



ENTORNO Y ACTORES EN LA COSMOLOGÍA DE PUEBLOS PANO: ANÁLISIS DE RELATOS ISKONAWA, KAKATAIBO Y MATSÉS

ENVIRONMENT AND ACTORS IN THE COSMOLOGY OF PANO PEOPLES:
ANALYSIS OF ISKONAWA, KAKATAIBO AND MATSÉS ACCOUNTS

Edgar Yalta

eyaltag@pucp.edu.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

<https://orcid.org/0000-0001-8444-6779>

Marco Lovón

marco.lovon@pucp.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

<https://orcid.org/0000-0002-9182-6072>

Envío: 10 de diciembre de 2023 Aceptación: 25 de abril de 2024 Publicación: 16 de agosto de 2024

Resumen

Los pueblos amazónicos han creado relatos a partir de su percepción que se transmiten de generación en generación. Muchos de estos relatos narran las concepciones sobre el entorno, los animales y los seres humanos. Dichas concepciones se relacionan con la cosmología de los pueblos. El artículo tiene como objetivo describir la representación del entorno y sus agentes en los relatos de los pueblos pano, iskonawa, kakataibo y matsés; además, da cuenta de que hay diversas perspectivas que muestran la agencia o el comportamiento desafiante de actores fundacionales. Para ello, se selecciona un relato por cada uno de los pueblos pano. La investigación concluye que, en los relatos, el entorno y sus agentes cumplen roles y funciones espe-



cíficas. También seala que, si bien hay relaciones fundacionales generalmente armónicas, también hay de guerra o depredación. El trabajo destaca el rol de los transmisores del conocimiento, como las aves o el chamán.

Palabras clave: entorno, actor social, cosmología, lenguas pano, pueblos pano

Abstract

Amazonian peoples have created stories based on their perceptions that are passed down from generation to generation. Many of these stories narrate conceptions about the environment, animals and human beings. These conceptions are related to the cosmology of the people. The article aims to describe the representation of the environment and its agents in the stories of the Pano, Iskonawa, Kakataibo and Matsés peoples; It also shows that there are several perspectives that show the agency or defiant behavior of foundational actors. For this purpose, one story is selected for each of the Pano peoples. The research concludes that in the stories the environment and its agents fulfill specific roles and functions. It also points out that although there are generally harmonious foundational relationships, there are also those of war or predation. The work highlights the role of the transmitters of knowledge, such as the birds or the shaman.

Keywords: environment, social actor, cosmology, Pano languages, Pano people.

1. Introducción

Los relatos son narraciones que se transmiten de generación en generación y forman parte de la identidad y la cosmovisión de los pueblos (Finnegan, 1992; Ministerio de Cultura, 2017). Estas narrativas expresan la manera de percibir el mundo, la naturaleza y los seres que lo conforman; además, relatan hechos históricos y dan cuenta del origen y el orden del mundo. Ante todo, la historia y la cosmología aparecen en relatos esencialmente orales (Muyo-lema, 2002), y, con el tiempo, se han ido presentando en registros escritos. En consecuencia, el análisis de estas narrativas permite comprender cómo se manifiestan las concepciones del entorno y de qué manera han influido en la conformación de la cultura y el modo de vida actual de los pueblos.

Los pueblos amazónicos han desarrollado sistemas complejos de relación con su entorno que desafían las concepciones occidentales sobre la división entre naturaleza y cultura (Favaron y Haya de la Torre, 2023). Las culturas amazónicas tienen sus propias epistemologías, semióticas y cosmos, que incluso se renuevan entre los poetas o narradores indígenas contemporáneos. Los relatos no solo describen el mundo, sino que participan activamente en su construcción, mediante la transmisión de conocimientos sobre las relaciones entre agentes humanos y no-humanos (Umaña Chiricente, 2021). Esta investigación se enfoca en tres pueblos de la familia lingüística pano: iskonawa, kakataibo y matsés. Las narrativas de estos pueblos muestran cómo se concibe el entorno y los agentes.

Así, la investigación se propone describir la representación del entorno y sus agentes en los relatos de los pueblos pano seleccionados. También explora otra perspectiva que explica que los agentes fundacionales en los relatos se relacionan de manera diferencial, particularmente desafiante. Se destaca, asimismo, el valor de actores importantes como las aves o el chamán en la transmisión del conocimiento constitucional. De esta manera, se puede conocer cómo las concepciones amazónicas influyen en la conformación de la cultura. Por tanto, las preguntas que orientan el desarrollo del artículo son las siguientes: ¿cómo se organiza el entorno y sus agentes en los relatos de los pueblos iskonawa, kakataibo y matsés?, ¿qué otra perspectiva explica la conformación fundacional de estos pueblos pano? y ¿qué actores destacan en la transmisión del conocimiento ancestral? Los relatos seleccionados son los siguientes: *El paucar del árbol de maní* (relato iskonawa), *El hombre paujil* (relato matsés) y *La guerra de los animales* (relato kakataibo).

La selección de este tema parte de la necesidad de comprender las bases cosmológicas que sustentan el cuidado del entorno y el equilibrio que los pueblos mantienen con la naturaleza, especialmente en un contexto donde sus territorios y modos de vida enfrentan presiones estatales y privadas. Cabe añadir que en el país se ve cómo las cosmologías andinas o amazónicas se vinculan con enfoques ecocéntricos (Guadarrama y Martínez, 2023), es decir, preocupados por dar prioridad a la naturaleza; incluso cada cosmología es de interés y valor para el mundo occidental contemporáneo, especialmente en la búsqueda de evitar la extinción del planeta y sus seres. El análisis de los relatos no solo permite documentar sus concepciones, sino también contribuir al debate actual sobre las relaciones de agentes humanos y no-humanos en la

antropología.

2. Contexto etnográfico de los pueblos pano: iskonawa, kakataibo y matsés

Respecto a los pueblos pano, se asientan en el área que se extiende desde el río Amazonas en el Perú y en Brasil hasta el norte de Bolivia. Además, estos pueblos forman la denominada familia lingüística pano, constituida aproximadamente por más de treinta lenguas, de las cuales alrededor de diez lenguas se ubican en el Perú, entre ellas se encuentran las lenguas de los pueblos iskonawa, kakataibo y matsés. Estas han sido investigadas por antropólogos y lingüistas peruanos o extranjeros, quienes han realizado estudios sobre la gramática, la oralidad, los saberes tradicionales de estas tres lenguas, así como preparado diccionarios (en iskonawa se encuentran los trabajos de Zariquiey, 2015; Zariquiey, 2016; Rodríguez, 2017; Mazzotti, Zariquiey y Rodríguez, 2018; Rodríguez, 2020; Arias, 2024; en kakataibo, los de Zariquiey, 2011a; Zariquiey, 2011b; Prieto, 2015; en matsés, los de Fleck, Uaqui y Jiménez, 2012; Reniec, 2016; Fleck, 2003) o materiales sobre su cosmovisión. Estos pueblos han sido seleccionados en función de la clasificación elaborada por Valenzuela y Guillaume (2017): un pueblo de la rama norteña (matsés), un pueblo de la rama centro-sureña (iskonawa) y el pueblo kakataibo perteneciente a la rama occidental o preandina. Estos pueblos han pasado por modificaciones en su modo de vida debido a sucesos relacionados con las misiones evangélicas, las guerras indígenas en la época colonial, la incursión de exploradores y viajeros en el siglo XIX, la extracción de materia prima, la llegada de “patrones”, la llegada de las carreteras, el conflicto armado interno a finales del siglo XX y el narcotráfico.

