundada en 1546 por Alonso de Mercadillo.

⁷ Por el levantamiento de los Maynas cfr. Figueroa (1904:4), Chantre y Herrera (1901: 29-131).

⁸ Cfr. por ejemplo la carta del padre jesuita Lucas de la Cueva fechada el 16 de abril de 1638 (Maroni, XXVIII, 1890: 385).

mero de las víctimas ascendió a 60,000. Pero la más desastrosa de las epidemias se registró en 1749, en la que la mortandad alcanzó tales proporciones que desaparecieron naciones enteras. Se repitió esta calamidad en 1756 y 1762 (...)" (Jouanen, 1943: 537).⁹

Los acontecimientos hasta aquí descritos forman parte de una secuencia típica aplicable a muchos otros grupos étnicos durante sus primeros contactos con el hombre blanco.

La sublevación de los Maynas, por ejemplo puede considerarse similar a aquella que en 1599, lleva a los Jívaros a rebelarse, concluyéndose con la destrucción de Logroño¹⁰ y la masacre de todos los españoles que allí se encontraban. Las causas son las mismas durante toda la época de la conquista y de la penetración española en la Amazonía, provocando a muchas de las poblaciones indígenas a levantarse violentamente más de una vez en contra de los blancos, ya sean soldados, misioneros o encomenderos, sin ser necesariamente estos levantamientos revoluciones propiamente dichas¹¹. Desde este punto de vista, los Maynas pueden ser considerados como un ejemplo histórico determinante.

Además, algunos autores¹² han llegado a considerar a los Maynas como aquellos de los que "desciende" el grupo étnico de los Muratos. La hipótesis, ya que no cuenta con suficientes fundamentos, no debe tomarse desde el punto de vista histórico, aunque permanece el hecho de que los Maynas y los Muratos ocupaban un terreno común o por lo menos vecino.

No sabemos si los Muratos entraron en contacto con los españoles a fines de este período o si tal vez eran llamados por otro nombre, ya que los misioneros llamaban de diversa manera a un mismo grupo. Más allá de los problemas históricos de pertenencia a uno u otro grupo, problemas que tal vez no podrán resolverse, existe la evidencia de un antecedente histórico entre los Maynas y los Muratos, sin lugar a dudas vecinos.

La condición en que se encontraban estos grupos indígenas durante este primer período de enfrentamiento con la penetración española y misionera, fue idéntica: una situación de desequilibrio y de cambios radicales muchas veces fatales para la supervivencia del grupo mismo.

2.2 Siglo XVIII

Las primeras noticias fidedignas de los Muratos, las encontramos en la segunda mitad del siglo XVIII, de los jesuitas de la Misión de Maynas:

"(...) la fundación de una nueva villa, en 1755 en la zona del río Pastaza. Fueron sus habitantes los Muratos (sic) rama o parcialidad de la nación Andoa, cuya lengua era hablada sin diferencia en esencia y en el modo. Años anteriores se llevaron a cabo varios tentativos para la conquista de este grupo; pero existía siempre muchas dificultades e inconvenientes que no se pudo obtener nada con los Muratos; hasta que después de adentrarse varias veces en su terri-

⁹ Se deben considerar estas cifras con más acierto que aquellas reales: se puede afirmar que todos los grupos étnicos que tuvieron contacto con los blancos en este periodo, sufrieron una fuerte caída demográfica, que determinó en muchos casos la extinción de los grupos mismos.

¹⁰ Logroño de los Caballeros fue fundada por Juan de Salinas en 1564. Por las causas y aspectos de la sublevación de los Jívaros cfr. Velasco (tomo III, 1842: 152-157).

¹¹ Los Cocamas se rebelaron en 1667 (Maroni, XXIX, 1890: 104) y sólo dos años después se logró apaciguar la revolución, gracias a las acciones de las expediciones. Los Abijíras Chantre y Herrera 1901: 240-241) se sublevaron en 1668; los Piro y los Cuníbos en 1695 destruyeron todas las misiones que los jesuitas habían fundado (Maroni, XXXIII, 1892: 49-50). Los ejemplos son múltiples.

¹² Me refiero a Tessman particularmente (1930:280) y a aquellos que aceptan su tesis como Espinoza (1955:567-568) y a Villarejo (1959:170).

torio el padre Andrés Camacho los conquistó con dulzura, libertad y paciencia". (Chantre y Herrera, 1901: 477)

Los Muratos con los que los jesuitas habían logrado entrar en contacto, se ubican a lo largo del río Huasaga¹³, y es sobre este río que originalmente se establece la *reducción*, nombre comúnmente usado para determinar las villas en las que los nativos se encontraban bajo el control de los misioneros a fin de cristianizarlos y "civilizarlos". Esta reducción se hallaba a cerca de 15 días de viaje en canoa desde la confluencia con el río Pastaza:

"En un segundo viaje (del P. Camacho) se formalizó más y más la nueva reducción, y los indios empezaron a fabricar sus casas y a labrar sus sementeras (...). El camino, subiendo por el Huasaga, era largo y pesado pero pronto los indios descubrieron otro por tierra desde el Pastaza al Huasaga, en que se podía ir de un punto a otro en tres días, y en 1761 se descubrió otro en que bastaba un día" (Jouanen, 1943: 533).

A pesar de sufrir una epidemia, los Muratos no abandonaron la villa que, según estimaciones del P. Camacho llegó rápidamente a los 500 habitantes (Jouanen, 1943: 533).

Posteriormente, después de algunos incidentes ocurridos con los Andoas y temiendo una represalia, los Muratos migraron a cuatro días de distancia (en dirección del Pastaza) del asentamiento original y el P. Camacho:

"(...) los dejó donde estaban y puso a la nueva villa bajo la protección de María Santísima, llamándolo Nuestra Señora de los Dolores de Muratas". (Jouanen, 1943: 533)

En 1767, gracias a los continuos esfuerzos del P. Camacho, se unieron a los Muratos de *Nuestra Señora* 130 Jívaros, provenientes probablemente de los grupos que vivían a lo largo del Alto Huasaga o entre el Morona y el Pastaza (Chantre y Herrera, 1901: 547-577).

La única descripción, si se puede decir así, referente a los Muratos durante este período es la del padre jesuita Coleti, que los define como una: "(...) nación dócil y quieta a pesar de estar siempre en lucha con los Jívaros." (Coleti, 1771:38)¹⁴.

Francisco de Requena, en 1779 nombrado Gobernador y Primer Comisario de Maynas, menciona la aún en ese entonces existencia de la *reducción* de los Muratos, mas la ubica en las cercanías del río Morona (cfr. Requena, 1945).

Pero a partir de este momento desaparece de la historia *Nuestra Señora*, la que probablemente habría corrido la misma suerte de muchas villas en la época posterior a la expulsión de los jesuitas del territorio de Maynas¹⁵.

2.3 Siglo XIX

A través del siglo XIX, los Muratos están considerados como una población feroz y sanguinaria, extendiéndose sus correrías a lo largo del río Pastaza hasta el Marañón, amenazando continuamente villas y a todo el que intentara aventurarse en estos territorios. A propósito de los Muratos Markam observa:

13 "Una *parcialidad* de la *nación* Andoa, llamada de los Muratas vivía dispersa en las orillas del río Huasaga." (Jouanen 1943: 531).

14 Coleti informa que la *reducción* de los Muratos fue fundada en 1757.

15 El período posterior a la expulsión de los misioneros jesuitas significó la decadencia de la Misión de Maynas. La participación de los misioneros decae prácticamente y el número de indígenas que vivían en las *reducciones* originalmente fundadas por los jesuitas desciende a 9.163 en 1769 (Grohs, 1974:35) en 1798 baja a 4.455; y en 1806 el número global alcanza a 3.329 indígenas.

“Ultimamente han sido la fuente de muchos problemas, y en septiembre de 1856 saquearon y quemaron las villas de Santander y Andoas. No combaten con armas y flechas, sino con lanzas de fierro y algunos fusiles obtenidos del Ecuador”. (Markam, 1859: 174)

La preocupación de las autoridades gubernativas fue constante a causa de las invasiones indígenas. En relación a este hecho, cito una carta dirigida al Sub-Prefecto de Maynas, fechada el 14 de septiembre de 1832, Santa Cruz:

“El curaca de los Andoas ha venido personalmente con la finalidad de pedir ayuda a este gobierno, para ahuyentar a los infieles Muratos que amenazaban incesantemente, haciéndome también referencia el mencionado curaca que corren el mismo peligro que los habitantes de las villas vecinas a los Andoas, y que los infieles han llegado a matar a más de cuatro indios cristianos.” (Larrabure y Correa, tomo IX, 1907: 310)

Una carta dirigida siempre al Sub-Prefecto de Maynas, fechada el 8 de noviembre de 1843, expone los sucesos que llevaron a la destrucción la villa de Santa Teresa y afirma que:

“Los infieles fueron guiados por cinco curacas de las tres naciones, Huambisas, Aguarunas y Muratos, ya que éstas (naciones) tienen la intención de volver a destruir las villas cristianas (...).” (Larrabure y Correa, tomo IX, 1907: 367)

Si exceptuamos estas informaciones extremadamente fragmentarias, la única descripción de los Muratos en ese período, y tal vez la primera, se la debemos al misionero franciscano Guisepe Castrucci.

El 19 de diciembre de 1850 partió de Andoas con nueve indios, bajando a lo largo de todo el río Pastaza, dando cuenta de la existencia de una villa de los “Morrati” cerca del Huasaga, llegando finalmente a una villa de los “Morrati” cerca de la laguna de Rimachi. Transcribo íntegramente su descripción:

“Cada villa tiene su curaca, elegido por mayoría de votos (...) entre los más violentos y decididos. Sus cabañas tienen un techo de ramas de palmera sujetas de diez a doce pilotes a manera de columnas puestas sobre el terreno no tienen paredes a los lados; (...). Sus techos son de madera entretejida sostenidos por amarres asegurados al suelo, y alzadas sobre la tierra a un máximo de dos pies de altura, es de corteza de árboles, cerca al lecho dejan ardiendo el fuego durante la noche. Los hombres se ocupan de la caza, la pesca y la agricultura actividad que comparten las mujeres, siendo de éstas exclusivamente el tejido de tela de algodón o de chambira y de la elaboración del masato, bebida a base de fermentación de raíces, especialmente de la yuca, que a ellos les sirve como vino. Su vestimenta es un pequeño cinturón o mandil que apenas les llega al fémur, y los hombres a veces usan unas camisas sin mangas; ambos sexos se adornan con collares de dientes de mono, cococrilos y tigres y usan sobre la cabeza una cinta a manera de corona; aquí los hombres y mujeres llevan cabelleras largas. (...) A la muerte de alguno, se reúnen en torno todos los parientes y amigos, lavan el cadáver y lo pintan con mucho cuidado, después lo entierran en su misma habitación llorando y gritando. Tienen cierta idea de la inmortalidad del alma y de la existencia de un ser supremo. Esta raza es guerrera y muy sanguinaria; y usan lanzas de punta de fierro o de chonta, y además escudos de madera. Para la caza usan cerbatanas y flechas de caña (...).” (Castrucci, 1859: 60-61)

Como se puede apreciar se trata de una descripción bastante genérica que podría tomarse para cualquier otro grupo, pero por esa época no existen otras descripciones que se refieran a los Muratos.

2.4 Siglo XX

Las informaciones relacionadas con este grupo en los primeros años del 900' son muy vagas careciendo de relevancia. Así es que en 1905 Hassel los presenta:

"Tribu de cerca de cinco mil almas que viven a orillas del río Pastaza. Contrarios a los blancos, conservan tradiciones y leyendas de su pasado; emplean como armas lanzas y cerbatanas con flechas envenenadas. Las mujeres usan la cushma, y los hombres también aunque más corta. Tienen grandes chacras, buenas casas, construyen canoas y lavan oro, su lengua es semejante a la Aguaruna (...)." (Hassel, 1905:652 - 653)

Análoga a la anterior por su carácter superficial, es esta descripción de la misma época:

"Muratos, Indios del Morona y Pastaza cuyas invasiones son frecuentes en el Alto Napo y Marañón para destruir villas indefensas y raptar a mujeres y niños. Son trabajadores, dóciles y hospitalarios. (...) Lavan oro. Las mujeres usan una cushma más larga que aquella de los hombres. Hablan el Aguaruna." (Stiglich, 1908: 420)

Debe notarse que sólo a partir de estos años, los Muratos comienzan a vincularse con los Shapras:

"Chapras. Tribu de Jívaros del Morona, muy numerosos en las cercanías de la quebrada de Tacsiachiguasia. Son enemigos irreconciliables de los Muratos. No estan acostumbrados a guiar canoas y son exclusivamente indios de foresta." (Stiglich, 1908: 414-415)

El misionero Agustino Martínez (1909), también hace referencia a los Shapras como enemigos mortales de los Muratos y que no tienen mucha habilidad en la construcción de canoas ni en el manejo de las mismas. Martínez cita la opinión del padre Calle agustino también, en la que se menciona que los Shapras pertenecen a la familia Jívara siendo descendientes de los Muratos (1909: 126).

He podido constatar que antes del siglo XX, el nombre de los Shapras no aparece nunca relacionado con el de los Muratos, tampoco para hacer mención de la gran enemistad que había entre ellos.

En cambio es muy difícil poder establecer si los Shapras de los que se habla en los comienzos del presente siglo, sean los Chapas (o Zapas) que en 1700 los jesuitas consideraban como una parte de los Roamaínas (cfr. ad es. Maroni, XXVIII, 1890: 443), o si deben ser considerados como una ulterior diferenciación en el seno del grupo Murato a la que se le ha dado el nombre de Shapra.

Por el mismo período tenemos esta última descripción de los Muratos escrita por Fuentes:

"Los Muratos habitan en lugares próximos al Pastaza. Son hombres altos, bien formados, de 1.70 a 2 metros de estatura. Tienen un caracter independiente y son corteses, hospitalarios y valientes" (Fuentes, 1908: 243)

La primera referencia a los Candoshi la tenemos en un texto del 1895:

"Las tribus que habitan el Upano (Jívaros), en el área al sur de Macas, son las más numerosas y fuertes (...).

Estas han sembrado el terror entre las tribus adyacentes: los Chiguandos, los Chirapas, los Pincos, Los Achuales, los Canduashis, los Patucas y los Guam-bisas." (Vacas Galindo, 1895: 163)

El término aparece frecuentemente en los comienzos de nuestro siglo, pero no se llega a comprender si se trata de los Muratos, los Shapras u otro grupo. Documentos de Farabee y de Grubb, reportan lo siguiente:

"Stock Jívaro. Este grupo de indios comúnmente conocido como Jívaro ocupa un extenso territorio sobre la parte oriental de los Andes en Ecuador entre los ríos Chinchipe, Alto Marañón y Pastaza. Un pequeño territorio entre el Morona y el Bajo Pastaza es habitado por los Muratos. Hay nueve tribus que hablan dialectos de la lengua Jívara, y que tienen culturas semejantes: Huambisa, Tamora, Cuanduasi, Ashira, Andoa, Copotaza, Arapeca, Chargaime y Upano." (Farabee, 1922: 115)

"Los Muratos y los Machine están establecidos al Sur de los Achuales entre el Pastaza y el Morona, sobre los ríos que desembocan al lago Rimachiuna y sobre el Huitoyacu, Chimara y Manchari, afluentes derechos del Pastaza. Estas dos tribus juntas llegan a cerca de 400 personas. (...)

En la región del Morona incluimos el más importante grupo de los Chirapa entre el Palora y el Mjazal. Al sur de éstos encontramos un pequeño número de grupos sobre los afluentes que frecuentemente llevan sus nombres: los Chihuando, Cherembo al este de Macas; los Mangosisa, Kangaima, Kandoashi, juntos con tres sub-tribus de los Muratos y los Machine." (Grubb, 1927: 78)

A pesar de las imprecisiones y el carácter general de estos dos estudios, se puede establecer al momento una cercanía, por lo menos geográfica, entre los Muratos y los Candoshi; esta semejanza no puede ser ciertamente histórica, dado que en el período histórico anterior, los Candoshi no son nombrados. Sin embargo he mencionado Muratos y Candoshi, para resaltar el hecho que hasta el momento se consideran como dos grupos distintos aunque probablemente no diferentes; en los períodos precedentes, no se ha usado el término Candoshi para denominar a los Muratos o a los Shapras.

No obstante, del estudio de Tessman (1930) obtenemos la primera unificación de los Muratos y Shapras bajo el nombre de *Kandoschi*:

"Los Kandoschi se dividen en dos sub-grupos (tribus), los Muratos y los Shapras; según informaciones de los Shapras las dos tribus en su conjunto se denominan Kandoasi. Análogamente los Jívaros le llaman Kanduaši. Según una información de los Muratos, serían esos los Kandoasi propiamente dichos, mientras que los Shapras se llaman Kamuširo; es muy probable que con este nombre se indique a los Jívaros Achuala, ya que estos habitan a lo largo del Huasaga (afluente derecho del Pastaza). De todas formas también yo considero que los Muratos sean los verdaderos representantes de la tribu, y que los Shapras, que en cambio son la minoría, sean probablemente una rama relativamente joven." (Tessman, 1930: 280)

Tessman indica los motivos que lo impulsaron a considerar a los Muratos y Shapras como partes integrantes de un sólo grupo étnico:

"Tuve la oportunidad de conocer a los Shapras en el Morona y después en el Marañón en San Isidro, más tarde por dos oportunidades contacté varios Muratos, entre los cuales algunos del Copalyacu. A través de sus informaciones he podido controlar las noticias que me dieron los brujos (chamanes) de los

Shapras, coincidiendo éstas con aquellas a excepción de algunos detalles, considero suficientemente acertada la presente sinopsis cultural". (1930: 293)

La "sinopsis cultural" propuesta por Tessman, se basa en pruebas decididamente insuficientes y sobre información poco profunda; en cambio es importante resaltar el hecho de que los Muratos y Shapras estaban indicados con el nombre de Kandulasi del grupo Jívoro.

Es indudable que los Muratos y los Shapras tienen una cultura y una lengua semejante, todavía la sobreposición del nombre Candoshi a los nombres de los dos grupos no ha contribuido a esclarecer la mutua afinidad, por el contrario ha complicado el entendimiento de muchos problemas.

La clasificación de Tessman es acertada y aún hoy se continúa hablando de los Muratos como una sub-tribu (grupo) o una sub-familia de los Candoshi. Frecuentemente en cambio, se habla de los Candoshi sin especificar a cual de los dos grupos se refiere, por ejemplo:

"(...) Evidentemente a consecuencia de estos contactos con los blancos se produjo una gran epidemia cerca del año 1940, durante la cual murieron centenares de Candoshi, restando una población de alrededor mil personas." (Loos et al., s.d.: 29)

La descripción dejada por Tessman (1930: 280-298) de los Candoshi representa la única descripción histórica suficientemente detallada con referencia a los Muratos; confusa y no sistemática es la parte en la que vienen descritos los aspectos inherentes a la vida de los Candoshi, como usos, tradiciones, aspectos de la organización social, etc. (1930: 288-293). Debe tenerse en consideración que Tessman basó sus informaciones en datos obtenidos de algunos informantes presumiblemente "civilizados" con los que tuvo contactos esporádicos, ya que él mismo probablemente nunca puso pie en un pueblo Murato.

Como conclusión general Tessman dice que: "(...) el carácter de los Candoshi se asemeja al de los Jívoros." (1930: 293).

Los padres misioneros pasionistas nos dan datos recientes de este grupo; pero también en este caso se trata de información superficial.

De un documento de 1943 tenemos lo siguiente: según las informaciones de un misionero que viajaba a través del río Murucay, debe haber ocurrido un fuerte enfrentamiento entre los miembros de una misma etnia Murato, entre los que vivían a lo largo del Nucuray y aquellos que vivían en las cercanías del Pastaza (Misioneros Pasionistas 1943: 203-204).

El asentamiento de los Muratos en dos ríos diferentes es visto por el mismo misionero como consecuencia de tales conflictos:

"La tribu de los Muratos se había dividido, pero no amistosamente (...) llegando a usar las armas. Al dividirse una parte; la mayoría, se dirigió hacia el gran río Pastaza, mientras que la otra se dirigió al Nucuray, estableciéndose sobre ambos lados del mencionado río." (Misioneros Pasionistas, 1943: 203)

Sin embargo, el autor no nos da informaciones acerca de la ubicación de tales grupos antes de esta división.

De las informaciones de los misioneros podemos determinar que en toda la primera mitad del siglo XX los Muratos tuvieron largos y continuos enfrentamientos con grupos limítrofes, y en algunos casos con las fuerzas militares gubernativas. En 1931, las fuerzas militares tuvieron que intervenir debido a los numerosos enfrentamientos de los Muratos contra los indios cristianizados:

"Los Muratos (...) establecieron posiciones avanzadas en los puntos más estratégicos para responder a los que iban a atacarlos. Así hicieron y bastaron tan sólo tres infieles para vencer una expedición compuesta por doce guardias y varios indios cristianizados." (Misioneros Pasionistas, 1943:333)

El terror que sembraba este grupo entre los indios cristianos y los mestizos era tal, que ninguno osaba navegar por el Pastaza:

"Era tal el pánico que producían entre los cristianos del Pastaza la retirada de los guardias y la muerte de una de estas, que nadie osaba a viajar por aquellos lugares porque temían que si los Muratos los veían, los habrían matado sin piedad." (Misiones Pasionistas, 1943: 333)

Estas pocas anotaciones confirmaban que los Muratos, han tenido hasta hace poco contactos esporádicos con la sociedad externa, conservando en parte su identidad étnica.

Esto se puede apreciar en un texto relativamente reciente del padre pasionista Martín Corera:

"Una de las tribus que hasta ahora ha mantenido una actitud de oposición y resistencia a la influencia de la civilización, que con mayor violencia ha venido hostilizando a los cristianos, que se conserva en el mayor aislamiento y en el más absoluto estado de salvajismo, es la tribu de los Muratos." (1959:467)

CONCLUSIONES

En primer lugar se puede observar que los Muratos, han permanecido en una condición de relativo aislamiento prácticamente hasta hace pocos decenios, manteniendo una gran resistencia en los enfrentamientos con la gente blanca y sus tentativas de penetración.

Desde el período posterior de las "reducciones" de *Nuestra Señora de los Dolores de Muratos* y durante todo el siglo XIX los grupos de los Muratos constituyeron el más grande núcleo de resistencia indígena en los territorios alrededor del Medio y Bajo Pastaza y sus afluentes.

Si se considera las descripciones tanto generales como individuales con relación a los Muratos durante el , se puede apreciar que la mayor parte de los contactos con los blancos son de naturaleza hostil y conflictiva. La falta de información sobre el grupo se puede tomar como el síntoma más evidente.

En los inicios de 1900 se logra tener mayor información, aunque éstas se refieren principalmente a aspectos del comercio e intercambio de productos en pequeña escala. Con la creación de escuelas bilingües y la mayor participación de los misioneros y con actividades frecuentes de comercio y la continua intervención de los *régatones*, estas informaciones han logrado cierta estabilidad.

Me parece que es evidente que la diversificación de informes acerca de este grupo, desde "una raza guerrera y sanguinaria" (como los describe Castrucci) a indígenas "amables y hospitalarios", depende del tipo de contacto que éstos tuvieron con el frente de avanzada "civilizador". Este es una historia común en todos los grupos étnicos de la amazonía: cualquier oposición y defensa, porque muchas veces, si no siempre, se trata de una defensa frente a los invasores se les toma inmediatamente como salvajes y bárbaros sanguinarios, a los que es mejor eliminar sin escrúpulos en nombre del progreso y de la civilización. Acciones que en el 1800 daban buenos resultados, hoy en día sin lugar a dudas van perdiendo su efectividad.

Espero haber despejado algunos aspectos en el problema de la relación entre los Muratos y los Shapras. Esta relación se inicia históricamente entre fines del 1800 y los

inicios del 1900, sin que se pueda determinar claramente los orígenes del grupo Shapra.

Creo que el término Candoshi tiene que ser usado para indicar a los "Muratos", este último, un nombre de origen probablemente externo al grupo étnico, ya que los integrantes de este grupo que viven a lo largo de los ríos Chapuri, Chuinda, Huitoyacu y Manchari se autodenominan Candoshi. Desde el punto de vista histórico, no estimo conveniente la unificación de los Muratos y Shapras como 'sub-grupos' Candoshi. Resultaría más simple y efectivo mantener sólo para los Muratos el nombre Candoshi, evitando de esta manera confusiones inútiles.

Para concluir, un aspecto que considero oportuno de nombre a pesar de no haber sido posible tratar en este pequeño artículo, es el de la relación que existe entre el grupo étnico de Muratos y el de los Jívaros.

Se puede afirmar que se trataba y se trata de una relación conflictiva y de hostilidad recíproca, lo que no ha impedido una cierta influencia, que a primera vista puede deducirse ha producido el grupo de los Jívaros sobre el de los Muratos.

Sobre la diferencia entre la lengua hablada por los Muratos y Shapras y aquella hablada por el grupo Jívoro no existen dudas; aún existen afinidades culturales que tienen un carácter de coincidencias extremadamente interesantes y significativas. Muchos elementos comunes a ambos grupos, indican una estrecha relación, originaria o adquirida: eso queda todavía para demostrarse, entre los Jívaros en general y los Muratos.

APENDICE I

Localización geográfica de los Muratos según algunos Autores

AUTOR	AÑO	LOCALIZACION GEOGRAFICA
Chantre y Herrera	1955	Alto Huasaga
Coleti	1771	Pastaza, Morona, orígenes del Huasaga
Castrucci	1854	Cercanías del Huasaga
Lucioli (Colini)	1883	Desembocadura del Pastaza y lagos vecinos
Brinton	1891	Pastaza
Hassel	1905	Pastaza
Stiglich	1908	Morona y Pastaza
Martínez	1909	Pastaza
Farabee	1922	Entre el Morona y el Bajo Pastaza
Tessman	1930	Medio y Bajo Pastaza, Morona, Huitoyacu
Steward and Metraux	1948	Pastaza y Morona
Villarejo	1959	Pastaza, Morona, Nucuray

Tuggy	1966	Zona comprendida entre el Marañón (S), Morona (O), frontera con el Ecuador (N), o Chambira (E)
Varese	1972	Alto Pastaza y Morona
Harner	1973	Entre el Pastaza y Morona
Uriarte	1976	Nucuray, Alto Pavayacu, Pastaza
Chirif y Mora	1977	Bajo Pastaza y Afluentes

APENDICE II

Clasificación Lingüística de los Muratos según algunos Autores

AUTOR	AÑO	CLASIFICACION LINGUISTICA
Hervas y Panduro	1784	Dialecto de la lengua Andoa
Colini	1883	Familia Jívara
Brinton	1891	Familia Zapara
Hassel	1905	Familia Jívara
Prince	1905	Dialecto de la lengua Andoa
Farabee	1922	Familia Jívara
Grubb	1927	Familia Jívara
Tessman	1930	Familia Zapara
Steward and Metraux	1948	Familia Zapara, Sub-familia Andoa
Mason	1950	Familia Zapara, Sub-familia Andoa
Rivet et Loukotka	1952	Familia Cirino
McQuown	1955	Familia Zapara
Tax	1960	Phylum Andino-Ecuatorial, <i>Stock</i> Andino, Familia Zapara, sub-familia Andoa.
Shell y Wise	1971	Phylum Andino-Ecuatorial, <i>Stock</i> Andino, Familia Jívara, Sub-familia Candoa.
Varese	1972	Familia Lingüística Candoa
Chirif y Mora	1977	Familia Jívara

LEA
DIVULGUE



CRISTIANISMO Y SOCIEDAD



**América Latina ante la rehabilitación
de la hegemonía norteamericana**

Cesáreo Morales/ *América Latina ante la rehabilitación de la hegemonía norteamericana* •
Heinz Dieterich/ *El terrorismo de Estado en América Latina* • José Miguel Insulsa/ *Reflexión sobre la coyuntura en América Central* •
Pablo Richard/ *La Iglesia que nace en América Central*

No. 79

Órgano de Acción Social Ecuaménica
Latinoamericana ASEL.
© Tierra Nueva.

Revista Trimestral que se difunde en todo
el Continente

Precio para México, porte incluido
4 entregas: 1,000 pesos

Para el extranjero, porte incluido
4 entregas 10 dólares
8 entregas 20 dólares

SUSCRIBASE A
CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

Apartado Postal 20656
San Ángel
México 01000, D.F.
Telf. 550-32-88

ACEPTAMOS CANJE

Director:
Jean Pierre Bastian
Editor
Estuardo Gallegos Espinoza

TESTIMONIOS

EL MILENIO EN LA AMAZONIA PERUANA: LOS HERMANOS CRUZADOS DE FRANCISCO DA CRUZ

Oscar Agüero

Milenaris in the Amazon basin is a recurrent phenomenon. The author presents his experience with the "Brotherhood of the Cross" of Francisco da Cruz, a religious sect whose purpose is to fulfill the "Third Universal Reform" of Christianity. The sect has its principal followers among the Cocama and the Yagua (Perú) and the Ticuna (Brasil). The author concludes that this movement expresses the desire for economic and social liberation of groups that have seen themselves dispossessed of their material goods and, principally, of their cultural identity at the hands of the white-mestizo society.

* * *

Le millénarisme en Amazonie apparaît comme phénomène récurrent. L'auteur offre ici son expérience partagée avec la confrérie de la Sainte Croix, secte religieuse qui prêche la troisième réforme universelle du christianisme, et dont l'écho s'est surtout répandu parmi les populations Cocama et Yagua du Pérou, et les Ticuna du Brésil. L'auteur conclut que ce mouvement est l'expression du désir de libération économique et sociale de groupes qui ont été dépossédés de leurs biens matériels et, principalement, de leur identité culturelle par la société dominante.

* * *

Der Millenarismus ist im Amazonas-Gebiet ein stess wiederkehrendes Phänomen. Der Autor schildert seine Erfahrungen unter der "Kreuzritter-Brüderschaft des Francisco da Cruz", einer religiösen Sekte, die die "Dritte Weltweite Erneuerung der Christenheit" durchsetzen will. Diese Sekte hat insbesondere unter den Cocamas und Yagua in Peru und den Tikunas in Brasilien Fuss gefasst. Nach der zusammenfassenden Beurteilung des Autors drückt sich in dieser Bewegung das Bestreben einiger Gruppen nach wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Befreiung aus, Gruppen, die von der "weissen" Mestizen-Gesellschaft ihrer materiellen Güter und vor allem auch ihrer kulturellen Identität beraubt wurden.

"Un cieguito tuvo conocimiento de que el Hermano Francisco da Cruz hacía milagros y podría curarlo de su ceguera. Se hizo llevar hasta Uyuí, afluente del río Putumayo, lugar en el que se encontraba el profeta. Una vez ante él, le dice:

— Hermano, hazme ver!

— Date vuelta y camina por ese sendero, contesta el profeta señalando un sendero que se internaba en el monte.

— ¿Cómo podré caminar por el sendero si soy ciego, contesta a su vez el cieguito.

— No importa, camina!, ordena el Hermano Francisco.

El enfermo se hizo llevar hasta el sendero y empezó lentamente a caminar y súbitamente se le abrieron los ojos. Al llegar al final del sendero se topa (encuentra) con una gran carretera asfaltada, ancha y reluciente. En ese mismo instante se detuvo junto a él un señor muy bien vestido en una hermosa motocicleta y lo invitó a dar un paseo; el hermanito, subió a ella y partieron velozmente. Mientras avanzaban por la carretera este hermanito contemplaba asombrado a ambos lados de la carretera una hermosa tierra con toda clase de árboles frutales, grandes plantaciones de yuca, plátano, caña de azúcar, etc. Finalmente, regresaron al mismo lugar de partida y el señor de la moto desapareció rápidamente dejando al hermanito muy impresionado por lo que había visto.

Sin embargo, como su deseo principal era anzueliar (pesca pues le habían dicho que los ríos y las cochas (lagunas) de ese lugar tenían peces de toda clase y en abundancia, regresó al Hermano Francisco y le pidió permiso para pescar. Cuando estaba anzueliando vió acuatizar un avión muy grande y una gran multitud de gente vestida de blanco que subía a él. Sorprendido por esta visión vuelve apresuradamente para contar lo que había visto al Hermano Francisco, pero este y sus compañeros habían desaparecido.

No sabía esté hermanito que el misionero le había mostrado la ciudad santa."

(Relato de un informante).

FRANCISCO DA CRUZ: MENSAJE Y MOVIMIENTO

En el año 1971 recorre los principales ríos de la selva amazónica peruana, procedente de Brasil, el vidente y profeta de los últimos tiempos Francisco da Cruz. Su misión, anuncia, le ha sido encomendada por Dios mismo. Ella consiste según revelaciones recibidas en tres oportunidades en llevar a cabo una Tercera Reforma Universal del cristianismo; apartar al Pueblo de Dios de la prostitución; anunciar la inminencia del fin del mundo; y la salvación y felicidad para los congregados en la Orden Cruzada, Católica, Apostólica y Evangélica que él ha venido a fundar como enviado divino.

En síntesis, este es el contenido y los objetivos básicos del mensaje del nuevo profeta amazónico. Los símbolos dominantes serán la cruz y la biblia.

Alrededor de este mensaje y de estos símbolos se irán recreando nuevos contenidos y nuevas significaciones según la tradición cultural propia de cada grupo nativo en los que ha tenido resonancia el anuncio del profeta.

La aparición del "misionero" —como lo llaman sus seguidores ha causado gran impacto entre los pobladores de la amazonía, en particular, entre los grupos étnicos *yagua* y *cocama* en el Perú y entre los *ticuna* en el Brasil. Sin embargo, mientras entre los *yagua* el movimiento milenarista ha tendido a desaparecer, entre los *cocama* y *ticuna* parece crecer y vigorizarse. En el río Oroza (alto Amazonas), zona *yagua*, existen entre cuatro y cinco comunidades del movimiento, mientras que en el bajo Marañón y Ucayali y zonas aledañas a la ciudad de Nauta y Pucallpa hay aproximadamente veinte comunidades con un promedio de 15 a 20 familias cada una y, además, otras nuevas se están formando.

En total de "cruzados", como se autodenominan los congregados en el movimiento, según fuentes propias, son alrededor de 4.000 en la amazonía peruana y 6.000 en la parte de Brasil.

Los hermanos cruzados viven en comunidades que ellos llaman "villas", bajo un estricto régimen religioso; en general, aislados de los caseríos de los "cantos" o costa de los ríos donde prefieren vivir los "gentiles", nombre otorgado a los que no pertenecen a la Hermandad. Se dedican a la agricultura (cultivan arroz, yuca, plátano, caña de azúcar, principalmente) y a la cría de animales domésticos, como trabajos específicos aconsejados por el fundador. Las directivas son de formar nuevas villas exclusivamente de cruzados, de modo que los gentiles no interfieran o perturben la vida religiosa; en lo posible, en lugares apartados del canto de los principales ríos, vale decir, en el "centro" (interior del bosque, quebradas, ríos menores, etc.) y en la "altura" (tierras no inundables). Cada villa debe estar presidida por una cruz de madera (entre 7 y 14 metros de alto), "plantaca" (levantada) en la parte más elevada del terreno para que los hermanos puedan verla desde sus lugares de trabajo; además esta cruz señala la existencia de un territorio sagrado.

DOCTRINA Y RITUAL

El contenido doctrinario—teológico de la Orden Cruzada es de escaso desarrollo. Consiste más que todo en normas prácticas o morales que deben ser observadas para lograr un estado de purificación espiritual y poder así entrar al inminente reino que se iniciará con el retorno de Cristo y Francisco da Cruz. Se puede caracterizar al movimiento como *fundamentalista* a la vez que *milenerista*. Se basa, por un lado, en la libre interpretación de la Biblia. El fundador ha dicho expresamente que su misión es llevar a cabo una Tercera Reforma Universal y última del cristianismo. La primera fue hecha por Cristo, la segunda por Lutero. Estas dos reformas fueron perdiendo autenticidad y se convirtieron finalmente en puros rituales sin contenido, razón por la cual la humanidad cayó en la "prostitución"; era necesario, entonces, volver a las fuentes y esta misión de renovación es la que el profeta ha emprendido como enviado divino. Por otro lado, se proclama la proximidad del fin del mundo (arrasado esta vez por el fuego) con lo cual se dará inicio a un nuevo mundo y a una tercera humanidad —constituida por los congregados en la Orden cruzada—, que inaugurará un reino de felicidad y abundancia.

El ritual oficial se articula alrededor de himnos religiosos y lecturas bíblicas con cortos comentarios del director de la ceremonia que suele ser algún miembro de la directiva de la villa o un sacerdote en el caso que esté presente. Sin embargo, se puede decir que toda la vida cotidiana está ritualizada, de modo que cualquier acción (trabajo en la chacra, viajes, comida, descanso, etc) es precedida y sucedida por oraciones, cantos y gestos religiosos. El símbolo de la cruz, además de ser ubicuo, es el que preside toda ceremonia o rito oficial o prescripto. Los cruzados viven una vida pacífica y alegre dentro de estrictas normas morales: no se fuma ni se baila; no se hacen competencias o deportes para evitar enemistades o conflictos; no se escucha música profana ni se bebe alcohol; tanto el hombre como la mujer debe cubrir la mayor parte de su cuerpo resaltando las diferencias entre ellos, con ropas en lo posible de color gris o blanco, etc. Como dice Jaime Regan: las villas de los cruzados son "como pequeñas 'tierras sin mal'".