Sobre el pueblo iskonawa, el nombre está conformado por los morfemas *isko-* y *-nawa*. El primero hace referencia al pájaro paucar con el cual el pueblo se identifica y es importante debido a que este dio y enseñó a cosechar y sembrar el maní al chamán Hanebo (Ministerio de Cultura, 2017; Rodríguez, 2015). El segundo sufijo significa ‘extranjero’ o ‘foráneo’. Adicionalmente, el Ministerio de Cultura (2017) agrega que para el pueblo iskonawa es importante no ser haragán, pues los pobladores siempre tienen que realizar una actividad, ya sea pescar, cazar o trabajar en la chacra. Además, recordar también es un aspecto importante para preservar su identidad, esto debido a que los iskonawa recuerdan los hechos pasados y a los familiares que no están. Para el pueblo, el paucar es quien ha enseñado la siembra y, a partir de la

relación entre el ave y los pobladores, se les dio el nombre; los iskonawas se consideran hijos del páucar mítico, es decir, *isko bakebo* (Zariquiey, 2015). Los mitos recuerdan que los iskonawas fueron abandonados por su creador, atravesaron diluvios y los animales que sobrevivieron se convirtieron en aves, desde entonces reaparecieron y se reprodujeron.

Acercas del pueblo matsés, la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) señala que la palabra matsés hace referencia a la ‘gente’ o ‘parientes’ (Ministerio de Cultura, s.f.). Respecto a su mitología, estos atribuyen el origen de la agricultura como un regalo del paujil para los humanos que solo hasta ese entonces comían arcilla cocida al sol, pues aún no disponían del fuego. Asimismo, los matsés son conocidos por su ferocidad, esto debido a su aspecto por el uso adornos faciales como espinas o perforaciones; sin embargo, para los matsés estos adornos son señal de la inserción a la vida social y representan una transmisión de energía vinculada con el parentesco. De manera precisa, los matsés recuerdan que fue por el paujil que se dio origen a la agricultura y a comer fariña; en consecuencia, finalizó la época donde comían arcilla con el arbusto apacharama (Santos y Barclay, 1994).

Sobre el pueblo kakataibo, el Ministerio de Cultura (2017) señala que la denominación kakataibo se entiende como ‘buena gente’ o ‘gente errante’. Además, para el pueblo kakataibo el territorio es fundamental. Ello se debe a que se sienten identificados con lo que conforma el territorio; es decir, los animales, las plantas, los bosques, el agua, etc., todo lo que es natural de lo cual se sienten orgullosos. Por otro lado, la BDPI0 agrega, respecto a las creencias ancestrales, que los kakataibo consideran que son los únicos que “supieron escuchar” a sus antepasados transmitiendo los conocimientos del pueblo a través de generaciones (Ministerio de Cultura, s.f.). Es de precisar que los kakataibo se consideran a sí mismos gente u hombre (*uni*) y a los demás como extranjeros o extraños (*no*). En relación con sus costumbres, antes se unían por residencia matrilocal e idealmente entre primos cruzados, pero hoy en día no son frecuentes dichos intercambios simétricos (Zariquiey, 2011a). Cabe señalar que parece existir grupos kakataibo en aislamiento nominados camano (Zariquiey, 2011b).

3. Ontologías en la Amazonía

Según Descola (2004), la Amazonía encarna, más que cualquier otra región, la armonía entre el ser humano y su entorno, porque las poblaciones indígenas han desarrollado estrategias de uso de recursos que no alteran los principios de funcionamiento ni las condiciones de reproducción de los ecosistemas. Estas cosmologías, de acuerdo con Descola, constituyen “transposiciones simbólicas de las propiedades de un entorno específico” (p. 26). Aquí, la diferencia entre humanos, plantas y animales es de grado y no de naturaleza.

A diferencia del pensamiento dualista occidental que se conforma en dos campos radicalmente distintos (seres humanos y no humanos), las cosmologías amazónicas no responden a esta oposición, ya que incluyen a la mayor parte de animales y plantas dentro de una comunidad de personas que comparten facultades, comportamientos y códigos morales, que usualmente se suelen atribuir a las personas (Descola, 2004). Esta concepción genera un contexto no antropocéntrico, donde los humanos no dominan ni subordinan. En consecuencia, existe un ecosistema construido a partir de interacciones complejas y simétricas entre distintos agentes (Descola, 2004).

Diversas ontologías se han formulado para explicar los vínculos sociales entre seres y que puedan ayudar a comprender las cosmologías amazónicas. En relación con las ontologías, el animismo se entiende como la creencia de que los seres “naturales” están dotados de un principio espiritual propio; por lo tanto, existe la posibilidad de que los humanos establezcan todo tipo de relaciones especiales con estos, como lo son de cambio, protección, seducción, hostilidad, alianza o intercambios (Descola, 2004). En contraste, Lévi-Strauss (1965) sostiene el análisis del totemismo, es decir, prácticas o ideas que conciben la existencia de una relación de parentesco entre un objeto de la naturaleza y un individuo o un grupo, de manera orgánica, casi indisoluble.

Al respecto, Descola (2004) señala que el animismo no se puede ver simplemente como un sistema de categorización de las plantas y animales, sino como un sistema de categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos (el entorno). Por lo señalado, se resalta que los sistemas anímicos tienen una simetría inversa a las clasificaciones

totémicas entendidas en el sentido de Lévi-Strauss; es decir, las relaciones diferenciales no se utilizan para ordenar de manera conceptual la sociedad, sino que se sirven de categorías elementales que pueden estructurar de tal manera la vida social que ordenan la relación de los humanos con todas las especies de su entorno.