VILLA CANA

Caná es un nombre tomado de la biblia; la mayoría de las comunidades cruzadas llevan nombres bíblicos o repiten los nombres del santoral cristiano. Yo tuve la oportunidad de vivir algunos meses con los hermanos de villa Caná, ubicada en la boca de la quebrada Chiriyacu, sobre el río Marañón, al norte de la antigua ciudad de Nauta. La villa está integrada por cuarenta familias de la hermandad que casi en su totalidad pertenecen al grupo étnico cocama. Como señalé anteriormente, la vigencia del milenarismo cruzado se da sobre todo entre los cocama, por esta razón mi estudio está directamente relacionado con la tradición cultural de este grupo, pero además, porque es uno de los grupos que más

ha sido afectado por la *destrribalización y desculturalización* inherente al proceso colonizante que con distinta característica llega hasta nuestros días. La destrribalización ha significado la destrucción de la organización social, política y económica propia del grupo; la desculturalización, por su parte, la pérdida de su manera de organizar la experiencia en un sistema de clasificación propio, de la cosmovisión tradicional, acompañada, al mismo tiempo, por un rechazo y/o la imposibilidad de inserción en la cultura de la sociedad dominante.

El grupo cocama se entronca culturalmente a los grupos Tupi-Guaraní de la amazonía brasileña. Quizá esta sea una de las razones —aunque no la principal— por la que el milenarismo se mantiene, aunque modificado, en la síncretis entre el sistema mítico del grupo y las creencias religiosas de la sociedad colonialista. Como se sabe, grupos tupi-Guaraní emprendían periódicamente largas y agotadoras marchas a través de la selva, hacia el este, en busca de un paraíso que denominaban “Tierras sin mal”, con la esperanza de reencontrarse con sus dioses cosmogónicos e iniciar un reino de felicidad. Estos esporádicos movimientos mesiánicos o milenaristas tuvieron lugar ya antes de la irrupción del cristianismo y de la colonización. Ellos pudieron tener origen en causas internas o externas, pero el movimiento de los cruzados, actualmente en marcha en la amazonía y, particularmente entre los cocama, deben ser definido como una reacción cultural estrechamente ligada a la situación económica, social y política a que la población amazónica fue sometida durante siglos. Dicho de otro modo: es la expresión simbólica de un cambio en estos aspectos constituyentes de la sociedad a raíz de un proceso que va desde la *colonización a la neocolonización*. Con este último concepto simplemente quiero decir que los grupos étnicos en una parte de la amazonía, aunque pertenecen al Perú como nación idealmente independiente, es decir, son peruanos, tienen una relación colonial con la sociedad blancomestiza que compone dicha nación. Una lectura correcta del actual discurso milenarista amazónico y de la propuesta de “salvación y liberación” que involucra permitirá una aproximación interpretativa (teórica) para la comprensión —también correcta— de la situación generada por dicho cambio. Sobre esto trataré más adelante.

ORGANIZACION POLITICO-ECONOMICA DE VILLA CANA

La organización política, económica y social de villa Caná es extensible a todas las comunidades que pertenecen al movimiento de los cruzados. Villa Caná está regida por una “directiva” compuesta por nueve hermanos, denominados “columnas” por el fundador. Esta directiva se encarga tanto de los asuntos religiosos como de los profanos; no existe por lo tanto una clara división entre funciones sagradas y profanas. A estos cargos o funciones se añaden tres más para completar las doce columnas que representan a los doce apóstoles. El poder está descentralizado y hasta las decisiones menos importantes son tomadas en asambleas que tienen lugar luego de las dos ceremonias religiosas centrales de cada día. La directiva es nombrada por los hermanos en asamblea y no se permite a las autoridades civiles o de los gentiles inmiscuirse en ningún nivel de la conducción de la villa. Sobre la estructura política religiosa de ésta, están las autoridades generales de la hermandad: el fiscal general que media entre el Pastor y los congregados de las distintas villas y, como cabeza máxima, el hermano Pastor, quien fue nombrado directamente como su sucesor por el profeta antes de su muerte ocurrida en 1892.

El Pastor reside en el recinto sagrado del Centro Espiritual que también es llamado Iglesia Madre Central del Brasil, ubicado en un afluente del río Putumayo en territorio brasileño.

La comunidad de villa Caná está asentada en un terreno o “territorio” de setecientos metros de frente por tres mil de fondo que le ha sido otorgado por las autoridades nacionales y que aún está sin escriturar. En un espacio de cuatro hectáreas se nuclea



La Comunidad de Cana en uno de sus cotidianos actos religiosos en la Iglesia.



Formación dominical luego de haber izado la bandera del Movimiento y del Perú.

cuarenta familias en viviendas individuales, siendo utilizado el resto del terreno para chacras de cultivo. En la parte más elevada se ubica el centro de ceremonias (una capilla) frente al cual se "plántó" una cruz de madera de aproximadamente siete metros de alto.

Si bien es cierto que Villa Caná se asimila al común de las otras comunidades que no pertenecen al movimiento, lo particular en ella es que es una unidad fundamentalmente religiosa por encima de lo socio-económico. Vale decir: su pertenencia a la Orden cruzada es lo que ha determinado su formación y es lo que define al interior como al exterior de ella las relaciones económicas y sociales.

Los hermanos de Caná se dedican principalmente al cultivo, a la cría de animales domésticos, a la pesca y, en menor escala, a la caza. La economía se puede definir como tradicional y de subsistencia con una limitada inserción en la economía de mercado. La mayoría cultiva yuca, plátano, caña de azúcar y piñas. Muy pocos tienen barriles para el cultivo de arroz. El que más chacras posee para el cultivo alcanza a tres, de modo que es difícil pensar en un excedente destinado a la comercialización. Por el contrario, lo que se vende en el mercado de Nauta o a intermediarios es con frecuencia la cosecha que apenas alcanzaría para la manutención o alimentación del grupo familiar. El caso típico es el de la cosecha (si está buena se puede obtener entre dos o tres millones de soles —ochocientos dólares actualmente (1984)—, pero como esta posibilidad es para sólo dos o tres de la comunidad) y como el arroz es uno de los alimentos básicos, se ven obligados a comprar luego el kilo al doble del precio que lo vendieron. Esto ocurre con la Empresa Comercializadora de Arroz del Estado (ECASA) que paga 420 soles el kilo y luego lo vende a 900; en el peor de los casos lo tienen que comprar en las "bodegas" (suerte de pequeño supermercado) entre mil y mil doscientos el kilo. Con respecto a la cosecha del plátano o de la yuca, que es lo que todos cultivan, se vende casi toda para poder luego con el dinero obtenido comprar productos elaborados que se han hecho indispensables: azúcar, jabón, kerosene, sal y escasamente ropa o medicinas que son muy caras para ellos. En síntesis, se puede decir que el producto de los cultivos ni es consumido para cubrir necesidades básicas de alimentación, ni con el magro resultado de su venta se tiene para adquirir los alimentos cuando la chacra no produce. La situación de hambrunas llega sobre todo en los meses de verano (febrero—junio) en los que por razón de las crecidas de los ríos el pescado es escaso; no así en el resto del año en que las aguas bajan y la pesca es abundante y variada. El recurso de la caza de animal monte casi no se practica ya que la comunidad vive en tierras no inundables, lo que significa que cuando la comida es escasa, es posible al menos alimentarse mínimamente con yuca y plátano. Los métodos tradicionales para cazar se han abandonado y como muy pocos son los que tienen "retrocarga" (escopeta) —además los cartuchos son muy caros— en los hechos se va muy poco al monte para cazar.

La pertenencia al movimiento milenarista en alguna medida ha frenado la inserción en la economía capitalista, tendencia que por el contrario se observa en las comunidades que no pertenecen a él. Según las disposiciones de la Orden, los cruzados tienen que vivir de su trabajo, e inclusive pueden enriquecerse con el trabajo individual lo que es difícil en la práctica; pero lo que más ha influido en esta actitud parece ser la expectativa en la inminencia del fin del mundo y, en consecuencia, la proximidad de un reino de felicidad y abundancia. Ante esto, es mejor vivir con lo mínimo indispensable y esperar el desenlace de los acontecimientos. Por otro lado, dicha pertenencia también ha preservado costumbres tradicionales como el sistema de reciprocidad tanto en el intercambio de bienes o donaciones como en relación al trabajo; quizá esta costumbre haya sido reforzada por la influencia bíblica, pero en todo caso ésta vino a sacralizar una práctica y costumbre comunitaria anterior al cristianismo.

Asimismo, los hermanos han sido aconsejados por el profeta de abstenerse de trabajar para patrones. Esta orientación tiene un doble motivo: porque "trabajar para un

patrón es meterse en deudas que nunca se pueden pagar y la policía anda detrás de uno” y porque “un hermano no puede servir a dos patrones: a Dios y a un gentil” (un informante). Esto es lo que se dice, pero en lo concreto muchos de ellos siguen trabajando para patrones en la cosecha del arroz o en la extracción de la madera, ya sea obligados por una ancestral cadena de deudas, ya porque es la única manera de conseguir algo de dinero. Los patrones han sabido amarrar muy bien esta dependencia de los nativos con ellos por medio del *compadrazgo* ejercido o por haber tenido “en brazos” (padrino de bautismo) a alguno de sus hijos o por haberles prodigado algún favor. El padrinzago crea una especie de parentesco sagrado con los patrones por el cual es un deshonor o una temeridad no cumplir con sus requerimientos.

Finalmente, hay una combinación binaria que económicamente tiene importancia, pero que es realizada desde la óptica mítico-religiosa de los hermanos cruzados. Se trata de la dualidad espacial *costa/centro, bajo/altura*. Los gentiles viven en la costa y en tierras bajas; los cruzados viven en el centro y en la altura. Esto significa que los gentiles poseen tierras inundables y están sujetos a un prolongado período de hambre, mientras que los cruzados habitan tierras no inundables que producen todo el año. Como dije, esto no sólo tiene un sentido económico o profano, sino que además son categorías simbólicas de un ordenamiento sagrado. Nada es casual; Dios guía a los elegidos hacia las alturas y el centro, porque estas tierras son productivas; es algo que tiene que ver con la providencia divina. “nosotros ya estamos en el arca” —me decía un hermano—, refiriéndose a que ellos ya estaban a salvo en las condiciones espaciales en que vivían. Esta posición también está referida al tiempo de las “tribulaciones”; cuando este tenga lugar, los hermanos tendrán alimentos y podrán soportarlas, mientras que los gentiles morirán de hambre.

ORGANIZACION SOCIAL

El grupo cocama ha sido uno de los más afectados por el proceso de aculturación y desintegración social. Vive mezclado con mestizos y nativos de otros grupos en caseríos de los “cantos” de los ríos, cuando no formando parte de las villas miserias alrededor de Iquitos, Nauta, etc.; se niega a ser identificado como nativo y se avergüenza de hablar su propio idioma. “las tribus —me decía uno de ellos refiriéndose a otros nativos—, viven más arriba, en lagunas y son peligrosos; los hermanos tendrán que civilizarlos y esto toma mucho tiempo... y todavía no hay tiempo.”

La historia de los cocama, a igual que la de otros grupos de la amazonía, fue y es un continuo migrar mano en mano de patrones, compadres, habilitados, regatones, caudillos políticos, confesiones religiosas o instituciones estatales, etc., según el “boom” económico de turno (caucho, madera, petróleo, etc.) o el proselitismo de grupos religiosos o partidos políticos. Esta situación social de los cocama ha sido mitigada por el milenarismo. Por cuanto este los ha reagrupado en comunidades religiosas que les ha dado una nueva cohesión e identidad social basada en valores y objetivos religiosos. Es necesario afirmar, no obstante, que estos encubren y mediatizan también una futura profanidad, en la medida que la nueva humanidad, que será formada por ellos, implica no solo una vida espiritual sino además una vida organizada alrededor de los bienes materiales que heredarán de los gentiles.

El fundamento social de la comunidad es, sin duda, la institución familiar en sentido cristiano; se la fortalece y defiende con serias sanciones; se rechaza la poligamia; el matrimonio es libre aunque hay una suerte de endogamia ya que debe encontrarse entre hermanos congregados del movimiento. Las separaciones, cualquiera sea el motivo que las produzca y el grado de responsabilidad en ellas son sancionadas con siete años de continenencia. Como este precepto es difícil de cumplir, se preve que el implicado abandone la Hermandad. El esposo no puede permanecer fuera de su hogar un período que exceda de un mes y sólo por razones muy serias obtiene permiso de la comunidad para alejarse por

más tiempo. Moralmente, los jóvenes de ambos sexos están exigidos a casarse apenas sobrepasan la pubertad para evitar perturbaciones en la vida sexual de la comunidad (adulterios, violaciones, hijos extramatrimoniales, etc.), por esta razón tampoco se permite la soltería. El profeta ha dejado disposiciones concretas sobre la vida familiar y el matrimonio en un documento titulado: "Modelo cristiano del matrimonio en el Amazonas", incluido en "El nuevo plano en el 80, Tercera Reforma. Nuevo reajuste del cristianismo".

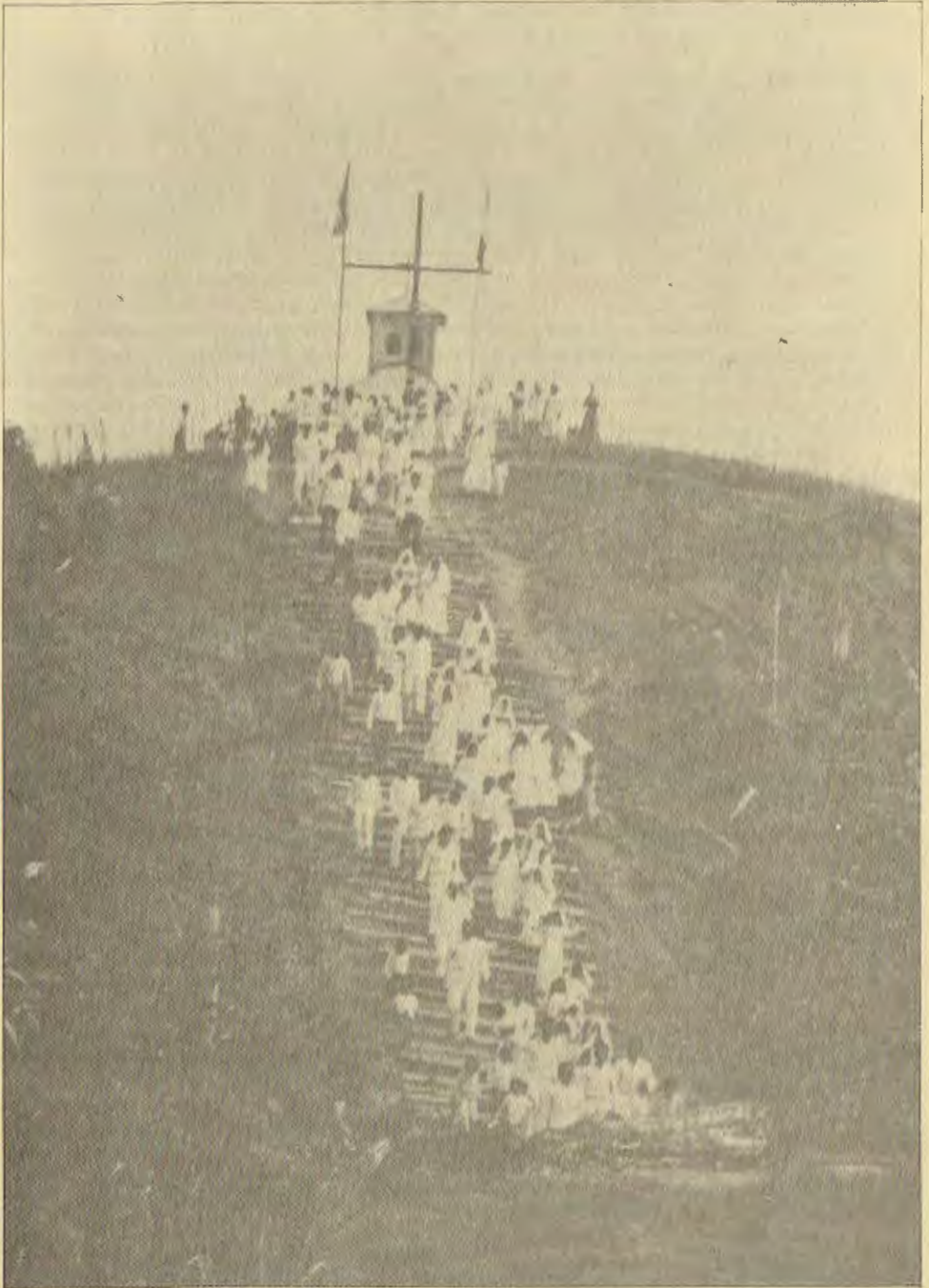
Cada familia nuclear debe tener su propia casa, aunque es frecuente que vivan tres generaciones en una, ya que el nuevo matrimonio vive en la casa del padre del esposo hasta que pueda construir su propia vivienda, lo que suele ocurrir en varios años. La norma preferencial parece ser la de casarse entre "parientes" que son quienes llevan el mismo apellido, pero no se consideran "familiares" (consanguíneos) con quienes se reconoce un antepasado común. En cuanto a la residencia, por lo general, es patrilocal.

Las nuevas comunidades (o villas) se forman alrededor de un jefe familiar o de un líder natural que se integra al movimiento; las más antiguas se formaron alrededor de un director nombrado directamente por el fundador. El factor determinante para el surgimiento de una nueva villa suele ser la búsqueda de tierras más favorables para el cultivo o conflictos con los habitantes de un caserío que no pertenece al movimiento. Villa Caná está formada prácticamente por tres grupos familiares cuyos líderes son miembros jóvenes que habían sido dirigentes de una cooperativa agraria en la comunidad "civil" en la que habían vivido anteriormente. Estos grupos de familiares provienen de un mismo lugar o territorio y se identifican como familiares; en el caso de los parientes que no entran dentro del grupo familiar y que llevan el mismo apellido se los identifica según el lugar de origen: del Ucayali, del Tigre, de Yurimaguas, etc. De todos modos la condición para incorporarse a una villa no depende del grado de parentesco o de relación familiar ni de la pertenencia al mismo grupo étnico, sino de la conversión al movimiento. El terreno de la villa es dividido entre todas las familias nucleares que pertenecen a ella independientemente de que varias familias vivan en una misma casa o no: cada una de ellas tiene derecho a poseer como mínimo una hectárea para el cultivo, que le es otorgada por la asamblea comunitaria en el lugar que ella elija. Idealmente, una familia puede tener todas las hectáreas que quiera para trabajar, aunque en la práctica no sobrepasan de tres a raíz de las dificultades para su mantenimiento.