Por último, en los sistemas totémicos, los seres no humanos se pueden entender y ser tratados solo como signos; sin embargo, en los sistemas anímicos son entendidos como el término de una relación. Por esta razón, Descola (2004), señala que el animismo y el totemismo constituyen diferentes modos de identificar. Así, el animismo permite entender las concepciones que se gestan en las cosmologías amazónicas que ponen énfasis en que los animales y demás seres tienen espíritu. Para el animismo, las rocas, los árboles, las plantas, los animales, el agua, la tierra, por ejemplo, tienen personalidad, pues están animados, y los seres humanos no ocupan un papel en el universo de manera esencial. Cabe señalar que, para el animismo, los seres humanos perciben a los no-humanos como humanos dado que guardan semejantes interioridades. A partir de ello, podemos entender que los animales se comunican con los humanos e interactúan entre ellos.

Desde el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 1996a, 1996b, 2013), más bien, se postula que los no-humanos no perciben a los humanos como humanos, sino como no-humanos, pues son también animales depredadores. Todo el mundo es animal, únicamente algunos seres son más animales que otros. Los seres humanos y no-humanos se comportan como cualquier animal depredador. Los animales, por ejemplo, en un relato amazónico, pueden aparecer como depredadores, tanto como los hombres. Más adelante, mostraremos un caso en el análisis.

4. Metodología

Esta investigación cualitativa de corte interpretativo busca comprender las concepciones del entorno en la conformación de la cultura y el modo de vida actual de los pueblos amazónicos pano. Para el caso, se analizarán los relatos del pueblo iskonawa y matsés; por otro lado, el relato kakataibo se analizará después de estos desde otra perspectiva, para poner énfasis a la manera diferencial en que se constituye el entorno y los actores amazónicos en relatos fundacionales. Los relatos seleccionados fueron recogidos de las

publicaciones del Ministerio de Cultura (2017) y del Ministerio de Educación (2017). En la siguiente tabla, se presentan los títulos de los relatos de cada pueblo y la fuente.

Tabla 1: Relatos seleccionados

Pueblo	Relato	Fuente
Iskonawa	<i>El paucar del árbol de maní</i>	Ministerio de Cultura (2017)
Matsés	<i>El hombre paujil</i>	Ministerio de Cultura (2017)
Kakataibo	<i>La guerra de los animales</i>	Ministerio de Cultura (2017)

Respecto al procedimiento de análisis, primero, se destaca la representación del entorno y los agentes en los relatos; luego, otra perspectiva que relata agentes que arrebatan el fuego. Asimismo, se expone la importancia que guardan las aves en la construcción de la identidad y el pueblo, así como la presencia de los mediadores. De los variados relatos se seleccionaron tres para este artículo, uno por cada pueblo (anexo 1, anexo 2, anexo 3). La interpretación de los datos sigue los planteamientos de Descola (2012) y Viveiros de Castro (1996a, 1996b, 2013). Cabe señalar que se presentan investigaciones que se concentran en uno o pocos relatos por la importancia de la información, por ser narraciones vitales en la oralidad amazónica, o por ser corpus textuales con fenómenos lingüísticos o culturales particulares o llamativos (Alonzo, 2023; Arias, 2024). Los relatos se codificaron y se enumeraron para resaltar el papel del entorno y los actores. Estos no fueron modificados ni alterados.

5. Análisis

5.1. Representación del entorno

Dentro de los relatos se encuentran elementos que pertenecen al entorno de los iskonawa, matsés y kakataibo. En el relato iskonawa (*El paucar del árbol de maní*), se menciona al árbol del maní y la importancia que toma para

la conformación del pueblo, su modo de vida y cultura (Mazzotti, Zariquiey y Rodríguez, 2018). Además, aparece un agente muy importante dentro de ello: el paucar. Sin embargo, aparecen otros agentes que cumplen diferentes roles, entre ellos los espíritus del bosque que acompañan y guían al chamán Hanebo durante el viaje con su familia en búsqueda del paucar:

1. “Hanebo era un chamán. Él tomaba tabaco y cantaba. Cantaba con los espíritus del bosque [...]”

Asimismo, el tabaco es otro elemento fundamental ya que su función principal es la de encontrar y ver al paucar, todo esto mediante visiones y acompañado de los cantos:

2. “[...] Hanebo veía a través del tabaco que el paucar estaba cerca [...]”

En el caso de este relato, también se mencionan elementos y alimentos como la fariña (harina de yuca), arcos y canastas que tienen un contenido simbólico importante, ya que no solo tienen usos prácticos, sino que también forman parte de la cosmovisión. Con ellos se vive, sobrevive, se comparte. Todo lo señalado se puede observar en los siguientes fragmentos:

3. “[...] Había tomado tabaco para ver al paucar, el gran paucar del árbol de maní [...]”
4. “[...] Hanebo y su familia se fueron a buscar al paucar que había visto cuando tomó tabaco [...]”

Por otro lado, además de las funciones que realizan tanto el entorno como sus agentes, es importante resaltar el tipo de relación que existe entre Hanebo y el paucar. En un primer momento, debido a la falta que comete el hijo de Hanebo, esta relación se torna violenta e incluso el paucar adopta una posición defensiva utilizando sus plumas como arma. No obstante, la hostilidad se deja de lado y se forma un tipo de alianza donde el paucar brinda el maní a Hanebo y su pueblo que, en señal de agradecimiento, forjan su identidad basada en el paucar:

5. “[...] Hanebo habló con el paucar, pero este estaba molesto. Seguía gritando mientras disparaba sus plumas: “¡Tsitseketer!” “¡Ashpaketere!”. El paucar estaba muy molesto. “Yo he venido a ver. No me hagas nada”, le dijo Hanebo [...]”

6. “[...] “Quiero tu alimento. Maní blanco”. “No me hagas nada, amansémonos ambos”, le pidió al paucar. Los dos se calmaron y el paucar se quedó mansito. “Vamos”, Hanebo dirigió a la gente que venía con él hacia el árbol del maní [...]”

7. “[...] Es así que soy del pueblo del paucar. Yo soy legítima del pueblo isconahua [...]”

Por último, respecto al relato iskonawa, también es importante señalar que existe y se forja una división de los roles del trabajo por el género por recomendación del paucar, donde indica que los hombres se encargan de la siembra y las mujeres de la preparación:

8. “[...] Los hombres sembrarían el maní y las mujeres harían chicha [...]”

Luego, en el relato matsés (*El hombre paujil*), se presentan elementos y agentes importantes que también se relacionan con el origen de las cosas. En primer lugar, la chacra, como fuente principal de alimento, que fue dada a conocer gracias al paujil, quien a la vez este tomó forma humana para cumplir el rol de *padre* (protector) para los hijos de las mujeres que sufrían por la falta de comida:

9. “Cuentan los matsés que antiguamente no conocían la chacra. Un día, mientras iban a montar, a cazar animales, escucharon cantar al paujil [...]”

10. “[...] Al encontrarlo le dijo: “¿Por qué no te conviertes en hombre? ¿Mis hijos no tienen padre son huerfanitos?, sufrimos mucho porque nos falta comida” [...]”