En Villa Caná —como en las demás villas— se mantiene con renovado vigor la institución tradicional llamada "minga", término con que se designan los trabajos de ayuda recíproca habitualmente en relación con la edificación o reparación de la casa, la ocupación y cultivo de un espacio del bosque. El trabajo en la villa se puede caracterizar como familiar, comunal y recíproco, según sea hecho por la familia (cultivo de la chacra, por ejemplo), en forma de ayuda mutua o para cubrir necesidades que atañen al conjunto de la villa (pagar al profesor, gastos para viajes de los dirigentes, etc.).

No existe una división rígida de roles entre los sexos con respecto al trabajo; la mujer participa en todas las actividades, salvo en las más pesadas como la caza de animales en el monte, extracción de madera, "corte" de árboles para la formación de una nueva chacra, etc.). Por el contrario, en la conducción política como religiosa de la villa, la mujer está totalmente aislada.

El contacto entre villa Caná y las otras que existen en la misma zona suele ser frecuente; particularmente a raíz del aniversario de la fundación de cada una de ellas. El aniversario de la "plantación" de la cruz, símbolo de la fundación de villa, es la fiesta principal; es una celebración centralmente religiosa con extensas lecturas bíblicas, ritos de casamientos y bautismos, etc. La comunidad celebrante ofrece a las villas invitadas comida y abundante "masato" o "chicha" (bebida hecha de yuca o maíz fermentado).



Hermanos de Villa Cana, saliendo de una ceremonia religiosa.

EL MILENARISMO AMAZONICO COMO RESPUESTA CONTRA ACULTURATIVA

La penetración de la cultura europea occidental por distintos "frentes" (económico, político, educativo, religioso, etc.) ha quebrado las formas de vida tradicionales de la mayoría de las etnias amazónicas. Unas han sido más afectadas que otras en este proceso en que sus organizaciones sociales y políticas y los sistemas de clasificación propios han desaparecido y están por desaparecer. El grupo cocama ha sido uno de los más débiles para resistirlo. Un etnógrafo lo describe como "muy dócil(les), de buena disposición y voluntad". Sin embargo, estas cualidades psicológicas no explican suficientemente su estado de dispersión y desorganización. La razón fundamental hay que cifrarla en el modo como la colonización blanco-mestiza los ha enfrentado con la nueva cultura; en el modo como fueron convertidos en mano de obra según el interés económico nacional e internacional; en la sujeción a patrones que aparecían y desaparecían según su riqueza y poder; en la incorporación en las contiendas de líderes religiosos; en la inserción a una economía de mercado cuyos códigos desconocían por completo; en la permanente sensación de ser engañados; en la conciencia introyectada de su incapacidad e inferioridad "natural", etc. Este modo colonizante los ha confinado a una especie de "tierra de nadie", aislados tanto de la sociedad tradicional como de la sociedad blanco-mestiza.

Las nuevas relaciones sociales preparan y predisponen a una nueva visión del mundo; una nueva cosmología la codifica simbólicamente en el discurso milenarista. El movimiento de Francisco da Cruz es una respuesta contraaculturativa (o por lo menos a un modo de aculturación), a veces ambigua porque no sólo manifiesta la búsqueda de una o de la propia identidad socio-cultural sino además el acceso a los bienes o riquezas de la sociedad dominante.

A partir de la colonización, los cocama se insertan en un medio social diferente al tradicional: los líderes propios, religiosos, políticos o guerreros desaparecen para dar entrada a los nuevos líderes de la sociedad dominante. Así cada vez más son transformados en una masa de seguidores y los nuevos líderes serán los que tendrán el control social e impondrán su sistema de clasificación propio.

El hecho colonial supone, inicialmente, la superposición de la sociedad colonizadora y la colonizada, cada cual con su propia cosmología, formas de control social y sistema de clasificación. En la amazonía peruana esta sobreposición tiene una especificidad bien marcada: la sociedad colonizadora impuso —en la mayoría de los casos violentamente— un control social basado en el ego (en los líderes: patrones, jefes políticos o militares, compadres, misioneros, etc.) y su propio sistema de clasificación. Este hecho modificó globalmente las relaciones sociales de una sociedad con respecto a la otra. En términos dougianos diría que la sociedad tradicional colonizada fue debilitada en su cuadrícula (= sistema de clasificación) por la sociedad colonizadora y convertida en una masa de seguidores bajo la férula de su cuadrícula y según las pautas del control social del yo sobre el grupo. Es el medio social del "Big Man".

Los movimientos milenaristas amazónicos posteriores a la colonización se insertan en este contexto social; por eso creo que el actual movimiento de los cruzados al interior del grupo cocama debe ser estudiado diacrónicamente en relación al colonialismo —y neocolonialismo—, y sincrónicamente en sus objetivos y funcionamiento en la presente situación social, económica y política de la selva amazónica.

Desde esta perspectiva de análisis, en una sociedad con tradición mesiánica, el profeta indica el camino para modificar y revertir dicha situación: funda una Hermandad en la que todos son iguales ("hermanos") aboliendo la relación opresora entre líderes y seguidores y que, además, anticipa una nueva sociedad post-mesiánica de abundancia y felicidad; anuncia la proximidad del fin del mundo y el retorno del dios liberador que formará esta nueva humanidad. Más allá de la personalidad del profeta lo importante es analizar

las razones por las que el grupo mesiánico forma y concreta su mensaje. La sociedad mesiánica es como la contra—imagen del resto de la sociedad; en ella el grupo tiene el control social sobre el individuo y el sistema de clasificación es compartido por todos en grado máximo; pero este nuevo tipo de relaciones sociales es asumido como transitorio y susceptible de ser destruído por los enemigos, por ello la cosmología que genera está fuertemente ligada a una intervención divina única capaz de garantizar la permanencia de la nueva sociedad. El movimiento de Francisco da Cruz es totalmente apolítico, y esta es la razón que lo llevará al fracaso, pero este problema es aparte; lo que deseo resaltar es que la sociedad mesiánica es la expresión simbólica de una sociedad que se rechaza y de otra que se busca y en este sentido su estudio es fundamental.

MILENARISMO COCAMA: tiempo y espacio.

La concepción del tiempo entre los cruzados cocama de villa Caná, como la del movimiento, es mítico—bíblico (circular); es considerado como una serie de tres ciclos cerrados al final de los cuales aparece una nueva humanidad o generación constituida por el grupo fiel a dios (al dios cristiano). El movimiento de los cruzados ha iniciado el tercero y último ciclo o “Tercera Reforma que culminará con la congregación de todos los hermanos en la “Tierra Santa”. Como consecuencia de la aculturación cristiana estos ciclos están más en relación con periodos bíblicos (el diluvio universal, la iniciación del cristianismo, etc.) que con la tradición mítica del grupo; hay un corte radical con el pasado, tanto individual como del grupo considerado un tiempo de maldad. Quizá porque el profeta ha prohibido volver a las idolatrías y magias de los antiguos, los cocama de Caná ocultan toda relación con sus antepasados incluso con los familiares más viejos que no ingresaron a la hermandad. *Lo que cuenta ahora es el futuro* en términos de salvación; éste es inmediato en una doble perspectiva: de tribulación (tiempo que ya se vislumbra) y de felicidad, que también ya es un hecho para quienes han logrado una purificación total y han sido aceptados en la ciudad santa.

La concepción del tiempo y del espacio están íntimamente ligados: ambos son inmediatos y concretos; ambos tienen connotaciones fuertemente morales: hay un tiempo y un espacio malo, (profano) y otro bueno (sagrado). Aquí también tiene importancia la dualidad “altura/bajo”, “centro/costa”; el bajo y la costa es un espacio malo; el centro y la altura, bueno.

El espacio está dividido más por límites morales que por geográficos precisos: alejarse de los límites de la comunidad es introducirse a un espacio profano y con gran peligro de contaminación; entrar en este espacio sin una razón de peso es hacerse sospechoso de “prostitución”. Por el contrario, alejarse hacia el centro del bosque o permanecer en la villa significa protegerse de impurezas o del pecado.

CAMBIO SOCIAL Y EXPRESION SIMBOLICA

Como ya dije anteriormente, la amazonía peruana presenta las características de un medio social dominado por “líderes” que provienen de la sociedad blanco—mestiza y ejercen un control social, político y económico sobre una masa de “seguidores” proveniente de las sociedades nativas. Esta clase de relación no surge con anterioridad al proceso de colonización, sino que precisamente es éste el que la ha generado. Este traumatizante cambio social tiene sus raíces en las nuevas relaciones económicas y políticas, fundamentalmente, y se fueron consolidando a lo largo de siglos de “occidentalización de la amazonía”. A partir del siglo XVI la selva peruana se convierte en el objetivo del etnocentrismo cultural con la imposición de un sistema de creencias extraño al pensamiento nativo; por su parte, el imperialismo económico inicia una etapa extractivo—mercantil que toma auge con la extracción del caucho a fines de siglo XIX en colaboración con grupos nacionales

de poder sujetos a él. En lo político, las autoridades tradicionales fueron suplantadas por autoridades de la sociedad blanco—mestiza en muchas comunidades nativas y en las nuevas poblaciones que se fueron formando tanto por motivos religiosos (“reducciones”) como por motivos económicos (“campamentos”). Estos intereses descentraron a los nativos de su propio habitat y de su propia organización social y los reagrupó en pueblos nuevos no sólo bajo autoridades locales no tradicionales, sino además, de autoridades lejanas (nacionales) que les impondrán normas a la distancia y con las cuales nunca llegarán a tener contacto.

Los nuevos jefes serán de tipo religioso, económico y político y las nuevas relaciones de poder serán ahora entre misionero—fieles; curaca o teniente gobernador—súbditos; patrón—peones. En todos los casos esta relación implicó la imposición de normas morales, sociales, políticas y económicas que nada tenían que ver con las tradicionales; generó una sujeción basada en la conciencia de culpa, en el miedo o en las posibilidades económicas que ofrecían los patronos. La falta de control social del grupo colonizador sobre esto jefes o “líderes” o con su abierto apoyo les permitió —sobre todo a los patronos— someter a grandes poblaciones nativas y luego abandonarlas más por conveniencias personales que por agotamiento de su “autoridad”. El resultado de este proceso colonizante basado en la ley del más fuerte (entre los colonizadores, naturalmente fue dejando como saldo lo que hoy se observa: una masa ambulante de nativos desarraigados de su grupo social, de sus tradiciones, sin criterios para organizar sus experiencias ni en la cultura propia ni en la nueva, explotados por los tarzanes mestizos o blancos que se internan en la selva en busca de un tesoro que antes fue amarillo, luego verde y ahora negro, y, por último, sometido a centros de poder distantes.

En este medio social al borde de la anomia aparecen los símbolos mesiánicos “seduciendo el intelecto”, como dice Mary Douglas, y abriendo una puerta de salvación, lamentablemente, una vez más, hacia un callejón sin salida. Los símbolos propuestos por el profeta Francisco da Cruz han sido tomados del cristianismo, pero con connotaciones propias muy en relación con la tradición mítica cocama. En efecto, se propone un lugar de perfección y felicidad en la selva, y no ultraterreno, que correspondería a la “tierra sin mal”, tradición mítica recogida por los cocama de los Tupí—guaraní. Este lugar lleva el nombre de Nueva Jerusalén. Más allá, sin embargo, de la incorporación material de los símbolos cristianos, lo importante es preguntarse por su significación formal. La Nueva Jerusalén o tierra sin mal se encuentra ubicada en un afluente del río Putumayo; en ella vive el actual sucesor del fundador y nuevo profeta. En esta ciudad santa descenderá en el cercano fin del mundo la “Jerusalén Celestial”, representada por una Iglesia de siete pisos.

Esta tierra santa no sólo representa un lugar espiritual donde la nueva humanidad vivirá como ángeles, sino, y principalmente, una tierra concreta y muy fértil; allí se podrá sembrar de todo y se obtendrán alimentos de toda clase sin esfuerzo y en abundancia; habrá gran variedad de animales y peces para la caza y la pesca. En el edificio de la Jerusalén Celestial vivirán los profetas y funcionará un gran hospital dotado de aparatos y medicinas muy eficaces que usarán los médicos cruzados para curar toda clase de enfermedades. “En el tiempo de la tribulación —me decía un hermano—, los médicos gentiles no podrán curar con sus medicinas y acudirán a los médicos cruzados”.

Es indudable que a las promesas del profeta se fueron sumando y definiendo nuevas expectativas que se fundan en la experiencia diaria de carencias y necesidades no satisfechas. Pero lo importante es, nuevamente, descubrir qué niveles de significación involucra para el nativo esta nueva cosmovisión. Por lo pronto se trata no sólo de un nivel salvacional (vivir sin maldad), sino también, y quizá en mayor medida, de un nivel de liberación que tiene un sentido económico y social: aspira tanto a un bienestar material con la posesión de todos los bienes de los que se ve privado por la sociedad blanco—mestiza co-

mo a la recuperación de una identidad y organización social en una nueva humanidad o tercera generación.

Otro símbolo dominante en el milenarismo de los cruzados es la cruz. Esta es el centro de controversia con el "romanismo" (catolicismo) porque se dice que la cruz no sólo representa a Cristo, sino que es su mismo cuerpo. ¿Hasta qué punto esta controversia es una mera cuestión teológica? ¿cuál es el sentido último para los nativos en ella? Tal vez haya que decir que esta controversia tiene un sentido social, que lo que se ataca es la situación social concreta que ellos interpretan como resultante del ritualismo oficial alrededor de la cruz; este ha sido experimentado como un sistema de formas que los ha marginado de la nueva sociedad y los ha privado de los bienes que ella posee.

En definitiva, lo que expresan los símbolos dominantes del milenarismo amazónico, en particular entre los cocama, es el anhelo profundo de liberación y participación digna en la sociedad que ahora los oprime. Estos símbolos se tomaron prestados del cristianismo, repito, quizá porque la cosmología de su antiguo habitat —según expresión de Mary Douglas— les resulta inútil; pero, además, los hermanos de la cruz podrían decir como los profetas zulúes africanos: "antes nosotros teníamos la tierra y vosotros [los colonizadores] la biblia; ahora vosotros habéis cogido la tierra y a nosotros nos ha quedado la biblia."

Latin American Indian Literatures Journal

A Review of American Indian Texts and Studies

CONTENTS:

- Articles on Indian literatures, Indian art, archeology, music, etc.
- Short texts in Indian languages with English translations and commentaries and explanatory notes
- Book review articles
- Article Abstracts
- Explanation of Maya glyphs
- Rock Art Report
- Bibliography of recent books related to Latin American Indian literatures
- Stories, myths, and poems by indigenous authors

Annual subscription rates (two issues): Individuals US \$13.00. Institutions US \$23.00. Sponsors US \$28.00 and up. Outside of U.S.A., Canada, and Mexico add US \$2.50 for surface postage and US \$5.50 for airmail. **Make checks payable to LAILJ**, Geneva College. All correspondence, manuscripts, review copies, and checks should be sent to:

The Editor

Latin American Indian Literatures Journal

Department of Foreign Languages

Geneva College, Beaver Falls, PA 15010-3599



EDITORIAL BOARD

Editor: Mary H. Preuss

Associate Editor: Jack Himelblau

Copy Editor: Ann Paton.

BOARD OF ADVISORS

Edmundo Bendezú A., Universidad de San Marcos; Elizabeth Benson, Institute of Andean Studies (Berkeley); William Brito Sansores, Universidad de Yucatán; Gordon Brotherston, University of Essex; Jill Furst, State University of New York at Albany; Maarten Jansen, Rijksuniversiteit; Jorge Klor de Alba, State University of New York at Albany; Miguel León-Portilla, Universidad Autónoma de México; Nancy P. Troike, University of Texas at Austin; Juan Adolfo Vázquez, University of Pittsburgh; Johannes Wilbert, University of California at Los Angeles.

DOCUMENTOS

EL ESHASHA POI DE NUESTROS ANTEPASADOS* (Eséha echíikianaha Eshásha poi)

La posibilidad de que los jóvenes puedan llegar a compartir los privilegios y responsabilidades de los adultos está contemplado en todas las sociedades. Este cambio de estatus formalmente adquiere las características de ritual en los festivales dedicados a la juventud y en los ceremoniales o ritos de *iniciación*. A decir de los antropólogos, ésta es una ceremonia donde se imparte la calidad de miembro de un grupo a un novicio. Sirve como un ritual de integración que refuerza la solidaridad y como experiencia psicológica de adaptación para los recién iniciados.

Los *ese éjas* —nativos de Madre de Dios— conservan hasta hoy en día un ceremonial de iniciación de singulares características: el *eshásha poi*, que literalmente puede ser traducido como 'polvo de flores'. En el *eshásha poi*, el chamán o *eyámi tekua* prepara una bebida a base de plátano rallado y fermentado que es colocada en una ropoca, especie de batea, de pona. Todos los *ese éjas* se reúnen alrededor de la ropoca que contiene la bebida, formando círculos concéntricos. En el centro, aparece el chamán, luego los jóvenes —entre 14 ó 15 años, "que todavía no han pecado"; a continuación, los adultos —hombres y mujeres— y luego, los ancianos.