Retomando los elementos que están presentes en la chacra, también se toman en cuenta los alimentos que de alguna manera conformarían la alimentación del pueblo matsés; es decir, el plátano y la yuca, dejando de lado lo que comían antes de conocer la chacra: tierra asada. Asimismo, se observa una relación que no es hostil ni agresiva entre el pueblo matsés y el paujil:

11. “[...] El paujil convertido en hombre dijo: “¡Esto no es comida! Ustedes están sufriendo; Yo les enseñaré a conocer la chacra y les enseñaré a sembrar yucas y plátanos” [...]”

Además, también se debe resaltar, tal como se señaló, que el paucar tuvo que tomar forma humana para poder impartir el conocimiento de cómo hacer la chacra a los matsés y qué alimentos se deben consumir:

12. “[...] Y el hombre paujil dijo: “¡No esto no se come así!, Así tienen que comer”.

Y les enseño a comer [...]"

De esta manera, lo relatado nos muestra que hay una relación armónica entre la naturaleza y los humanos. Los animales se convierten en humanos; o los humanos, el chamán o la familia, conversan con los animales o se relacionan con ellos. Cada actor cumple un rol crucial para la fundación del pueblo. Se destaca en los relatos las funciones que pueden desempeñar las mujeres, como preparar chicha, y los hombres, como realizar la siembra. En la comunidad, cada miembro trabaja en la chacra, se suele sembrar yuca o plátano. En los relatos, los animales, seres sabios, llenos de conocimiento, enseñan cómo realizar las labores domésticas vinculadas con la comida, pues esta se corresponde con la aparición y la sobrevivencia del grupo, incluso educar a comer. Una comunidad necesita sustento para responder a sus necesidades. Asimismo, una manera de comunicarse con los animales es a través del chamán, quien tiene mayor aproximación con la naturaleza, pues posee cualidades especiales y valoradas. El entorno, por tanto, se presenta armónico, sin hostilidades, o casi ninguna, y sus agentes contribuyen al origen de la comunidad.

5.2. Otra perspectiva: el fuego y la depredación

El tercer relato, perteneciente al pueblo kakataibo, también es un relato donde el entorno y sus agentes cumplen roles y funciones específicas; sin embargo, como se irá observando, las relaciones en este caso no son siempre armónicas, sino de depredación o despojo.

Para entender este cambio de perspectiva primero se tiene que tomar en cuenta que la antropología ontológica actual se puede dividir en dos vertientes, según González (2015): Descola (2012) o Viveiros de Castro (1996a, 1996b, 2013). Ambos autores coinciden en dejar fuera al dualismo occidental, pero sus perspectivas de los denominados principios clasificatorios y conceptuales son distintas. “Ambos investigadores consideran que, a diferencia de lo que la ciencia occidental supone, (...) no es el ser humano el único que puede tener un punto de vista, sino que los animales y otras formas o seres no humanos” (Bourdin, Kindl y Gutiérrez del Ángel, 2024, p. 211). Desde el punto de vista de Viveiros de Castro, el perspectivismo amerindio considera la manera en que los agentes se perciben entre sí (González, 2015). Los planteamientos del perspectivismo se han aplicado para explicar casos de pueblos amazónicos, es decir, ontologías relacionales en la Amazonía.

Con esta perspectiva se comprende que los agentes se relacionan en una situación de depredación (a diferencia de lo propuesto por Descola, donde las relaciones son de reciprocidad y protección); además, también es importante señalar que esta idea va más allá del animismo y cada perspectiva implica la proyección de otros mundos naturales. Entonces, este perspectivismo implicaría jerarquías y disposición a la depredación amazónica; es decir, existen perspectivas que permiten depredar al otro. Dicha depredación ilustra una relación de intercambio “violento” o más bien despojo dentro de las sociedades de la Amazonía (González, 2015).

Retomando con el relato kakataibo (*La guerra de los animales*), los agentes principales son los animales que aún mantienen formas de humanos e incluso sus instrumentos como los arcos y flechas; sin embargo, estos no conocían la chacra, por lo cual consideraron necesario la intervención de Irakucha, considerado el primer hombre según el relato:

13. “[...] los guacamayos [y los otros animales] tenían todavía la forma de hombres. Como hombres vivían los pájaros [y los otros animales] con sus arcos y flechas. Pero, les faltaban las chacras [...]”

14. “[...] se dirigieron al primer hombre [Irakucha] y le pidieron: “¡Mádanos algunas semillas! ¡Mádanos palitos de yuca y machiques de plátanos para sembrar! Ya vivimos demasiado tiempo hambrientos. Ahora queremos cortar una chacra y plantar [...]”

Sin embargo, Irakucha al apiadarse de ellos y enviarles semillas, las quemó; en consecuencia, causó el enojo de los animales. Los animales para su ataque se prepararon con las armas que tenían (arcos y flechas), pero necesitaban el fuego, precisamente, la candela de Irakucha, para sobrevivir y empoderarse. En este caso observamos que, de por sí, ya no se trata de una relación armónica como en los relatos previamente revisados:

15. “[...] Cuando los animales se dieron cuenta que Irakucha les había mandado semillas que no servían para nada, se enojaron y se juntaron todos para atacar y matarlo [...]”

16. “[...] En los preparativos de su ataque querían enderezar sus flechas. Pero no tenían candela para calentarlas [...]”

Entre los animales, el loro chërësë es el que se ofrece a robar el fuego; en este caso estamos frente a un robo y no una interacción armónica o intercambio:

17. “[...] Entonces, en un momento oportuno, agarró chërësë una rama ardiente de la candela del Irakucha y con la rama en su boca, volaba hacia donde le esperaban los otros animales. “¡Les traigo la candela!” gritaba [...].”

Finalmente, una vez que los animales asesinaron a Irakucha, estos pudieron dejar la forma humana y empezar a vivir como animales; sin embargo, para lograr esto, también era necesario asesinar a Irakucha, la razón recae en que además de su chacra (los alimentos), era necesario comer y chupar la sangre de Irakucha:

18. “[...] Por eso no solamente mataron al Irakucha para robarle sus productos de la chacra; sino lo comieron y chuparon su sangre [...].”

En los fragmentos se observa que era necesario saquear con violencia (asesinato de Irakucha) tanto el fuego como su carne y su sangre. Asimismo, muchos de estos animales se valieron ya sea de la sangre o de las posesiones de Irakucha para que se diera origen a una cualidad en específico: el color de piel, el tamaño del pico, el tamaño de las uñas e incluso partes del cuerpo (generando la aparición de una diversidad faunística):

19. “[...] Todos los animales se pintaban con la sangre del Irakucha o se llevaban algunas de sus cosas, por las cuales hoy se caracterizan y se distinguen de los demás [...].”

Entonces, tal como se observa en este relato, las relaciones no son armónicas, sino de arrebatos o de depredación y, de igual manera, responden a orígenes y causas de las cosas, de cómo se conforman los elementos que hasta ahora se utilizan en sus prácticas ancestrales.

Se puede colegir que cuando la humanidad destruye o abusa de la naturaleza, esta reacciona, porque el hombre se percibe como una amenaza a su subsistencia, incluso para él mismo. Recordemos que en el país se presentan estereotipos sobre la Amazonía que sostienen que se trata de un territorio vasto o gigantesco que se puede aprovechar o extraer sin permiso y sin respeto. Este estereotipo ha generado prejuicios hacia quienes se oponen a la destrucción de la Amazonía, incluso los mismos pueblos amazónicos han sido tildados de ciudadanos de segunda categoría (Lovón, 2019), porque desde el Gobierno central se cree que impiden el desarrollo nacional. Los prejuicios llevan a concebir que los amazónicos son salvajes y se satiriza su relación con la naturaleza. Se fomentan burlas al escuchar o saber que hablan

y se relacionan con animales y árboles, y que los entienden. Occidente ha separado la relación entre seres humanos y otros seres vivos (Favaron y Haya de la Torre, 2023). No obstante, las cosmologías amazónicas son la clave para respetar la naturaleza y asegurar la vitalidad del planeta.

5.3. Las aves y su importancia en la formación del pueblo

En los tres relatos se observan agentes comunes y fundamentales: las aves. Si bien la presencia de las aves es constante, el rol que desarrollan y el impacto que generan varía según la cosmovisión de cada pueblo. En algunos casos, las aves transmiten el conocimiento técnico y agrícola, esencial para la conformación del pueblo; en cambio, en otros casos, participan en eventos fundacionales que explican fenómenos o aspectos simbólicos (por ejemplo, el origen del fuego). En general, respecto a las aves en la Amazonía, Chavarría (2019) señala que estas en los mitos amazónicos llegaron a tener un rol fundamental en la humanidad, en su conformación; además, son seres que pueden aparecer en los diversos espacios ecológicos y han sido fuentes de conocimiento, tal como se observó en los relatos presentados. Incluso, Chavarría (2019) agrega que el origen de los colores de las aves sigue patrones como la intervención de la sangre (como en el relato presentado del pueblo kakataibo) o por la intervención del fuego.

Partiendo de esto, en el relato iskonawa se puede observar la importancia que tiene el paucar. Al habitar en el árbol de maní y servir como fuente de conocimiento para su aplicación, el paucar se vuelve un maestro para los iskonawas, específicamente para Hanebo (chamán iskonawa del relato) y este lo será para toda su familia y los iskonawa:

20. “[...] El paucar les explicó los tipos de maní. “Ese maní también era medicina. Rojo era normal pero verde no se comía. Este es weshta tama, maní rojo. Este es heoh tama, maní blanco. Otra variedad es así, arrugadito”. El paucar enseñó a sembrar el maní. “Después de sembrar, cosechas el maní y haces tú chicha de maní”, dijo el paucar. [...]”

A partir de ello, en el final del relato, se observa cómo se va forjando la identidad iskonawa al señalar que son del pueblo del paucar; es decir, esta concepción que se forjó en el relato tanto del árbol de maní como del paucar influyó en la denominación del pueblo. Incluso, se denominan como “hijos del paucar”, el respeto hacia la naturaleza que brinda los alimentos y de los animales que los consideran como maestros que otorgan conocimiento y be-

neficios para la conformación y sobrevivencia del pueblo:

21. “[...] El paucar les dijo “cuando crezca invita a toda tu familia, no les mezquines”. Es así que soy del pueblo del paucar. Yo soy legítima del pueblo isconahua.”

Por otro lado, en el relato matsés, el paujil toma forma humana para transmitir el conocimiento, esto debido al pedido de las mujeres que necesitaban un “padre” y comida, ya que no conocían la chacra:

22. “[...] Luego de contar lo sucedido llevó su mamá y escuchó cantar al paujil. Al encontrarlo le dijo: “Por qué no te conviertes en hombre? ¿Mis hijos no tienen padre son huerfanitos?, sufrimos mucho porque nos falta comida [...]”

23. “[...] El inmenso hombre respondió: “Soy a quien pediste que se convierta en hombre”. Las mujeres le invitaron comida. Ellas comían tierra asada, era una especie de arcilla combinada con cáscara quemada de árbol. El paujil convertido en hombre dijo: “¡Esto no es comida! Ustedes están sufriendo; Yo les enseñaré a conocer la chacra y les enseñaré a sembrar yucas y plátanos [...]”

Como se observa en los fragmentos, el paujil, al igual que el paucar, juega un rol importante en la conformación del modo de vida de los pueblos, en este caso la chacra con los matsés:

24. “[...] Así es la historia del paujil que les enseñó a conocer la chacra, sacar yuca y a comer todo lo que existe en la chacra [...]”

Finalmente, en el relato kakataibo, tampoco se puede dejar de lado al loro chërësë y de hecho a todas las aves que participaron en el asesinato de Irakucha y se sirvieron de su sangre y sus propiedades para dar origen a sus colores o partes de su anatomía. El papel principal en este caso es para chërësë, ya que es el principal encargado de robar la candela (fuego) a Irakucha:

25. “[...] . El loro chërësë se ofreció entonces a robar el fuego del Irakucha. Se fue hacia donde el Irakucha y llegando allá se sentó al lado de la candela [...]”

Además, hacen su aparición otros tipos de aves como el tucán, los guacamayos rojos (el color de su piel se debe a que se bañaron con la sangre de Irakucha) e incluso el paujil. Todos estos, como ya se señaló, participantes del robo del fuego y asesinato de Irakucha:

26. “[...] Entonces enderezaron sus flechas sobre la candela robada, en preparación de su ataque al Irakucha. Después cavaron un túnel para acercarse a la casa de Irakucha sin que éste se diera cuenta, y cuando llegaron allá, salieron de su túnel, se echaron sobre Irakucha y lo mataron [...]”

Gracias a Chavarría (2019) se comprende la importancia que toman las aves en los relatos como actores en los pueblos de la Amazonía. Ciertas aves son muy habilidosas, pueden enfrentarse a seres desafiantes. Las aves hablan, planifican, enseñan. Consiguen satisfacer también sus necesidades, como las de tener color y diferenciarse en la naturaleza.

5.4. Los mediadores para el traslado del conocimiento: Hanebo

En esta breve sección se menciona a otro agente importante en el relato iskonawa: los mediadores del conocimiento, en este caso el chaman Hanebo, quien busca al paucar para que este pueda darle su maní. Hanebo se dirigió en todo momento con respeto hacia el paucar, a pesar de que este había asesinado a su hijo con una de sus plumas:

27. “Sus plumas salieron disparadas, tal cual flechas, hacia el hijo de Hanebo y lo mataron. Las plumas caían como lluvia. Hanebo y su esposa lloraron a su hijo muerto, que había sido flechado por el paucar. Hanebo habló con el paucar, pero este estaba molesto [...]”