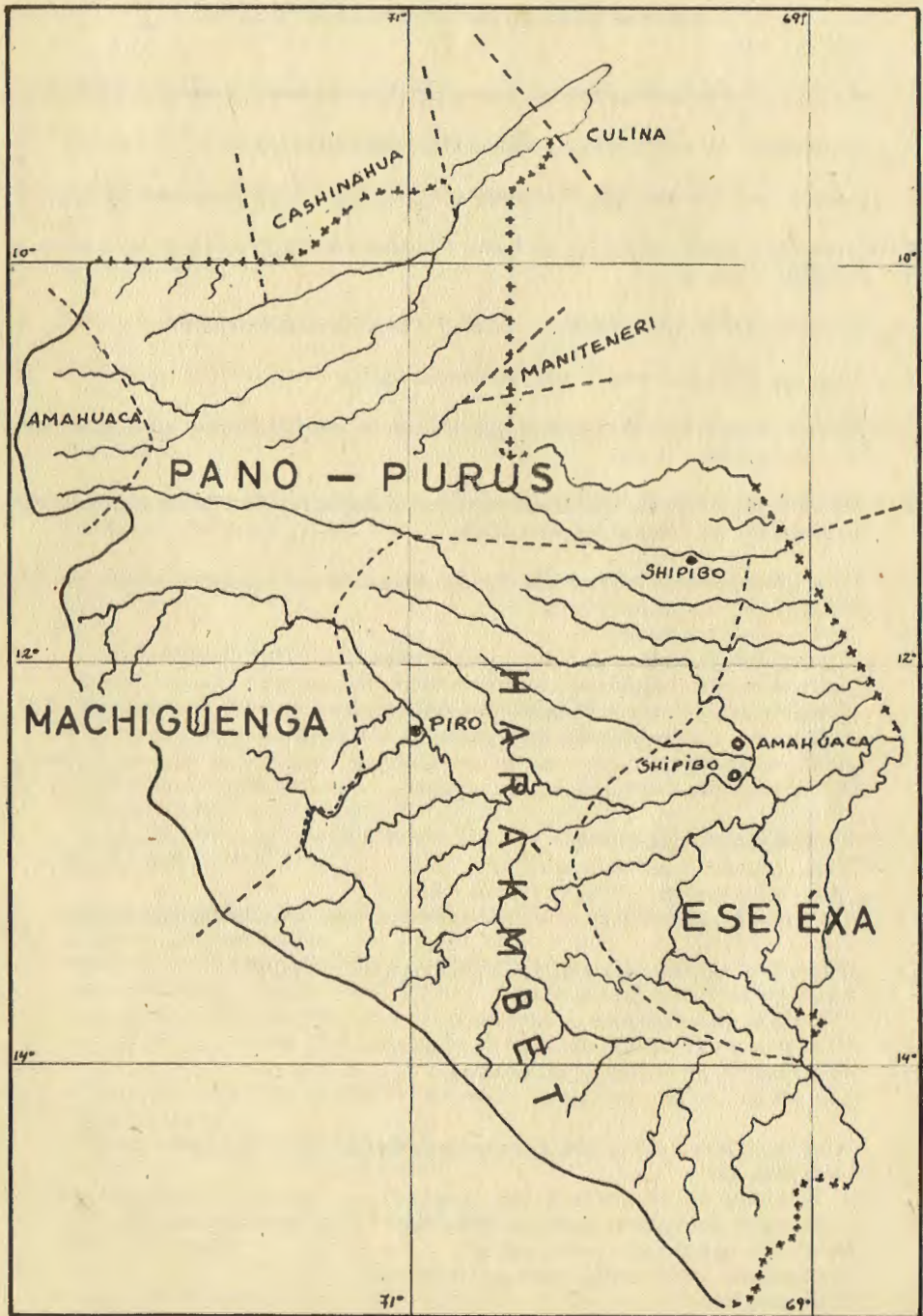
Al *eshásha poi* asisten todos los miembros de la comunidad, toda vez que éste es un evento importante en la práctica social del grupo. Sin embargo, no son los únicos invitados. También deberán asistir, invocados por el chamán, los espíritus de la naturaleza que antes fueron *ese éjas*. Esto es explicable en una sociedad en la que el hombre está plenamente identificado con la naturaleza, con el paisaje que lo rodea y del cual es una prolongación viviente más. Hombre y naturaleza forman un todo integral en permanente

* Textos publicados por la autora en el libro "Con la voz de nuestros viejos antiguos: Literatura oral Ese éja. 1984

equilibrio y reciprocidad, que sólo es roto por la presencia depredadora de los extraños. Es así, que uno a uno son invitados por el chamán a tomar el *eshásha poi* el espíritu de Kua?í?i, el picaflor, Beí, el pelejo, Kuéhi, el trueno, etc. Todos ellos en la ideología nativa tiene la calidad de *edósikiana* 'espíritus que se encarnan en la naturaleza' y que son posibles de observar sólo en esta ocasión.

Quiénes son y de qué manera se puede llegar a verlos, forma parte del aprendizaje de los jóvenes ese éjas y una manera de adentrarse en este mundo es el conocimiento que se adquiere participando, en el *eshásha poi*. La versión en idioma nativo del ritual de iniciación ese éja fue recogida durante una investigación sobre la literatura oral del grupo realizada en 1982, en la comunidad de Infierno, a orillas del río Bahuája o Tambopata, en el departamento de Madre de Dios. Tadeo Mishája y Roberto Macías Sewe, miembros del grupo, colaboraron en la transcripción y traducción al castellano.

María C. Chavarría Mendoza
Centro de Investigación de Lingüística Aplicada U.N.M.S.M.



EL ESHASHA POI DE NUESTROS ANTEPASADOS

1. *El eshásha poi tomaban nuestros viejos antiguos para que el chamán pudiera cantar.*
2. *Las ancianas, los viejos antiguos hacían el eshásha poi.*
3. *Cuando está oloroso el plátano tapado se ralla [el plátano] para hacer eshásha poi.*
4. *Esta es la ropoca¹ de pona para beber el eshásha poi. Con esta sogá se la amarra el eshásha poi para beber.*
5. *Con el agua se mezcla [el plátano rallado] y en la playa se lo coloca.*
6. *Entonces, ponían el eshásha poi los viejos antiguos.*
7. *Así haciendo, el eyámitekua se ponía las ropas hiladas de algodón, coronas se ponía de plumas de guacamayo*
8. *Entonces los ese éjas se reunían alrededor del eshásha poi para cantar girando, girando alrededor del eshásha poi para cantar.*
9. *Estos otros paisanos para cantar venían, estos espíritus venían el eshásha poi para tomar así [el eyámitekua] hacía:*
“Oooo, oooo, [conjuraba]:
¡Este eshásha poi que está, a ver vengan a tomar!
¡Sachavaca, este eshásha poi siquiera ven a tomar!
¡Venados, este eshásha poi siquiera vengan a beber!
¡Carachupas, este eshásha poi que está, siquiera vengan a tomar!”
[Este conjuro repetían cantando los ayudantes del eyámitekua, que eran jóvenes de 14 ó 15 años que todavía no habían pecado].
10. *El eyámitekua iba corriendo*
“Uuu, uuu, uuu”, así cantando
“Aquí estoy nomás. ¡Me estás viendo siquiera?”
Así haciendo, pateando en el suelo se fue yendo en dirección del eshásha poi.
11. *Entonces el espíritu del picaflor: “kuis, kuis, kuis”, vendrá*
donde los ese éjas se habrán reunido
“Yo soy la madre del monte, edósikiana
Yo mismo soy el espíritu del Kua?i?i, el picaflor”
Así cantando, así haciendo, así cantando
“Ah, ah, ah”, se fue corriendo
12. *“Uuu, uuu, uuu”, allí estaba. El espíritu de Bei, el pelejo, vendrá.*
“Háa, háa, háa”.
–“Yo mismo soy el espíritu de Bei, el pelejo”
–“No queremos. ¡No vengas! ¡No vales!
De repente nuestro ojo comes, cuidado”
Así haciendo se fue yendo, corriendo corriendo.
“Uuu, uuu, uuu”

ESEHA ECHIIKIANAHA ESHASHA POI

1. Eshásha poi echíikiana *ishitaninahekuana* eyámitekua *eteéji*.
2. Epopaakua, echíiakua *ataninahe* eshásha poi.
3. Ejáwi etami shieshie *pó?*iomaje diétani ejáwi eshashaepoiji.
4. Ewa ba? a hikio etiñña shewe bewe eshásha poi *eishiji*. Haya *ita—a—*taninahe eshásha poi maho *eiyaji*.
5. Enáa *wámaje* neshíhahiho *iya—*tana.
6. Máhoia *nekiataninahe* eshásha poi echíikiana.
7. Jama *amajea* eyámitekuaa shchekuana *yoshotaninahe* bóbakuana *yoshotaninahe* ewa jaatíia.
8. Maho ese ejakuana *japéekianinahekuana teetaninahe* ese ejakuana eshásha poiho *heabaemaje heabemaje etééji*.
9. Ewaba? a piákua ese eja *esahéaji* ewa shawakuana *epéji* eshásha poi *ishi?ia*.
Máhoia pa:
“Ooo, ooo
¡Hikio eshásha poi *neti—ishiwákue!*
¡Shawe, hikio eshásha poi jahache *ishiwákue!*
¡Dokuéikuana, hikio jaha eshásha poi *ishiwákueche!*
¡Tséwikuana, hikio jaha eshásha poi *netiche ishiwákue!*”
10. Eyamitekua *kuáhikuahinana*:
“Uuu, uuu, uuu”, a—taninahe.
“Iyemochú toma. ¿?a? a jaha moche ?aja—ña” jama *pómaje tishiteatea pókiana* ma eshásha poikiasije
11. Máhoia *Kua?i?i* eja: “kuis, kuis, kuis”, *pohe* bia ma ese eja *chichatianasije*
“Iyemo jahachú toma edósikiana ewaba?
Iyemo jaha kua?i?i eja no hikio”
Jáma *teemaje*, jama *pomaje teenana*
“Ah, ah, ah”, *potinana*
12. —“Uuu, uuu, uuu”, ma *ahe* pa. *Bei éja pehe*
“Háa, háa, háa”
—“Iyemochú toma hikiomo *Bei éja?*”
—“Chója. ¿?a? a *peji!* ¡Piaja mi toma!
Eja toja *íjiata?ioji*, chana”
Jama *pomajéa potinana kuahi—kuahi—poti—nana*
“Uuu, uuu, uuu”.

13. Así: "Ou, ou, ou". "Este eshásha poi siquiera ven a tomar" [el ayudante del ey-amitekua seguía diciendo].
"A ver siquiera este nuestro eshásha poi
Siquiera ven a tomar".
14. –"Yo mismo soy ¡Ja, ja, ja, ja! El espíritu de Ja, el guacamayo
Así vamos a hacer nosotros esto.
Aquí donde estamos vengan".
Así corriendo el espíritu de Ja, el guacamayo se fue yendo.
15. –"Eee, eee, eee. Ooo, ooo, ooo. Espíritu de Tajo, la unchala, este es el eshásha poi"
Entonces viene el espíritu de Tajo, la unchala: "Cra, cra, cra".
"Cra, cra, cra. Tr, tr, tr, tr". "Yo soy el espíritu de Tajo, la unchala.
¿Acaso me estás viendo?
Uuu. Yo mismo soy".
Así diciendo, se fue yendo.
16. "Ooo, ooo, ooo .
Este eshásha poi a ver si vienes a tomar, yucunturo"
Entonces vino el espíritu de So?ípa, el yucunturo.
–"Yo mismo soy el espíritu de So?ípa, el yucunturo.
¿Acaso me estás viendo?"
17. Entonces vino el espíritu de Poja, la lechuza tohuayo:
–"Uuu, uuu, uuu, uuu
Yo mismo soy este espíritu.
¿Acaso me estás viendo?
Soy el espíritu de Poja, la lechuza tohuayo"
Así diciendo, el espíritu de Poja, la lechuza de tohuayo, se fue yendo.
18. Entonces el espíritu de Kuéhi, el trueno, vino:
–"Yo soy el espíritu de Kuéhi, el trueno que viene
¿A ver si me estás viendo?
"¡Ah, ah, ah!". El eyámitekua se fue en dirección del eshásha poi.
19. Así, después de hacer eso,
allí después que los paisanos han avisado
a los espíritus todos
el eshásha poi terminando, cantaron alrededor
para beberlo.
Allí así hizo el chamán:
"Uuu, uuu, uuu. Muy buena la colmena"
dijo
"Ahora sí tómenlo!"
Primero el eyámitekua tomará.
Luego todos beberán.
Primero los jóvenes, luego los viejos.
Y así el eshásha poi habrá de terminar.

13. Máhoia pa: “Ou, ou, ou”. “Hikio jaha eshásha poi *ishíwakue!*”
Jama jaha *ishíwakue* ja eja hikio eshásha poi *ishíwakue*
14. —“Iyémochii toma ¡Ja, ja, ja, ja! *Ja* éja mo hikio”
“Jámaia se hikio *pahé?io* se hikio
Hikiaákuanee hikio se *aního*”
Máhoia *kuáhi—kuahi—poti*—nana pa ja éja
15. —“Eee, eee, ecc. Ooo, ooo, ooo. *Tajo* éja eshásha poi *neti*
Máhoia *pé?iapa* *Tajo* éja: “Cra, cra, cra”
“Cra, cra, cra. Tr, tr, tr, tr”. “Iyemochú toma *Tajo* eja mo *neti*
¿?a?a mo ja che *ba?ajaña?*
Uuu. Iyemochútomia”
Jama *amajea poti?iapa*
15. “Ooo, ooo, ooo”
“Hikio jaha eshásha poi *ishíwakue* che *So?ipa*”
Máhoia pa ewa *pé?iapa* *So?ipa* éja
—“Iyemochú toma *So?ipa* éja no hikio
¿?a?a mo ja che *ba?ajaña?*”
16. Máhoia pa *Poja* éja *pé?iapa*:
—“Uuu, uuu, uuu, uuu
Iyemochú toma hikio
¿?a?a mo jahua mo che *baña?*
Poja éja mo hikio”
Máhoia pa *Poja* éja *poti?iapa*
17. Máhoia pa *Kuehi* éja *pé?iapa*:
—“Iyemo jahachú toma kuei éja ta iña *pehe*
¿?a?a mo che *bá?ajaña*”
18. Máhoia pa *Kuehi* éja *pé?iapa*:
—“Iyemo janachú toma Kuei éja ta iña *pehe*
?a?a mo che *bá?ajaña*
“Ah, ah, ah!”. Eyamitekua potinahe eshásha poi *kiasije*
19. Ma jáma ahe?io? iómaje
ma ese éjakuana, yoítheo?iomaje
ewa esháwakuanakuana.
Apá po?iomaje eshásha poi
teéta?iapa eishi?ioji
Máhoia jama pota?ia:
“Uuu, uuu, uuu, Kíabísheneene
wano wano” ta panahe
“¿?a?iahe ish? iokue!”
Ebiónee ishitahe eyámitekuáa
Máhoia ishitahe kua ohaña
Ebiónee deja pahikua, máhoia
echúkua
Máhoia chama?io pahe.

EL ESPIRITU DEL CIELO AZUL

El espíritu del cielo azul está silbando en la noche:

“Fiu, fiu; fiu”.

Cuando nos engaña, por la noche, nos hace dormir para comernos.

Haciéndonos olvidar, nos viene a comer.

A nuestra casa bajará para comernos.

Entonces, va a hacer aparecer una mancha de ungrave
para venir a comernos.

Allí nos va a cortar la barriga
para poder comernos.

Allí nuestros corazones va a trozar
para comernos.

Allí comiéndonos, se irá a su casa,
a la casa del espíritu azul.

Haciendo así su cama

la está manchando con la sangre.

El ese éja después de ser comido despierta
así diciendo:

—¿Qué cosa tendré? Aquí me estoy muriendo.

El edosíka me ha comido, hijo.

Aquí nomás quedarás huérfano.

Así muere después de ser comido

por la gente del espíritu maligno.

Allí el espíritu del cielo azul aguantándose

con el corazón del ese éja se va yendo, por donde las aguas

van a depositarse (en dirección a Bolivia)

Por las cabeceras de nuestros ríos va yendo

a buscar paisanos como nosotros.

EYA TSAWA TA EJA

Eyá tsawa ta éja *kuai-po*?aikiani metaje:

“Fiu, fiu, fiu”.

Esea *dásiaho* metájè *tawameetahe*?io
se *eijjá*?ioji.

Paheámee?iomaje, se *ijídawahe*?io se.

Eséha etíasije *bá?é-otehe*?io. *ijjá*?iowa.

Máhoia *panameetahe* majoíe yeho
seijjátahe?io se.

Máhoia se *hikuítahe*?io emajíi hee
eijjá?ioje.

Máhoia etihjikuana se *hikuítahe*?io
eijjá?ioji.

Ma *ijjá*?iomaje *pótihe*?io oha etíasije
eyá tsawa ta éja.

Jáma *amajea* ohá majakuana

Rianíta?iani enaa kuaa.

Ese éja *eijia*?io *nine-shetiani*
jama *pó*?iani:

—; Yaja a só?o mo toma? Hikio mo *máno*?iani.

Edosíkia mo ta *ijjata*? ionahe, chawáha.

Hikióhochii *neti*?iokue ekue tijo *hed*?io.

Jámaia *máno*?iani edosíkianaha
ijjá?io ese éja.

Maho *ta?a*?ia eyá tsawa ta éja

ese éjaha etihijio *pó*?aikiani etijachikuanawasije *po*?aikiani.

Eyobásijekuana *pó*?aikiani ese éja she?ajaa.

SUSCRIBASE A

ceres

REVISTA DE LA FAO
 SOBRE AGRICULTURA
Y DESARROLLO

Publicada bimestralmente en español, francés e inglés por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO)

Suscripción anual:
15 dólares EE.UU.

Seis veces al año, CERES entrega a sus lectores un paquete excepcional de informaciones, análisis y opiniones que constituye una perspectiva panorámica de las actividades relacionadas con la agricultura y la vida rural en el mundo en desarrollo

Lea CERES

- para conocer nuevas formas de plantear el desarrollo;
- para evaluar la experiencia de los demás con respecto a tecnologías nuevas o diferentes;
- para estar al corriente de las más importantes negociaciones internacionales en curso;
- para darse más ampliamente cuenta de la función de sus respectivas disciplinas;
- para entender mejor las fuerzas más poderosas que están dando forma al desarrollo rural.

Para suscripción dirigirse a: LIBRERIA "SANTA ROSA" - Jr. Apurímac, 375 - LIMA

CRONICAS

VIAJE DEL P. ANTONIO VITAL

*Crónica que narra la entrada del P. Vital a las zonas habitadas por los Cunibos y Campas, en 1687**

* Nuestro agradecimiento al P. Julian Heras del Convento de Ocopa (Huancayo), quien proporcionara el documento e hiciera la transcripción paleográfica del mismo.

Declaración que hayo yo el R.P. Fr. Antonio Vital, de la Seráfica Orden de Nuestro Padre San Francisco, morador del Convento de Nuestra Señora de la Concepción de la Santa Recolección, de este pueblo de Cajamarca en virtud de la Patente de N.M.R.P. Fr. Diego Felipe de Cuellar, Visitador General de esta Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima su fecha, en veintitrés de Agosto de este año de mil seiscientos noventa y uno, de la entrada que hice a las montañas de los indios infieles nombrados Cunijos y Campas, del pedimento del Padre Procurador General de las Conversiones de dicha Santa Provincia. Es en la forma siguiente:

Por los años de mil seiscientos y ochenta y cuatro y ochenta y cinco, por mandato del Señor Virrey Duque de la Palata, Don Francisco Delso, Corregidor que eran entonces de la Provincia de Jauja, y el Capitán Francisco de la Fuente, Síndico general de las Conversiones, con gente española que llevaron y religiosos de Nuestro Padre San Francisco, comenzaron a abrir caminos desde Andamarca a San Buenaventura (de Sonomoro) y Puerto llamado de San Luis, río de Perené embarcación para muchas naciones. Y habiendo llegado aquí, no pasaron más adelante, sino todos se volvieron al Valle de Jauja; solas tres personas se embarcaron en una balsa río abajo; que fueron un tercero (o donado) llamado Juan Navarrete, con los hábitos y capillas de N. Padre San Francisco y habiendo navegado río abajo quince o veinte días descubrieron una nación de los indios llamados Cunibos recibieron a los tres luego que llegaron a su pueblo con muchas muestras de amor y cariño; estuvieron con ellos tres o cuatro días enseñándoles el Padre Nuestro y el Ave María y el Alabado, que con mucho contento y alegría cantaban todos. Pusieron por todo el pueblo unas cruces y luego los indios les pidieron fueran a traer más Padres de San Francisco. Dijeronles a los indios, pues llevados al Puerto con una canoa, iremos a nuestra tierra, volveremos y traeremos Padres y también hachas y cuchillos. Luego al

punto los indios los sacaron al Puerto de San Luis, río de Perené con más de veinte días de navegación, que en ellos se vieron en grandes peligros, de las aguas y de los indios enemigos que salían a matarlos. Salieron al Puerto y al Valle de Jauja, llegaron a la ciudad de Lima, dieron parte de esto al Señor Virrey Duque de la Palata y a los Prelados de la Religión. Ordenó el Real Acuerdo se despachasen a aquellas partes doce soldados pagados con su Capitán y seis religiosos, que fueron el R.P. Fr. Rodrigo Bazavil, por Presidente, y el P. Fray Francisco Huerta, el P. Fr. Manuel de Biedma, el P. Fr. Juan de Vargas Machuca, el Hermano Fr. Pedro Alvarez y yo; el año de ochenta y seis por el mes de enero salieron de Lima para el Valle de Jauja y caminos de Andamarca. El suceso de los Padres de la Compañía de Jesús es a la letra como sigue:

Por estos tiempos algunos días antes tuvieron noticias de lo referido los Padres de la Compañía de Jesús en aquellos parajes cercanos a Quito, llamados de la Gran Cocama y La Laguna, que son sus doctrinas, y como supieron íbamos para aquella nación de los Cunibos, se adelantaron dos Padres de la Compañía de Jesús con algunos indios que los llevaron en canoas, y navegaron río abajo, atravesaron el río Napo y luego subieron río arriba, que es el Marañón para los Cunibos, con más de dos meses de navegación, por haber más de cuatrocientas leguas para llegar allá. De estos dos Padres el uno era sacerdote y llamado el P. Enrique Rieter; y el otro era corista llamado Francisco Félix. Luego que llegaron hicieron una Iglesia y bautizaron más de treinta indios bárbaros sin haberles enseñado el persignarse, porque no tuvieron tiempo para ello. Y fue el caso que a los indios no les llevaron nada y como les pidiesen hachas y cuchillos, y no se las diesen por no tenerlas, les mostraron muy mala voluntad, y por haber visto ya antes a Padres de San Francisco que les habían dado una hacha y cuchillos, y por esto se hallaron en grande confusión, tanto que les obligó desamparar a los indios y aquellas tierras en esta forma.

Dijo el P. Enrique Ricter al corista Francisco Félix: hermano, quiero dispongamos el ir por unas hachas y cuchillos para estos indios, para con eso poderlos atraer a nuestra voluntad, y así yo me voy a nuestros pueblos y no podré volver hasta pasados cuatro meses por estar tan lejos y tú, hermano, quédate aquí con estos indios sin irte a otra alguna parte hasta que yo vuelva, y esto se lo mandó por santa obediencia; y esto le dijo despidiéndose de él, río abajo en una canoa. El siguiente día el P. Corista Francisco Félix llamó a los indios, les preguntó la distancia que había de allí para arriba al Puerto de San Luis río de Perené de los Padres de San Francisco: los indios le dijeron había veinte días de navegación.

Mandó prestar una canoa, embarcose en ella con seis indios y los dos intérpretes. Navegaron río arriba ocho días, encontraron con los indios a donde yo dejé hecho un pueblo llamado San José entre dos ríos que después nombraré; estos indios preguntaron al Padre que dónde iba: dijoles, aquí vengo a haceros una iglesia y luego pasaré adelante río arriba: saldré al puerto y a Jauja, y los indios le dijeron al Padre: para qué has dejado los Cunibos solos y te vienes por acá; has de saber que nosotros estamos aguardando esta luna a los Padres de San Francisco, que ya antes de ahora y muchos años ya han estado por estas tierras y así por esta causa no te podemos recibir ni que hagas iglesias, y lo mismo harán los Cunibos y demás indios y así vuélvete por donde vienes, porque si pasas de aquí para arriba hay muchos indios enemigos nuestros con quienes estamos cada día peleando y a ti te matarán: dijo el Padre, pues si no me queréis recibir ni que haga iglesia, pasaré adelante y con esta santa cruz que llevo iré amansando indios. Prosiguió río arriba y navegó trese o cuatro días sin acordarse ni hacer caso de lo que los indios habían dicho: cuando salieron, una emboscada de muchos indios que llevaba mataron los cuatro y los dos que quedaron, que eran los intérpretes, escaparon nadando por debajo del agua muy mal heridos de muchas flechas que les

tiraron. Esto sucedió a diez y nueve de Julio de mil seiscientos y ochenta y seis años.

Los religiosos de Nuestro Padre San Francisco siguieron sus caminos desde Andamarca a San Buenaventura y al Puerto de San Luis, Río de Perené y allí hicieron cinco y seis balsas y tomaron posesión de este puerto por el Capitán Francisco de Huerta que iba por cabo de los soldados con los religiosos y demás gente que en dicho Puerto estuvimos algunos días, y a él llegamos por el mes de Agosto de ochenta y seis. La tierra es muy fértil, y todo lo que siembran en ella se da, como se hizo experiencia con algunas semillas que se llevaron; dase plátano, la yuca, el camote, la piña y otras muchas frutas silvestres; dase el algodón, el cacao, la vainilla y otros géneros; aquí hay muchas corrientes del río, pues llegando el mes de Octubre, no se puede navegar río arriba hasta el mes de Abril o Mayo. En este sitio son las noches muy apacibles y frescas; más los días son muy penosos por la mucha calor que hace y gran espesura de montaña, hay muchos mosquitos que hay a la orilla del río, y desde aquí empieza a crecer con muchos ríos que le van deteniendo, y aquí se puede habitar haciendo grande rozas para sembrar diversas cosas aunque el trigo no hay experiencia si se dará por estar lloviendo lo más del año; este temple hace más de cien leguas río abajo, hasta llegar a San José, como iré declarando.

Nos embarcamos este río de Perené a fines de Agosto y navegando cuatro o cinco días se llega al río de Taraba, que es el que baja del Cuzco; aquí también se tomó posesión; y salen a este río los indios a pescar diversidad de pescados y estos indios que aquí existen se llaman Piros y Comabos; y por la otra banda del río a mano izquierda navegando corre la nación de los indios Campas y Mochobos. De aquí navegamos ocho o diez días hasta llegar a San José, pueblo que dejé hecho de los indios que le dijeron al Padre de la Compañía de Jesús que no pasase de allí, que lo habían de matar los indios enemi-

gos. Hay a cada lado de este pueblo un río que desemboca al Marañón, el uno nombrado de los indios Camarini, y el otro Minoya, con otros ríos que van entrando en dicho río Marañón o Paro. Ya aquí la tierra es más calurosa y los mosquitos y moscas fastidian mucho de noche y de día, llueve mucho hay muchos temblores y tormentas. De este pueblo de San José a los indios Cunibos se navegan cuatro días río abajo y entran en el Marañón algunos otros ríos de que no me acuerdo sus nombres y llegamos a los Cunibos a veintitres de setiembre de ochenta y seis años, y aquí es el mismo temple que el referido, y los indios nos recibieron con mucha fiesta y regocijo a usanza de guerra con sus camisetas pintadas, flechas y lanzas de chonta, estoricas y otros instrumentos con que ellos pelean; son indios valerosos, amigos de decir verdad, no idolatran fuera de algunos embusteros que hay; y al segundo día que llegamos celebramos misa y los indios estaban muy atentos a todo lo que se hacía y obedientes a lo que se les mandaba en una iglesia hecha y más de treinta indios bautizados sin saber persignarse como ya tengo dicho. Nosotros les íbamos enseñando la doctrina cristiana dos veces al día y con determinación de no desampararles jamás; repartímosles muchas hachas y machetes, cuchillos y chaquiras, con otras cosillas con que se hallaban muy contentos con nosotros, tanto que llegaron a decirnos que los dos padres de la Compañía de Jesús, cuando allí estuvieron, no les habían traído nada y que si volvían les habían de matar. Nosotros oyendo esto les predicamos y dijimos: no hijos, no hagáis tal cosa, porque aunque traen y visten diferentes hábitos son nuestros hermanos y si queréis hacer eso nos iremos y os dejaremos solos, y de esta manera los mudamos de aquella mala intención. Más por hallar aquello solo y desamparado y haber entrado ya en este paraje y demás tierras referidas Religiosos de Nuestro Padre San Francisco se tomó posesión en este Pueblo y en su puertó con las ceremonias que en las demás partes había tomado, y luego los indios muy contentos me dije-

ron que había más de cincuenta años que llegaron allí dos Padres de San Francisco y que los mataron los indios sus enemigos; esto mismo me dijeron cuando salía de aquellas tierras a las doctrinas de los Padres de la Compañía de Jesús en La Cocama, como luego diré:

También estos indios Cunibos se dieron relación y noticias de cómo mataron el año de mil y seiscientos y setenta y cuatro a veinte y uno de Setiembre, día de San Mateo Apóstol, en un paraje que llaman Pichana, cerca del Cerro de la Sal y de Quimiri, a los Padres Fr. Francisco Izquierdo, Fr. Francisco Carrión, Fr. Antonio Cépeda y al Hermano Andrés Pinto, bien conocido en Lima y en otras muchas partes, por ser hombre de mucho valor y así quiso tomar el hábito de nuestro Padre San Franciscano y morir mártir acompañando a los dichos Padres, y se supo que pudiéndose defender y librarse de la muerte, no quiso sino incarse, acompañando a los demás Padres se dejó asesinar de aquellos bárbaros, y los indios que esto me dijeron conocieron a muchos indios de aquellos parajes y que el principal Cacique a quien obedecieron todos existe en el Cerro de la Sal llamado Don Martín Siquíncho y que el río del Cerro de la Sal llaman Parenique, y me nombraron algunos parajes o provincias; como son: Kipo, Guantayro; Paite, que es a donde vive el rey de todos aquellos indios llamado Paytite, de quien no se sabe de cierto si hay tal rey. Otras noticias tuve ciertas de cómo mataron en aquellos parajes a doce o catorce personas que iban navegando en una balsa el río abajo del Cerro de la Sal, llevando amarradas a la balsa las escopetas y como no sabían los peligros y celadas y malos pasos de aquellos indios bárbaros, cuando advirtieron se hallaron todos atravesados los cuerpos con flechas; esas noticias tuve ciertas de aquel paraje. Estando en ese Pueblo de los Cunibos con las noticias de todo lo referido, llegó una canoa con unos indios río arriba que venía de las doctrinas de los Padres de la Compañía de Jesús de la Gran Cocama y nos dijeron cómo queda-

ban de partida para venir a los Cunibos Padres y algunos soldados con ellos; luego al punto que esto oyeron, dijo el capitán: soldados y los demás; que supuesto sería cierta esta embajada que estos indios traían, nos fuésemos todos de allí, como se ejecutó aprestando más de treinta canoas con más de ochenta indios y como les habían dado más de cuarenta hachas, muchos machetes, cuchillos y chaquiras, no hubo ninguna dificultad, sino que luego salieron río arriba embarcados para el Puerto de San Luis río de Perené: solo yo me quedé allí y no quise desamparar aquellos indios con un soldado llamado Juan José de los Ríos, que quiso acompañarme y quedarse conmigo; también quedó allí un enfermo llamado Juan de las Cuevas, alférez reformado, que al segundo día que se fueron todos murió; dile sepultura con misa cantada a veinte y dos de Octubre de mil seiscientos y ochenta y seis.

Después de lo dicho salí de aquel pueblo río arriba en una canoa a recoger aquellos indios que dije habrían dicho al Padre de la Compañía de Jesús no pasase de allí, que lo habrían de matar; no quisieron estos indios bajar a los Cunibos, sino que les hiciese allí iglesia; hicieronla con ocho casas y junté más de cien indios, los cuales no me dejaron volver a los Cunibos escondiendo sus canoas para que nunca me fuera; allí estuve hasta el mes de Abril de ochenta y seis enseñándoles la doctrina cristiana y bauticé más de cuarenta muchachos y con ánimo de no salir ya de allí.

Por este tiempo llegaron a los indios Cunibos solos los Padres de la Compañía de Jesús que subieron río arriba, el uno el Padre Enrique Ricter, alemán, que fue el que había ido por algunas cosas para los indios, compañero del corista que flecharon. El otro llamado el Padre José de Casas, valenciano. Este Padre pasó más arriba de los Cunibos, al pueblo de San José, donde yo estaba. Dijome quería salir río arriba al Puerto de San Luis río de Perené, salir a Andamarca, al Valle de Jajaja

y a Lima a dar parte de todo lo sucedido al Señor Virrey Duque de la Palata para que dispusiera el Real Gobierno por cuál de los dos Religiones habían de quedar aquellas naciones de los indios Cunibos y Shipibos, que están más abajo. Yo les dije fuera enhorabuena, navegó ocho días río arriba hasta llegar a la nación de los indios Mochobos y no pudo pasar de aquí por las muchas aguas e indios bravos; volvióse a San José a donde yo estaba y allí descansó con los indios que llevaba, que eran de la nación de los Panos, unos treinta de ellos, con cuatro o cinco canoas. Aquí les dieron algunos bastimentos de plátanos, yucas, camotes, maíz y fueronse río abajo hasta los Cunibos a donde estaba su compañero el P. Enrique Ricter; de aquí dispuso salir como tenía determinado río abajo a La Cocama y salir a Moyobamba, Chachapoyas, Cajamarca hasta la ciudad de Lima y allí predicó los temblores... y me dicen salió por el Real Acuerdo, el que los Padres de la Compañía no pasen de los Cunibos para arriba y que de allí para abajo tengan su jurisdicción y que los Padres de San Francisco la tuviesen desde los Cunibos para el río arriba hasta el Cerro de la Sal.

Por el mes de Abril del año de ochenta y siete, viéndome solo en este pueblo de San José y sin que nadie me pudiera socorrer, pues a los Padres que salieron por el mes de Octubre los mataron a todos, como luego referiré, Determiné salir y dar parte de todo lo dicho al Señor Virrey y a la Religión. Salí río arriba con treinta o cuarenta indios en ocho canoas y el soldado que siempre me acompañaba; y habiendo navegado más de veinte días, estando ya cerca del Puerto de San Luis río de Perené, salieron los indios bravos en ocasión que las canoas iban apartadas unas y otras y todos descuidados, y una que iba por la orilla del río flecharon en ella a todos, que eran siete u ocho; pasando el cuerpo de algunos de parte a parte, y si no acudiéramos tan presto se ahogaron en el agua; porque la canoa, se había volteado, y al soldado llamado Juan José

de los Ríos le hirieron partiéndole una tequilla por medió, aunque entró muy poco la flecha por causa de tener puesto un coletó y la cuerda de los frascos era de cerdas muy tupida y gruesa y pasó por medio de ella la flecha, que si no allí moriera. Juntáronse todos los indios, saltaron en tierra y se sacaron las flechas de los cuerpos con mucha dificultad por tener un garavatillo en la punta al sacarla salen pedazos de la carne, mas al entrar dentro con mucha facilidad.

Los enemigos bárbaros se entraron en la montaña habiendonos atajado el paso sin poder pasar de allí para arriba, y esto sucedió a quince de Mayo de ochenta y siete, con que nos volvimos río abajo al pueblo de San José, donde estuvimos cuatro o cinco días, y después determiné salir río abajo. Quedan en este pueblo de San José cien indios, cuarenta muchachos bautizados, ocho casas, una capilla en que decía misa y un ornamento y otras cosas que no refiero. Bajamos a la nación de los Cunibos, a donde está el Padre de la Compañía de Jesús, y hay en este pueblo de los Cunibos más de ochenta casas, dos mil quinientas almas, y las casas y chácaras que hacen y harán muchos días los indios, las hacen con las hachas y machetes que los Padres de San Francisco les dieron y dejaron cuando entraron y salieron de estos parajes.

De aquí salí río abajo yo y el Padre Enrique Richter, de la Compañía de Jesús, en un mismo día, más él se adelantó y se fue a La Cocama y a sus doctrinas sin dejar aviso cómo yo salía, no sé con qué fin o intención, dejándonos solos a mí y al soldado Juan José de los Ríos en una canoa con seis indios llamados Shipibos y otros llaman Galliseças; aquí quedan treinta casas con seiscientos indios; de aquí ocho horas de navegación queda otro pueblo de diez o doce casas con cincuenta indios Cunibos; de aquí fuimos navegando más de veinte días río abajo y en este distrito hasta llegar al río de Napo no hay fundación ninguna, solo una nación o dos de indios Cunibos que an-

dan huyendo como tigres por aquellas montañas, los cuales no pudo reducir ni traer a gremio Don Martín de Arriba, Corregidor que fue de Cajamarca, cuando pasó para aquellas tierras a la Conquista de los indios Jíbaros y fundó la ciudad de los Lamas, y estos indios salen a pescar al río; vimos algunos y huyeron y un chiquillo no pudo huir y lo cojimós y los indios que nos traían lo querían cortar la cabeza, mas no lo consentimos, dándoles un machete porque no lo hicieran; lo bauticé y traje siempre conmigo.

Desde los Cunibos hasta llegar a La Cocama habrá de cuatrocientas leguas; las tierras muy calurosas y el río muy profundo, pues si fuera derecho podían navegar galeones por él. En el verano hay playas tan grandes, que se pueden fundar ciudades y reinos en ellas; la diversidad de pájaros es mucha, pues en las playas llenan los indios sus canoas de huevos, así de pájaros como de tortugas que hay muchas, muchos patos reales, hay muchos caimanes disformes, y nos libró Dios de tres o cuatro que nos quisieron tragar; hay muchos tigres, muchas víboras y culebras y otros muchos animales dentro y fuera del agua; la tierra fértil y se dará todo cuanto en ella se sembrare, el camino por allí solo es el río, que desde él vimos muchos pajonales, pasamos algunas cordilleras, a donde saliendo del río hace frío; bien se puede habitar en estas tierras haciendo grandes rozas en aquellas montañas; mas para eso era menester entrar en reinos enteros para poblarlo todo.

Fuimos navegando, llegamos al río Napo y el que baja de Huánuco (el Huallaga) que estos se juntan con el río Marañón, que hasta allí hemos venido navegando con otros muchos (ríos) que han ido entrando y estos juntos de aquí para abajo llaman el Gran Pará (Amazonas), el cual va a desembocar al Mar del Norte, a donde hay innumerables naciones de gentiles y a donde están las Amazonas.