Hanebo en todo momento se siente agradecido con el paucar por el maní y los conocimientos, como un hijo del paucar o que pertenece al pueblo del paucar. Así, no solo es importante destacar los elementos de la naturaleza y animales, sino también a los que contribuyen como mediadores para la transmisión de conocimientos que apoyen en forjar la identidad iskonawa. El rol que cumplen los mediadores en la cosmología amazónica ha sido destacado por diversos estudios, dado que es un actor crucial en la transmisión del conocimiento (Favaron, 2023).

28. “[...] El paucar les dijo “cuando crezca invita a toda tu familia, no les mezquines”. Es así que soy del pueblo del paucar. Yo soy legítima del pueblo isconahua [...]”

Así, el mediador del conocimiento, en este caso el chaman Hanebo, es otro agente que cumple un rol importante en esta conformación del pueblo y su modo de vida que incluso interviene en la identidad del pueblo como agradecimiento al paucar.

6. Conclusiones

Los relatos presentados muestran la representación del entorno relacionada con elementos y sucesos fundacionales que buscan dar un origen a algo que influye y conforma tanto la cultura del pueblo como el modo de vida a seguir, por ejemplo, roles de género, alimentación, trabajo, etc. Las epistemologías y semióticas amazónicas permiten comprender la concepción de la naturaleza. Los relatos nos envuelven en la cosmología de los grupos amazónicos, para el caso, del grupo pano. El entorno en los relatos se percibe como armónico, en tanto que animales y humanos se comprenden en la gestación de la comunidad.

No obstante, la representación del entorno y los agentes responden a un conjunto de relaciones que pueden ser explicadas desde dos puntos de vista distintos en la antropología ontológica. Estas relaciones pueden ser armónicas, relaciones recíprocas o intercambio, o de depredación, cacería o guerra. Uno de los relatos muestra que el entorno puede ser hostil porque hay arrebatos o depredación por parte de algunos seres que buscan venganza o poder para sobrevivir. Los animales para comer o responder a sus necesidades enfrentan al hombre, pues el ser humano muestra mezquindad al negar la alimentación. La lucha de las aves les permite conseguir color y administrar las semillas. Buscan diferenciarse dentro de la naturaleza y mostrar su capacidad. Las dos perspectivas de la antropología ontológica actual, a pesar que difieren en algunos aspectos, nos permite analizar los relatos de los pueblos pano y amazónicos en general, de tal manera que podemos observar cómo se dan todo tipo de relaciones en la Amazonía, ya sean armónicas o de depredación entre los agentes del entorno.

Particularmente, en relación con las aves, se señala que en las relaciones con su entorno e incluso con los propios humanos brindan el conocimiento técnico y alimenticio para la conformación del pueblo que, en algunos casos, conlleva a la formación de la identidad, del modo de vida y de la cultura. Por esta razón, se refuerza la idea de otros autores donde se toma en cuenta a las aves como fuente de sabiduría en los pueblos amazónicos. También es importante agregar la importancia de los mediadores del conocimiento entre el ser mitológico que brinda la sabiduría y el pueblo; es decir, los chamanes. Los actores en los relatos son piezas fundamentales para comprender las relaciones entre los humanos y la naturaleza.

Queda pendiente como actividad muy importante realizar un trabajo de campo in situ en las comunidades donde se generan y transmiten estos relatos dado que en la investigación con lenguas amazónicas es significativa la permanencia en el lugar (Fleck, 2018), la cercanía con las personas y la naturaleza, así como la exploración de la cosmovisión en boca de sus usuarios. En esta investigación se optó por los relatos escritos, aunque procedentes de la oralidad. En estos años vamos observando que las poesías, los cantos y los relatos van registrándose en diversos textos (Mazzotti, Zariquiey y Rodríguez, 2018) y difundiendo con ello las miradas y las formas de pensar y actuar de las comunidades amazónicas. Si bien se van estudiando las lenguas y las culturas amazónicas, y existen avances importantes, como el caso en shipibo (Favaron, 2023; Tournon, 2002), este artículo busca aportar al campo de los relatos amazónicos mediante el análisis de tres casos de pueblos de lenguas pano desde el acercamiento de la antropología ontológica. Esto permite explorar en la comprensión de su cosmovisión, las relaciones entre agentes, y los procesos de transmisión del conocimiento. Con ello, se pretende visibilizar la importancia de las narrativas amazónicas y destacar su relevancia para los estudios lingüísticos, culturales y antropológicos en el contexto peruano.

Referencias bibliográficas

- Alonzo, A. (2023). *Análisis morfosintáctico de la transitividad en oraciones de un relato de la lengua asháninka*. [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Cybertesis. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/21678>
- Arias, G. (2024). *Análisis semántico de los eventos de movimiento en iskonawa: aproximaciones a los patrones de lexicalización*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Cybertesis. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/24188>
- Bourdin, G.; Kindl, O. y Gutiérrez del Ángel, A. (2024). El perspectivismo: ¿una teoría desde el punto de vista de la alteridad? *Encartes*, 6(12), 211-225. <http://portal.amelica.org/ameli/journal/370/3704645014/>
- Chavarría, M. (2019). De todas las sangres: las aves en la mitología amazónica. *Pluriversidad*, 4, 121-131. <https://doi.org/10.31381/pluriversidad.v4i4.2774>
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En P. García Hierro & A. Surrallés (eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25-36). IWGIA.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Favaron, P. (2023). Netebo: aportes del perspectivismo shipibo-konibo a una reflexión filosófica indígena. *Alpha*, (56), 9-24. <https://dx.doi.org/10.32735/s0718-22012023000563036>
- Favaron, P. y Haya de la Torre, J. (2023). La poética del territorio de Chonon Bensho. *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, 8(1), 21-57. <https://doi.org/10.19130/irh.2023.1.021X54S0073>
- Finnegan, R. (1992). *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. Routledge.