Mas yo atravesé estos ríos subiendo río arriba de Napo tres o cuatro días, y luego dejando este río se sube el que baja de

Huánucó y Moyobamba a La Laguna, doctrinas de los Padres de la Compañía de Jesús; a fines de Junio llegamos a este pueblo y en él hay indios de diferentes lenguas y naciones, y había dos mil indios. Salieron a recibirnos, y entre estos con especial cuidado y atención nos saludaron unos doce o catorce indias e indios y con muchos extremos y ceremonias nos hablaron y a mi besaron el hábito, y preguntando qué era lo que decían o qué querían, dijeron los intérpretes y... el Padre Enrique Rictet, que allí hallamos, con dos españoles cuando llegamos; dicen estos indios e indias Cunibos y Callesecas, y que siendo ellos muchachos llegaron a sus pueblos dos Padres de San Francisco, y que los mataron con flechas aquellos indios sus parientes; y así viene muy bien lo que estos indios que dijeron con lo que declararon los indios Cunibos y Shipibos en sus pueblos. Aquí en dicha Laguna y población de los Padres de la Compañía estuve ocho días y preguntando al Padre Enrique Rictet que por qué se adelantó desde los Cunibos dejándonos solos a mí y al soldado Juan José de los Ríos al rigor de seis bárbaros en aquellos ríos y montañas; que muchas veces nos quisieron matar los indios, respondió: tenía que hacer y que venía a su negocio; no sé si volvió a los indios Cunibos que quedaban solos; pues en aquellas partes los más pueblos tienen solos. Pues saliendo de la Laguna y llegando a ocho o diez pueblos los hallamos desamparados sin tener quién los enseñe ni asista, sino es de año a año que los visitan.

Y así yo solamente vi un Padre de la Compañía de Jesús que por allí iba visitando algunos pueblos, y nombraré algunos que hallé solos saliendo río arriba para Moyobamba, que fueron:

Los Cocamillas, Mayorunas, Otanavis y otros muchos con muchas provincias dilatadas como son: los Jíbaros; y muchas bocas de ríos, como el Gran Pará con muchas provincias de muchos indios, a que no entran allá por lo dilatado y porque hay muy pocos que se apliquen a este ministerio de conversores, pues eran menes-

ter para asistir a los indios que hay y reducidos en aquellas partes más de doscientos religiosos, y ninguno ha dado aquella vuelta hasta ahora en redonde, sino es yo; pues entré por Jauja, Andamarca, Río de Perené, el Marañón, y salí por todos estos parajes, como ya tengo declarado hasta Moyobamba, Pues si se atiende a toda la jurisdicción que tienen los Padres de la Compañía de Jesús es un proceder infinito, pues solo desde sus doctrinas, saliendo río arriba el Marañón, hasta llegar a los Cunibos, hay más de cuatrocientas leguas, como ya tengo dicho. Y entrando por el Valle de Jauja, Andamarca, Puerto de San Luis río de Perené para abajo no hay cien leguas a los indios Cunibos.

Y para que se conozca tengo conocimiento de lo dicho y he andado en aquellos parajes, luego que nacen las criaturas a muchas de ellas las ponen sus padres unas tablillas en la frente y nuca con un poco de algodón, apretadas con unas cuerdas y como van creciendo se les va aplastando la cabeza; y este abuso tienen diciendo que con esto serán valientes y a donde no hay Padres que les enseñen lo que han de hacer, se juntan desde niños muchachas y muchachos, y así quedan casados y juntos para siempre. Las borracheras es muy dificultoso el quitárselas y les parece no aciertan a hacer nada sino es bien bebidos, y de esta manera van a pelear con sus enemigos, llevando mucha chicha consigo y untándose el cuerpo de muchos colores y desnudos, quitándose la camiseta; y dicen que de esta manera los temen a ellos, sus enemigos y cuando pelean de una nación unos con otros y hacen borracheras, tienen sus mujeres advertencia de quitarles las flechas porque no se maten, y las mujeres no se emborriachan.

Su comer es hasta ahora que se acaba lo que han traído, convidando a todos, porque son muy generosos y luego vuelven por más. No se mandan unos a otros ni el padre al hijo, ni la hija a su padre, ni por eso se enfadan, porque no saben qué

es obediencia. Cuando mueren, el entierro que hacen es quemar los hijos así que espiran, haciendo una gran hoguera, hasta que se hace ceniza el cuerpo; y aquellas cenizas las echan en el río. Y para hacer esto con más libertad, los llevan a los que están muy malos a sus chacras, y allí los queman y luego vienen llorando, untados de negro, trasquilados y este pesar y llanto les dura mucho tiempo, dejándose llevar de esta pasión como bárbaros. Luego quiebran todas las ollas y jarros en que comía y bebía el muerto, y si esto es en chácara todos se van de allí a hacer otra chácara a otra parte.

De Moyobamba salí a Chachapoyas, a Cajamarca por el mes de Noviembre de ochenta y siete, a donde tuve noticias cómo a los Padres que salieron de los Cu-

nibos río arriba por el mes de Octubre de ochenta y seis, los flecharon y mataron los indios Piro y Comabos por el mes de Julio de ochenta y siete, que fuerón, el P. Predicador Fr. Manuel de Biedma, el P. Juan de Vargas Machuca, el P. José de Soto, el Hermano Fr. Pedro Alvarez, religioso lego, el Hermano Pedro Laureano, donado y un seglar llamado Matías Basilio y dos o tres indios de los amigos. De todo lo dicho di parte al Sr. Virrey Duque de la Palata por un Memorial que hice, y se alegró de oír estas noticias, tanto que ofreció plata para el fomento de estas conversiones. Todo lo cual es lo que vi, anduve y experimenté en dichas montañas y en cumplimiento de dicha patente lo firmo en Cajamarca en diez y siete días del mes de Setiembre de mil y seiscientos y noventa y uno.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA MISIONAL FRANCISCANA SOBRE LA AMAZONIA

INTRODUCCION

Ofrecemos en este pequeño trabajo una relación de los estudios que nos han ido dejando los misioneros franciscanos sobre diversos aspectos de la amazonía peruana. Solamente comprende los escritos en el siglo pasado y en el presente, y se refieren a temas muy diversos: históricos, geográficos, etnográficos, lingüísticos, etc. Confesamos que no todos tienen el mismo valor ni extensión, ni en su mayoría están hechos por especialistas. Pero creemos que su consulta es siempre útil, porque han nacido de su visión directa, y a veces de muchos años, de los problemas de la selva peruana.

Estos trabajos pueden servir para los modernos estudiosos de las cosas de la selva y deben perfeccionarse. La contribución de los misioneros, especialmente del Convento de Ocopa, que ha cumplido 250 años de su fundación, al mejor conocimiento de la selva en sus distintos aspectos ha sido notable y reconocido por todos. Pero aún tendrán que hacerse estudios más profundos y sistemáticos de su contribución a la historia, geografía, lingüística, etnografía, agricultura, educación etc. Porque la tarea de los misioneros no fue sólo la de catequizar, sino que también fue colonizadora y peruanista. Poblaron y civili-

zaron la extensa región boscosa de la amazonía peruana y surcaron ríos desconocidos y peligrosísimos, fundaron pueblos y escuelas, levantaron los primeros planos y mapas de esas regiones, estudiaron la flora y fauna selváticas, escribieron valiosos informes, gramáticas y vocabularios de las lenguas de la amazonía, que han servido grandemente a la posteridad.

Por ello se ha podido escribir elogiosamente sobre la labor científica de los misioneros, como lo hacía no hace mucho un periódico en su editorial: "El Convento de Ocopa fue centro de estudios donde se aprendía y clasificaba los idiomas, las costumbres y los métodos de vida y trabajo de los habitantes de la selva. Fue también centro de irradiación de cultura, de donde partieron los maestros que fundaron escuelas, dibujaron cartas geográficas y abrieron caminos. Sus descripciones de lugares, cosas, costumbres y hombres, dibujan de cuerpo entero a estos exploradores evangélicos que roturaron las trochas que otros han recorrido después. Toda la historia del Oriente peruano está ligada a la labor de dichos misioneros desde la época de la Colonia. Historiadores, geógrafos, marinos y exploradores han recurrido siempre a las memorias o relatos de los misioneros para obtener datos útiles en sus estudios e investigaciones. No es posible prescindir, ni aun actualmente, de esas valiosas fuentes de conocimiento para recopilar datos o comparaciones con estudios modernos acerca de las zonas parcialmente exploradas en las selvas de nuestra región oriental". ("El Comercio", Lima, 7-7-1975).

Fr. Julián Heras, O.F.M.
Convento de Ocopa
Huancayo

- ALCANTARA, Tomás:
Viaje que hizo desde Ocopa al pueblo de Pisquis en 1807. En: *El Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, t. IX (1900) 77 y t. siguiente.
- ALEGRE, Pascual:
"Tashorinchi", tradiciones y literatura de la tribu machiguenga. Requena, 1967. (Lima, 1972)
Los Misioneros Franciscanos en Loreto. En: "El Eco", Iquitos, 23 de agosto, 1968, p. 6; idem, en "El Comercio", Lima, 23 de setiembre, 1968; idem, en "Efemérides", Lima No. 72 (1968) 26-30. *Por tierras amazónicas*. Lima, 1974.
- AMICH, José:
Compendio histórico de los trabajos que los ministros evangélicos de la Seráfica Religión han padecido en las Montañas de los Andes del Perú. Paris, 1854.
- CAYUELA, Pedro:
Breve reseña topográfica e hidrográfica de la Prefectura Apostólica de S. Francisco del Ucayali. Lima, 1924.
- CONTRERAS, Francisco:
Flora y fauna de la Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali. Lima, 1924.
Reseña histórica de las Misiones Franciscanas en el Perú. Valencia, 2a. ed., 1926.
- CORNEJO, Leandro:
Vía Central del Pichis. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, t. XXIX (1913) 101-108.
- GARCIA, José Antonio:
Contamaza, retratos de mi selva. Lima, 1978.
- DOMINGUEZ, Fernando: *El descubrimiento del Amazonas y la Orden Franciscana*. En: "Colección Descalzos", Lima, No. 4 (1942) 22-48.
El Colegio Franciscano de Propaganda Fide de Moquegua (1775-1825). Madrid, 1955.
- GONZALEZ, Bernardino:
Ojeada sobre la Montaña. Lima, 1893. Publicado también en IZAGUIRRE, X, 3190402.
- GRIDILLA, Alberto:
Aportación de los misioneros franciscanos Descalzos al progreso de la geografía del Perú. En: "Colección Descalzos" Lima, No. 5 (1943) 63-90.
Miscelánea tropical o colección de artículos sobre la montaña. Huaraz, 1940.
Apéndice: Indicaciones útiles para quienes han de andar por la montaña. *Al final*: Idea general y sucinta de la labor evangelizadora de los franciscanos en el Oriente del Perú. (Se conserva inédito en el Archivo Provincial de los Descalzos de Lima, B/47).
Un año en el Putumayo. Lima 1943. En: "Colección Descalzos" Lima, No. (1943) 1-61.
Artículos varios sobre los campos. En: "Colección Descalzos" Lima, nos. 3 y 4 (1942).
- HERAS, Julián:
Mártires Franciscanos en el Perú. En: Revista "Ocopa", No. 12 (1968) 67-80; idem, en "Efemérides", Lima, No. 78 (1970) 241-249.
Fuentes para la historia del Convento de Ocopa (1725-1967). Lima, 1967; idem, en "Revista Histórica", Lima, XXIX (1966) 137-172. *Libro de incorporaciones del Colegio de P.F. de Ocopa*. Lima, 1970. *El Convento de Ocopa, guía turística y síntesis histórica*. Lima, 1974. *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Edición y notas: Julián Heras, O.F.M. Lima, 1975. *Escritos del P. Francisco de San José fundador de Ocopa*. (Por publicarse).
- IDOYAGA, Bernardino:
"El Relicario del Perú", homenaje al segundo centenario de Ocopa (1725-1925) Lima, 1925.
- IRAZOLA, Francisco:
Viaje de exploración en la zona central del Apurímac. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, t. 32 (1916) 183-196; idem, en "El Oriente Peruano".
- IZAGUIRRE, Bernardino:
Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú. Lima, 1922-1929 14 t.
Ligeros apuntes históricos sobre los indios cunibos. En: IZAGUIRRE, I. 301-320.
Descripción histórico-etnográfica de algunas tribus orientales, de sus creencias religiosas y de su adaptabilidad a la vida civilizada. En: IZAGUIRRE, XII.
- JUANIZ, Conrado:
Ana Rosa. Madrid 1961.
Años difíciles. Madrid, 1961.
Sarayacu, tragedia en la selva peruana. Madrid, 1960.
Las campanas de Sarayacu. Madrid, 1960.
El Inca ladino, Juan Santos. Madrid 1942.
Ocopa (guía). Lima, 1960.
- LLANO, Salvador:
Estudio psico-pedagógico de la tribu campa. En: "Florecillas de San Antonio", Lima, t. 46, marzo-octubre, 1957.

- MANERO, Guillermo:
Reseña histórica de las Misiones Franciscanas del Perú. En: "España Misionera", Madrid, III (1946) 28-63.
- NAVARRO, Manuel: *Mis treinta y dos años en el Perú*. En: "Efemérides", Lima, No. 5 y ss., 1946-1963.
La tribu amuesha. Lima, 1924.- Publicado también en "Florecillas de San Antonio", Lima, 1920.
La tribu campa. Lima, 1924. - Publicado también en "Florecillas de San Antonio", Lima, 1922-1923.
- PALLARES-CALVO, PP.:
Noticias históricas del Colegio de Santa Rosa de Ocopa. Barcelona, 1870.
Historia de las misiones de fieles e infieles del Colegio de Ocopa. Barcelona, 1883, 2 t.
- OLARTE, Antonio:
El Vicariato Apostólico del Ucayali, descripción y estado actual. Lima, 1942. - Publicado también en "Efemérides", Lima, 1953-1955 y en "Florecillas de San Antonio", Lima, 1942-1943.
- ORTIZ, Dionisio:
Los forjadores de Pucallpa. Lima, 1962.
Honografía de Chanchamayo y reseña histórica de las misiones franciscanas de la selva (1908-1958). Lima, 1958.
Reseña histórica de la Montaña del Pango, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960). Lima, 1961.
Oxapampa, visión histórica de una provincia. Lima, 1967, 2 t. *Chanchamayo, estudio de una región de la selva del Perú*. Lima, 1969, 2 t.
Pachitea y Alto Ucayali. Lima, 1974, 2 t.
- ORTIZ, Dionisio:
Las Montañas del Apurímac, Mantaro, Ene. Lima, 1975-1976, 2 Vols.
El Perené, visión histórica de una importante región de la Selva peruana. Lima, 1978.
Monografía del Vicariato de San Ramón. Lima, 1979
Monografía del Purús. Lima, 1980
Pucallpa y el Ucayali, ayer y hoy. Lima, 1984.
- PEREZ, J. ARROYO, F.:
Recorrido de los ríos Apurímac y Ene. En: "Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima", t. LIII (1936) 223-227.
- SABATE, Luis:
Viaje de los Padres Misioneros del Convento del Cuzco a las tribus de los campos, piros, cunibos y shipibos en el año 1874. Lima, 1877.- Publicado en IZAGUIRRE, t.X.
- SAIZ, Félix:
Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica. Madrid, 1069.
- SAIZ, Odorico: *De San Ramón al Gran Pajonal*. En: "Colección Descalzos" Lima No. 3 (1942) 33-60.
Los misioneros franciscanos y la Exposición Amazónica y Bibliográfica Franciscana de la Amazonía del Perú. En: "Colección Descalzos", Lima, No. 5 (1943) 91-97.
Últimas exploraciones de los Misioneros Franciscanos en la Montaña. En: "Colección Descalzos", Lima, No. 5 (1943) 102-111.
Principales exploraciones de los Misioneros Franciscanos en la Amazonía del Perú (1630-1942). En: "Colección Descalzos", Lima, No. 6 (1944) 42-46.
Reseña histórica y estado actual de la Provincia Misionera de San Francisco Solano. Lima, 1945.
Esta reseña histórica ha sido puesta al día y está para publicarse por el P. Julián Heras.
Los misioneros franciscanos en la Amazonía del Perú. En: "Mercurio Peruano", Lima, No. 184 (1942) 333-351.
De ruina ac restauratione in Peruvia Collegiorum Franciscanum Propagandae Fidei saeculo XIX (1824-1860). Lima, 1972.
- SALA, Gabriel:
Apuntes de viaje, exploración de los ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali y del Gran Pajonal. Lima, 1897.- Publicado también en IZAGUIRRE, X.
- SANTAMARIA, Juan:
Diario de la expedición de las Pampas del Sacramento en 1933 (Se conserva inédito aún en el Archivo de Ocopa y Provincial de los Descalzos, No. B/75). Lima, Caaap. 1979.
- SALVADOR, Isidro:
El misionero del remo (Biografía del P. Agustín López). Lima, 1972.
Monografía del Vicariato de Requena. (Por publicar).
- URBINA, Angel:
El clima de la Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali. Roma, 1924.
- URIARTE, Mario:
Viaje por la Montaña y por el río Uрубamba. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. t. XXXVII-XXXVIII (1921) 54s.
- URIARTE, Buenaventura:
La Montaña del Perú, estudio étnico-geográfico. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. t. LV. 1938; t. LVII, 1940; t. LVIII, 1941.
La Orden Franciscana y el Oriente Peruano. En: "La Colmena", Arequipa, 4 de octubre, 1926, p. 35-41.

Estudios lingüísticos de idioma de la selva realizados por Misioneros Franciscanos

ALEMANY, Agustín:

Diccionario castellano-shipibo y elementos de gramática. En: IZAGUIRRE, XIII, 283-315.

Diccionario shipibo-castellano y elementos de gramática. En: IZAGUIRRE, XIII, 317-348.

Vocabulario de bolsillo castellano-piro. Lima, 1906. En: IZAGUIRRE, XIII, 349-381.

CALVO, Vicente:

Compendio de la gramática del idioma del Inga acomodado al modo de hablar de los Manoytas y Maynas. (Inédito en el Archivo de Ocopa).

CATECISMO

en campa para uso de los RR.PP. Misioneros de la Montaña del Apurimac, Ayacucho, 1915.

CATECISMO

en campa para uso de los Misioneros de la Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali. Lima, 1924. En: IZAGUIRRE, XIII 475-482.

DICCIONARIO

Cunibo-castellano y castellano-cunibo. En: IZAGUIRRE, XIII

LOPEZ, Agustín :

Catecismo en la lengua shipiba. En: IZAGUIRRE, XIII, 383-390.

MARQUEZ, Buenaventura: *Vocabularios y gramática de las lenguas cuniba y pana.* Manos, 1800. En: "Revista Histórica", Lima, t. IX, 1931. 111-228.

MARTEORELL, Lucas:

Diccionario abreviado Inga-español y vice-versa español-Inga. Ocopa, 1874. (Inédito en Archivo de Ocopa).

NAVARRO, Manuel: *Vocabulario castellano-quechua-pano con sus respectivas gramáticas quechua y pana.* Lima 1903. En: IZAGUIRRE, XIII, 15-82.

SALA, Gabriel:

Diccionario, gramática y catecismo castellano, inga, amueixa y campa. Lima, 1905. En: IZAGUIRRE, XIV, 7-467.

REVISTAS

ANALES DE LA PROPAGACION DE LA FE.
EL ORIENTE PERUANO.
FLORECILLAS DE SAN ANTONIO.
EFEMERIDES DE LA PROVINCIA DE S. FRANCISCO SOLANO Y SUS MISIONES.
MISIONES FRANCISCANAS.

AMAZONIA PERUANA

Vol. VII

Nº **13**

**Traerá los siguientes
artículos:**

- Ideologías poblacionales en la Amazonía Peruana Walter Mertens
 - Agricultura Forestal: Mantenimiento del Barbecho por los Bora Denevan, W; Treacy, J.;
Alcorn, J. Padoch, C.;
Denslow, J.; Flores Paitán,
S.
 - La Vida Social y Familiar de los Secoya Jorge Casanova
 - La Burguesía Regional en la Amazonía Peruana Rita Haring
- TESTIMONIOS: Radicalismo Misionero en la Frontera Brasileña Judith Shapiro
- CRONICAS: Bohorques y la Conquista Espúrea del Cerro de la Sal. Tres versiones y una historia Fernando Santos
(compilador)

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
Apartado 111-66 / Lima 14
Perú



RESEÑAS

**LE MOTIF EN ETHNOLITTERATURE –
ESSAI D'ANTHROPOLOGIE SEMIOTI-
QUE.**

*(El motivo en etnoliteratura – Ensayo de
antropología semiótica)*

Joseph Courtes

**VOIR, SAVOIR, POUVOIR. LE CHA-
MANISME CHEZ LES YAGUA DU
NORD - EST PERUVIEN**

Jean-Pierre Chaumeil

LE MOTIF EN ÉTHNOLITTÉRATURE - ESSAI D'ANTHROPOLOGIE SEMIOTIQUE.

(El motivo en etnoliteratura - Ensayo de Antropología semiótica).

COURTES, Joseph. Tesis de Doctorado de Estado sostenida el 30 de abril de 1983 en la Universidad de París III. Dos tomos, 498 pp.

Esta tesis es la culminación de un trabajo asiduo emprendido hace varios años acerca de la dimensión figurativa de los discursos, particularmente en la tradición oral etnoliteraria¹. En dos extensos tomos, J. Courtés desarrolla su objeto de conocimiento, esto es, "la organización paradigmática y sintagmática de lo figurativo en que el motivo sólo representa, en definitiva, un caso de especie". El motivo es definido así, de manera elemental, como "la recurrencia de un conjunto de figuras", definición semiolingüística mucho más precisa que la concepción intuitiva del motivo repetida sin crítica por una larga tradición que va desde los ensayos tipológicos de Aarne y Thompson hasta la comparación de las artes por E. Panofsky. Courtés se ubica dentro de una perspectiva declaradamente formal y deductiva —en línea directa desde Propp y Meletinsky hasta Lévi-Strauss y Greimas— y propone considerar ahora, en una segunda definición técnica y operatoria al motivo como "una forma sintáctica fija cuyas relaciones—funciones son verdaderas semánticamente por recorridos figurativos invariantes, hipotácticamente organizables y en que los términos actantes son recubiertos por figuras más o menos variables cuya propiedad de sustitución no afecta en nada a la estructura de conjunto".

A partir de esta conceptualización del motivo, Courtés la aplica a un campo de experimentación amplio y preciso a la vez: la literatura oral francesa. El procedimiento empleado es el de la *intertextualidad* aplicada por medio de dos tipos de relaciones: a) de *intratextualidad* con el estudio de los procedimientos sintagmáticos de integración de los motivos en los

relatos—ocurrencias que los toman a su cargo; y b) de *extratextualidad*, en la medida en que se muestra el carácter de "extrañeza" de los motivos explicado gracias a la estructuración paradigmática de las figuras.

Por otra parte, la *transtextualidad* tiene que ver directamente con el código figurativo obtenido a partir de un determinado corpus característico —en razón de sus propias articulaciones— de un universo de discurso socioculturalmente determinado: se obtiene así la evidencia (constatación y demostración) de un universo semántico homogéneo coextensivo al conjunto de tradiciones populares. El mismo código figurativo se encuentra en las creencias, las costumbres, los ritos, los relatos y las leyendas del área sociolectal determinada.

Todo el juego de oposiciones figurativas corresponde a la actualización de un *proceso de simbolización*, mejor dicho, de una simbolización en *acto* gracias a la cual los motivos corresponden a otras tantas cristalizaciones sociolectales de redes figurativas paradigmáticas subyacentes. Esto explica bien el juego de semejanzas / diferencias constatado entre un determinado material folklórico y los datos del universo mitológico vecino: las "cristalizaciones" que, entonces, toman la forma de *motivos* varían de un recinto sociocultural a otro, incluso en el caso de que ambos participen de un mismo universo semántico en la estructura profunda.

De lo dicho se puede inferir fácilmente que este modelo supera las conocidas deficiencias de los estudios folklóricos y antropológicos aplicados corrientemente a la etnoliteratura, cuando carecen de un control semiótico y lingüístico apropiado. Su importancia se hace mayor aún cuando se trata de examinar los universales semánticos, como el caso peruano, donde los problemas de identidad nacional son particularmente sensibles.

Enrique Ballón Aguirre

1. Los principales trabajos de J. Courtes en la materia son: *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, París, Mame, 1973; *Introduction a la sémiotique narrative et discursive*, París, Hachette, 1976; *La 'lettre' dans le conte populaire merveilleux français: contribution a l'étude des motifs*, en "Documents de Recherche" No.s 9-10.14, París, Groupe de Recherches Sémio-linguistiques, 1979-1980; *Le motif, unité narrative et/ou culturelle?*, en "Le Bulletin" No. 16, París, Groupe de Recherches sémio-linguistiques, 1980; *Motif et type dans la tradition folklorique*, en "Littérature" No. 45, París, febrero de 1982; *Figures, code figuratif et symbolisation*, en "Actes sémiotiques - Bulletin" No. 26, París, Groupe de Recherches Sémio-linguistiques, 1983.

Enrique Ballón

VOIR, SAVOIR, POUVOIR. LE CHAMANISME CHEZ LES YAGUA DU NORD-EST PERUVIEN.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1983, 352 pp.

El presente libro aborda un tema muy importante de la antropología de la Religión: el chamanismo. Este estudio, es una versión abreviada de la tesis del tercer ciclo del autor, sustentada el año de 1982 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Contiene una introducción, cuatro capítulos sobre el tema, conclusión, algunos anexos y una buena ilustración con dibujos y fotografías.

El chamanismo, aspecto importante de la religión de muchos pueblos nativos de la selva, es estudiado por el autor entre el grupo nativo de los Yagua. El grupo Yagua forma una sociedad de aproximadamente 3,300 personas, repartidas en la húmeda selva amazónica del Este del Perú. El río Amazonas representa el eje medio de su territorio, que se extiende por el norte hasta el río Putumayo (frontera

con Colombia), y por el sur hasta el río Yavari (frontera con el Brasil), abarcando una superficie aproximada de 70,000 km². Los Yagua son los últimos representantes de la familia lingüística Peba-Yagua.

En la introducción el autor hace un análisis de las teorías sobre el chamanismo, desde la segunda mitad del siglo XIX con los estudios de Popov y Van Gennep, hasta la época actual con una serie de estudios, de los cuales sobresalen Mircea Eliade, Lewis, Lévi-Strauss, Devereux y R. Hamayon. Pero, el propósito central del libro es de mostrar la importancia y la pertinencia del chamanismo en su condición de sistema, investigar sus componentes, determinar su lugar en el seno de la sociedad y la manera cómo opera su articulación con las otras facetas de la vida social; es decir, ensaya una aproximación "holista" del fenómeno relacionado más a la institución que a los chamanes como individuos. En suma, el autor presenta al chamanismo en su dimensión más extendida, como sistema de representación, como visión y reflexión del mundo, y también en su dimensión social y cultural.

En el capítulo I, dedicado a la práctica chamánica, el autor analiza la terminología, el chamán y sus accesorios, la iniciación del chamán, su práctica y su confrontación con la muerte. La práctica del chamanismo entre los Yagua tiene como finalidad alcanzar o reencontrar el sentido primero de las cosas, esto se define como una empresa de traducción y de restitución de ese sentido.

El capítulo II, denominado el chamanismo y la visión del mundo, es una descripción detallada de la cosmología y cosmogonía yagua, a través del conocimiento de los diferentes chamanes. El universo yagua es un universo de símbolos y asociaciones, donde todo tiene su armonía.

En el capítulo III: el chamanismo y la vida del grupo, el autor quiere demostrar que el chamán yagua en su práctica cotidiana, no se encuentra totalmente libre:

raras veces actúa sólo y según su buen querer; si actúa por su propia cuenta enseñada es abandonado por su gente; si a menudo se muestra ineficaz, entrará muy rápido en desconfianza con los demás; y si sus adversarios descubren su debilidad, muy pronto tratarán de despojarlo de sus atributos. Es decir, la sociedad está constantemente detrás y delante del chamán. Por tal motivo, el chamanismo se encuentra relacionado con las migraciones, los conflictos, las guerras, la caza, los clanes, los ritos del ciclo de vida y los cambios sociales.

En el capítulo IV, titulado: chamanismo y enfermedad, se presenta al chamán yagua, no solo como simple curandero, sino también como terapeuta en el seno de su grupo. El chamán yagua es el único capaz de comprender la enfermedad y de interpretar su representación en su sociedad; trata de explicar la enfermedad en términos comprensibles y en referencia a un código socio-cultural pre-establecido.

En la conclusión el autor menciona que ver, saber, poder, constituyen las tres palabras claves del comportamiento chamánico. El saber, el conocimiento, ndatara (en yagua), y su corolario el poder, sándahetaránda (en yagua), pasan primero por la visión. Por eso, primero hay que "ver", "ver en sueños" las cosas para conocerlas. Por tal motivo, para los Yagua, la vida de todos los días, tal como es vivida por la gran mayoría de ellos, es una apariencia detrás de la cual se puede descubrir el verdadero sentido de las cosas, su significación profunda. Esta búsqueda la realizan los chamanes yaguas.

Finalmente, este estudio del chamanismo se presenta hoy en día, como un tema de actualidad, para comprender la génesis de ciertos movimientos de resistencia indígena en América del Sur y por el hecho que este fenómeno del chamanismo vuelve a renacer en muchos pueblos amazónicos amenazados ó expuestos muy brutalmente al cambio cultural.

Jorge Casanova Velásquez.

NOTICIAS

En Juanjuicillo, en las afueras de la ciudad de Lamas, Departamento de San Martín-Perú, se realizó el II ENCUENTRO INTER-COMUNAL organizado por los centros comunales de Maceda, Utcucarca, Mishquiyacu y Lamas, llevándose a cabo en los días 4 y 5 de mayo del presente año. Este tipo de encuentros va creando hitos en la vida de las organizaciones campesinas y nativas, en un intento de articulación microregional en busca del desarrollo rural de las zonas más deprimidas y olvidadas. Los centros comunales van surgiendo con el apoyo institucional de dos centros hermanados con objetivos comunes: el CEDISA y el CAAAP.

* * *

El SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE DESARROLLO COMPARATIVO EN LA AMAZONIA, realizado por el Programa de la Amazonía de la Universidad de Florida y el Instituto Andino de Estudios en Población y Desarrollo (INANDEP), se llevó a cabo entre el 27 y 28 de mayo de 1985. Los temas se desarrollaron en plenarios a los que asistieron investigadores y estudiosas de la región amazónica así como miembros de entidades estatales de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Brasil e invitados especiales de Canadá y Estados Unidos. Las ponencias versaron sobre cuatro temas generales: la colonización y sus efectos en la agricultura y la ecología amazónica; la situación actual de los grupos nativos en Ecuador, Venezuela y Perú con comentarios de expertos en Ecuador y Colombia; el impacto del mercado de la coca en la economía y el desarrollo regional, con las experiencias de Colombia y Bolivia; las experiencias de colonización y las perspectivas de nuevos asentamientos rurales amazónicos.

El Seminario, tuvo como característica principal, el intercambio de experiencias similares de trabajo y los balances de las políticas sobre la región en cada país y el animado debate de los asistentes que complementó lo dicho por los ponentes.

Este Seminario contó con el apoyo institucional del Instituto Nacional de Desarrollo (INADE), del Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA) y del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Las ponencias serán publicadas por la Universidad de Florida.

* * *

Organizado por el Consejo de Educación de Adultos de América Latina (Programa de Capacitación de Comunidades Indígenas), el Centro Asesor y Planificador de Investigación y Desa-

rollo se realizó en Temuco, Chile, los días del 27 al 31 de mayo, el PRIMER SEMINARIO LATINOAMERICANO DE EDUCACION con COMUNIDADES INDIGENAS. Los principales temas fueron:

- Los programas de educación y capacitación en comunidades indígenas desde las perspectivas nacionales.
- Educación de Adultos, Producción y Desarrollo Rural.
- Bases lingüísticas y socio-lingüísticas para proyectos de alfabetización en lenguas nativas y castellano en América Latina.
- Perfil y rol del educador en adultos en las comunidades indígenas.

* * *

Del 1 al 4 de julio de 1985 se llevó a cabo en Roma, Italia, la XVIII CONFERENCIA MUNDIAL DE LA SOCIEDAD PARA EL DESARROLLO INTERNACIONAL (SID) titulada: "Desarrollo Mundial: Riesgos y Oportunidades".

SID, es una organización no gubernamental, independiente cuyo fin es proveer un ámbito para la reflexión colectiva y promover un diálogo educativo sobre el desarrollo a todo nivel. De esta manera SID pretende construir nuevas relaciones de cooperación para el desarrollo internacional bajo nuevos términos.

Las Conferencias Mundiales de la SID se realizan cada tres años e intentan congregar a personas e instituciones, especialmente organizaciones no gubernamentales dedicadas al desarrollo de países del Tercer Mundo, para el intercambio de experiencias y el debate de las situaciones particulares y comunes de desarrollo. Los paneles de discusión versaron sobre temas como la pobreza y la hambruna en el mundo, la crisis y el problema de la constricción del empleo, las minorías étnicas, el problema cultural, la paz, el desarrollo y la seguridad, las relaciones económicas internacionales, los movimientos populares, los sistemas políticos, las tendencias en la adquisición de roles por parte de los estados, los pueblos, los derechos humanos y la cooperación internacional y, finalmente en plenario se debatió sobre las oportunidades para el desarrollo mundial.

Entre los expositores se encontraron: El Secretario General de las Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuéllar; Robert Mugabe, Primer Ministro de Zimbabwe; Felipe González, Primer Ministro Español y especialistas y estadistas de distintas partes del mundo.

* * *

Del 1 al 5 de Julio tuvo lugar en Bogotá el XLV CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, evento organizado esta vez por la Universidad de Los Andes, y que contó con la asistencia de aproximadamente 1.400 participantes provenientes de 54 naciones, distribuidos en 98 simposiums y doce disciplinas, con la primacía ya tradicional de las ciencias antropológicas (42 simposiums).

Deseamos ocuparnos, aunque sólo sea de manera cablegráfica de lo concerniente a la Amazonía como problemática antropológica e histórica, de su ubicación en el Congreso y de la atención que ha recibido. Al menos seis simposiums se ocuparon directa y casi exclusivamente de la problemática de este territorio y otros dos lo hicieron parcialmente. Se trataron algunos temas que son ya clásicos pero todavía polémicos en la literatura etnológica, como el chamanismo, sus lenguajes y el problema del poder; la etnohistoria en diversos períodos, incluyendo las visiones del colonizador y del indígena; un acercamiento interdisciplinario al uso e importancia del ayahuasca o yagé (Banisteriopsis caapi) en el chamanismo rural y urbano; también temas más novedosos como etnoastronomía. Igualmente, se trataron cuestiones vinculadas a los problemas creados por la colonización y el avance de la economía mercantil — minería aurífera, exploración petrolera, etc. — su impacto sobre la ecología y las poblaciones indígenas y las respuestas nativas ante estos frentes de expansión, así como la presencia y actuación de misioneros y antropólogos.

En el anterior Congreso, realizado en la Universidad de Manchester en 1982, la Amazonía fue materia de exposición y debate en cuatro simposiums: arqueología, chamanismo, relaciones inter-étnicas y el simposium multidisciplinario más grande que se haya desarrollado sobre el cambio en la Cuenca Amazónica.

Entre ambos Congresos, el interés por la Amazonía se ha mantenido y hasta incrementado en diversidad. Un número más o menos constante de participantes, y nuevas áreas más especializadas así como un concurso multidisciplinario más sofisticado con participación de científicos sociales y naturales franceses, norteamericanos, ingleses y latinoamericanos, nos re-

cuerda tanto la importancia y envergadura internacional de este territorio — denso para el conocimiento como su ecología — nos vuelve a indicar el verdadero carácter de su riqueza: los pueblos y sociedades que lo habitan.

Confiamos en que este interés se mantendrá y enriquecerá en el próximo Congreso a realizarse en 1988 en la ciudad de Amsterdam. Eventos como estos contribuyen, al menos por su magnitud, no sólo a acumular información sobre nuestro frágil océano de bosques y culturas, sino que pueden ser tribunas donde debatir las urgencias que un territorio y una población en constante depredación y empobrecimiento, ha despertado ya en la conciencia americanista.

* * *

Bajo los auspicios de diversos organismos se realizó el VI CONGRESO DEL HOMBRE Y LA CULTURA ANDINA, en el local de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, del 19 al 31 de agosto del presente año. Dentro de los temas destacados: Etnomedicina, Etnohistoria, Arqueología del Antisuyo, el castellano andino, Alfabetización, y Bilingüismo, Lenguajes Amazónicos. El impacto del Turismo sobre el Patrimonio Cultural y Monumental, Cultura y Sociedad en la Amazonía, entre otros.

* * *

Organizado por el Centro de Investigaciones y Servicios Educativos, CISE de la Pontificia Universidad Católica del Perú, se realizó del 15 al 19 de julio el II SEMINARIO SOBRE ANALISIS Y PERSPECTIVAS DE LA EDUCACION NACIONAL 1980-1981. Uno de los temas tratados fue el correspondiente a Educación Popular, Pluricultural y Campesina, que contó con expositores ampliamente versados en la materia. En el trabajo de comisiones participaron como invitados diversos representantes de instituciones públicas como privadas tales como del CAAAP, CIAP, Programa Intercultural del Alto Napo, Tarea, CILA-UNMSM, Proyecto del Programa Bilingüe de Puno, INIDE, M.E.P., entre otros.

* * *

Se terminó de imprimir 1000
ejemplares en el mes de noviem-
bre de 1985 en los Talleres Gráfi-
cos de Tarea, Asociación de Publi-
caciones Educativas. Horacio Ur-
teaga 976 - Teléfono: 230935
Lima - Perú