- Fleck, D. (2003). *A Grammar of Matses*. [Tesis de doctorado, Rice University].
- Fleck, D. (2008). Sugerencias metodológicas para realizar trabajo de campo lingüístico en la Amazonía. *Lexis*, 32(2), 251-280. <https://doi.org/10.18800/lexis.200802.003>
- Fleck, D., Uaqui, F. y Jiménez, D. (2012). *Diccionario matsés – castellano. Con índice alfabético castellano – matsés e índice semántico castellano – matsés*. Tierra Nueva. <https://hdl.handle.net/20.500.12534/7JN5C4>
- González, S. (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 21(42), 39-64. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5278308>
- Guadarrama, P. y Martínez, R. (2023). Las cosmologías de los pueblos originarios sobre la Naturaleza y su influencia en el constitucionalismo. *Novum Jus*, 17(2), 171-191. <https://doi.org/10.14718/NovumJus.2023.17.2.7>
- Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económico.
- Lovón, M. (2019). El ‘ciudadano’ amazónico en el discurso oficial. *Lingüística y Literatura*, (75), 38-61. <https://doi.org/10.17533/udea.lyl.n75a02>
- Martínez, I. (2007). Eduardo Viveiros de Castro: De imaginación, traducción y traición. *Anales de Antropología*, 41(2), 239-262.
- Mazzotti, J. A., Zariquiey, R., y Rodríguez, C. (2018). Tradición oral iskonawa. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Latinoamericana*.
- Ministerio de Cultura. (2017). *Los pueblos shipibo-konibo, kakataibo e isconahua*. Ministerio de Cultura.

- Ministerio de Cultura. (s.f.). *Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios*. <https://bdpi.cultura.gob.pe/>
- Ministerio de Educación. (2017). *Relatos indígenas, andinos y amazónicos*. Ministerio de Educación.
- Muyolema, A. (2002). La palabra desbordante. Cosmologías e historia en los relatos de tradición oral. En F. Garcés Velásquez & C. A. Muyolema (eds.), *Oralidades y escrituras kichwas* (pp. 15-35). Editorial Abya-Yala. <https://doi.org/10.7476/9789978108246>
- Prieto, A. (2015). *Métrica de los cantos tradicionales kakataibo*. [Tesis de licenciatura, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/6636>
- Reniec (Registro Nacional de Identificación y Estado Civil) (2016). *Tesoro de nombres matsés*. <https://bit.ly/4l4drf7>
- Rodríguez, C. (2015). Relaciones gramaticales en la lengua iskonawa. *Lengua y Sociedad*, 15(1), 45-58. <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v15i1.22592>
- Rodríguez, C. (2017). Prefijos de partes del cuerpo en iskonawa. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 17(1), 117. <https://doi.org/10.20396/liames.v17i1.8649166>
- Rodríguez, C. (2020). El retorno de la lengua iskonawa. *Cadernos de Linguística*, 1(3), 1–11. <https://doi.org/10.25189/2675-4916.2020.v1.n3.id237>
- Santos, F. y Barclay, F. (Eds.). (1994). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. FLASCO-Sede Ecuador IFEA.
- Tournon, J. (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los shipibo-conibo del Ucayali*. CAAAP.

- Umaña Chiricente, B. (2021). Narrativa de los seres espirituales: cosmovisión y cultura asháninka. *Amazonía Peruana*, (34), 149–164. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34.270>
- Valenzuela, P. y Guillaume, A. (2017). Estudios sincrónicos y diacrónicos sobre lenguas pano y takana: una introducción. *Amerindia*, 39(1), 1-49. <https://hal.science/hal-01920483v1>
- Viveiros de Castro, E. (1996a). Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, E. (1996b). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo ameríndio. Entrevistas*. Tinta Limón. https://tintalimon.com.ar/public/pdf_9789872739089.pdf
- Zariquiey, R. (2011a). *A grammar of Kashibo-Kakataibo*. [Thesis Doctor of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, La Trobe University]. <https://doi.org/10.1515/9783110765816>
- Zariquiey, R. (2011b). Aproximación dialectológica a la lengua cashibo-cacataibo (pano). *Lexis*, 35(1), 5-46. <https://doi.org/10.18800/lexis.201101.001>
- Zariquiey, R. (2015). *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa*. Latinoamericana Editores. <http://www.etnolinguistica.org/article:vol6n1p81-83>
- Zariquiey, R. (2016). *Vocabulario Iskonawa-Castellano-Inglés*. Tufts University.

Zariquiey, R- y Fleck, D. (2013). *Animales y plantas del pueblo kakataibo. Diccionario trilingüe (kakataibo, español, inglés) con identificaciones biológicas, índice alfabético castellano-kakataibo, clasificación semántica, nombres regionales y definiciones etnobiológicas*. Lincom-Europa.

Anexos

(1) El paucar del árbol de maní

Hanebo era un chamán. Él tomaba tabaco y cantaba. Cantaba con los espíritus del bosque. “Chori”, enrollaba el tabaco y así lo tomaba. Había tomado tabaco para ver al paucar, el gran paucar del árbol de maní. El paucar ya había puesto sus crías, las que colgaban del árbol. Hanebo quería ir a ver al paucar para pedirle su maní, así que le contó a su familia lo que había visto. “¿Es verdad, papá?”, le preguntó su hijo. “No me mientas”, decía. Hanebo y su familia se fueron a buscar al paucar que había visto cuando tomó tabaco. Llevó fariña para comer en el camino. También alistó arcos en una canasta que llevaba. Cuando anochece, tomaba tabaco. “Mira, papá. Mira, papá”, le insistía su hijo. Hanebo veía a través del tabaco que el paucar estaba cerca. Pronto lo encontrarían. Levantándose, otra vez fueron. El hijo insistía porque pensaba que todavía estaban muy lejos. “Está verdaderamente cerca”, le respondía la mamá.

“Tokoro”. Ya se escuchaba al paucar. Hanebo hizo esperar a su familia mientras él iba a ver primero al paucar. Como Hanebo era viejo, iba yendo despacio. Uno de sus hijos, el que estaba ansioso por llegar, no esperó. Quiso ver las crías del paucar. Se acercó al gran árbol del maní y cogió sus ramas. Les prendió fuego. Cuando el paucar lo vio, se molestó. “¡Wetsisketere!”, el paucar hizo apagar todo el fuego. “¡Tsitseketerere! ¡Ashpeketerere!”, gritó el paucar. Sus plumas salieron disparadas, tal cual flechas, hacia el hijo de Hanebo y lo mataron. Las plumas caían como lluvia. Hanebo y su esposa lloraron a su hijo muerto, que había sido flechado por el paucar. Hanebo habló con el paucar, pero este estaba molesto. Seguía gritando mientras disparaba sus plumas: “¡Tsitseketerere!” “¡Ashpaketerere!”. El paucar estaba muy molesto. “Yo he venido a ver. No me hagas nada”, le dijo Hanebo. “Quiero tu alimento. Maní blanco”. “No me hagas nada, amansémonos ambos”, le pidió al paucar. Los dos se calmaron y el paucar se quedó mansito. “Vamos”, Hanebo dirigió a la gente que venía con él hacia el árbol del maní.

El paucar les explicó los tipos de maní. “Ese maní también era medicina. Rojo era normal pero verde no se comía. Este es weshta tama, maní rojo. Este es heoh tama, maní blanco. Otra variedad es así, arrugadito”. El paucar enseñó a sembrar el maní. “Después de sembrar, cosechas el maní y haces tu chicha

de maní”, dijo el paucar. Los hombres sembrarían el maní y las mujeres harían chicha. Pero al sembrar no crecía nada. Entonces hamaquearon y después sí creció el maní. Estaba grande y lo cosecharon para la chicha. El paucar les dijo “cuando crezca invita a toda tu familia, no les mezquines”. Es así que soy del pueblo del paucar. Yo soy legítima del pueblo iskonawa.

© Versión extraída de *Los pueblos shipibo-konibo, kakataibo e isconahua* (Ministerio de Cultura, 2017).

(2) El hombre paujil

Cuentan los matsés que antiguamente no conocían la chacra. Un día, mientras iban a montar, a cazar animales, escucharon cantar al paujil. Uno de los hombres decidió cazarlo, preparó su cerbatana, pero el paujil le dijo: “No me mates”. El hombre se quedó inmóvil, pasmado porque el paujil habló, no lo podía creer. De regreso a casa, les contó a su madre y a sus hermanos lo que pasó.

Luego de contar lo sucedido llevó a su mamá y escuchó cantar al paujil. Al encontrarlo le dijo: “¿Por qué no te conviertes en hombre? ¿Mis hijos no tienen padre, son huerfanitos?, sufrimos mucho porque nos falta comida.

Pasadas unas horas, un hombre enorme apareció en la casa. Las mujeres, asustadas, preguntaron: “¿quién eres?”. El inmenso hombre respondió: “Soy a quien pediste que se convierta en hombre”. Las mujeres le invitaron comida. Ellas comían tierra asada, era una especie de arcilla combinada con cáscara quemada de árbol. El paujil convertido en hombre dijo: “¡Esto no es comida! Ustedes están sufriendo; Yo les enseñaré a conocer la chacra y les enseñaré a sembrar yucas y plátanos”.

El paujil los llevó a su chacra, y les enseñó, las mujeres cogieron la papaya y empezaron a comer con toda la cáscara y semillas. Y el hombre paujil dijo: “¡No, esto no se come así!, Así tienen que comer”. Y les enseñó a comer.

Así es la historia del paujil que les enseñó a conocer la chacra, sacar yuca y a comer todo lo que existe en la chacra.

© Versión extraída de *Relatos indígenas, andinos y amazónicos* (Ministerio de Educación, 2017).

(3) La guerra de los animales

Poco después de la creación del mundo, en aquellos tiempos, los guacamayos [y los otros animales] tenían todavía la forma de hombres. Como hombres vivían los pájaros [y los otros animales] con sus arcos y flechas. Pero, les faltaban las chacras. No tenían, pues, ni yuca ni plátanos. Por eso tenían que alimentarse con frutas del monte.

Cuando llegaba entonces el tiempo en que ellos ya querían convertirse físicamente en estos animales que conocemos actualmente, se dirigieron al primer hombre [Irakucha] y le pidieron: “¡Mándanos algunas semillas! ¡Mándanos palitos de yuca y machiques de plátanos para sembrar! Ya vivimos demasiado tiempo hambrientos. Ahora queremos cortar una chacra y plantar [...] Ya estamos sufriendo hambre desde hace mucho tiempo. Por eso queremos ahora plantar plátanos, yuca y caña de azúcar. ¡Regálanos entonces algunas semillas, Paisano! Nosotros no tenemos chacras, pues. Por eso no podemos comer yuca.”

Cuando ellos le pidieron así, Irakucha les mandó algunas de sus semillas, palitos de yuca y machiques de plátanos, pero, antes de mandárselos, los quemó en su candela [malográndolos así].

Cuando los animales se dieron cuenta que Irakucha les había mandado semillas que no servían para nada, se enojaron y se juntaron todos para atacar y matarlo.

En los preparativos de su ataque querían enderezar sus flechas. Pero no tenían candela para calentarlas. El loro chërësë se ofreció entonces a robar el fuego del Irakucha. Se fue hacia donde el Irakucha y llegando allá se sentó al lado de la candela. Se sentó inclinado muy cerca a la candela y gritaba como de pena: “¡Chë-ë-ë-së, chë-ë-ë-së!”. Entonces le dijo Irakucha: “¡siéntate más allá! No te acerques tanto a la candela.” Pero chërëse no le hacía caso inclinándose aún más hacia la candela, gritando: “¡Chë-ë-ë-së!”

Entonces, en un momento oportuno, agarró chërësë una rama ardiente de la candela del Irakucha y con la rama en su boca, volaba hacia donde le esperaban los otros animales. “¡Les traigo la candela!” gritaba.

“¡Bótala, bótala!” respondieron los otros. Pero chërësë ya tenía esta

rama ardiente demasiado tiempo en su pico, y se lo quemó. [Por esto tienen los loros su pico un tanto curvado.] “¡Me he quemado mi pico!”, dijo después de entregar la candela a los otros animales.

Entonces enderezaron sus flechas sobre la candela robada, en preparación de su ataque al Irakucha. Después cavaron un túnel para acercarse a la casa de Irakucha sin que éste se diera cuenta, y cuando llegaron allá, salieron de su túnel, se echaron sobre Irakucha y lo mataron.

Eso lo hicieron porque ya tenían ganas de cambiar su apariencia física y empezar su vida como animales, porque (aunque con cuerpos de hombres) no lo eran verdaderamente. Por eso no solamente mataron al Irakucha para robarle sus productos de la chacra; sino lo comieron y chuparon su sangre. Por su deseo de volar hacia los topes de los grandes árboles y vivir su vida propia allá, mataron las aves y otros animales a Irakucha.

Entonces se pintaron los guacamayos rojos su cuerpo con la sangre de Irakucha, mientras que las palomas y punchalas se pintaron solamente sus pies. Panguana se pintó con la ceniza de los huesos del Irakucha, mientras el tucán se robó su cuchillo de paca (que se convirtió después en el pico tremendo de este animal). La carachupa se llevó unos pedazos de una batea, los cuales se transformaron después en sus tremendas uñas y el añuje se llevó un pedazo de un arco quebrado del Irakucha que se convirtió después en su columna vertebral.

Todos los animales se pintaban con la sangre del Irakucha o se llevaban algunas de sus cosas, por las cuales hoy se caracterizan y se distinguen de los demás.

El paujil se llevó una concha del adorno del Irakucha que trae en la actualidad sobre su pico. Los tucanes y pinchas se llevaron los picos de las flechas, los cuales se transformaron después en sus picos puntiagudos y el pahua se pintó con una pintura blanca que el Irakucha tenía en su casa.

© Versión extraída de *Los pueblos shipibo-konibo, kakataibo e isconahua* (Ministerio de Cultura, 2017).