



3

SECCION TEMATICA

BALLON E., Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú.

BALLON E. y GARCIA-RENDUELES M. Análisis del mito de Núnkui.

CHAUMEIL J. y J. P., Los mellizos y la Lupuna. Mitología yagua.

amazónica  
peruana

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

CONSEJO DE REDACCION

Juergen Riestter Goebel  
Enrique Ballón Aguirre  
(Responsable de este número)  
Manuel A. García-Rendueles F.

DIRECCION DE PUBLICACION

Maria del Carmen Urbano Delgado

PUBLICACION Y DISTRIBUCION

Centro Amazónico de Antropología  
y Aplicación Práctica (C-AAA-P).  
Dpto. de Documentación y Publicaciones.  
Apartado 111-66. LIMA 14, PERU

CANJES

C-AAA-P. Apartado 111-66.  
LIMA 14 - PERU - SUD-AMERICA

# AMAZONIA PERUANA

VOL. II - No. 3 - MITOLOGIA

OCTUBRE 1978

## SUMARIO

EDITORIAL	3
TESTIMONIOS	
— El Mito de Núnkui (recogido por José M. GUALLART)	7
— Versión 1ª y 2ª del Mito de Núnkui en aguaruna y español	10
— Vocabulario comprensivo (M. GARCIA-RENDUELES)	42
SECCION TEMATICA	
Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú Enrique BALLON AGUIRRE	53
Análisis del mito de Núnkui E. BALLON y M. GARCIA-RENDUELES	99
Los mellizos y la Lupuna. Mitología yagua. J. y J. P. CHAUMEIL	159
COLABORACIONES	
Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna jíbaro, Amazonas, Perú. Brent BERLIN	187
CRONICAS	
Los franciscanos en el Pongoa, Tambo y Alto Ucayali a fines del Siglo XVII P. Julián HERAS D.	199
BIBLIOGRAFIA	
Contribución para una Bibliografía y Hemerografía sobre Mitología Amazónica (1881-1977) A. M. ESPINOLA y M. A. RODRIGUEZ R.	225



CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

Psje. Nicolás Ayllón (antes San Luis) 132 — Lince — Telef.: 718181

Apartado 111 - 66 Lima 14, Perú

**DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP**

1. Demografía
2. Ecología
3. Mitología amazónica

#### PROXIMOS NUMEROS

4. Chamanismo
  5. Problemas jurídicos en torno a los nativos
  6. Impacto de las Iglesias en la Amazonía
- El orden de estos temas está sujeto al acuerdo del Consejo de Redacción.

Copyright © 1978 por C—AAA—P. Todos los derechos reservados.

REVISTA SEMESTRAL

SUSCRIPCIONES 1978 (2 Números): S/. 800.00 \$US 15

***DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP***

## EDITORIAL

Al presentar el tercer número de "Amazonia Peruana", quisiera recordar el sentido que tiene nuestra publicación desde su número inaugural: poner el instrumental de las ciencias sociales aplicadas al estudio de la amazonia, en servicio de la aprehensión crítica y la denuncia del sistema socio-económico de opresión allí imperante.

Las escrituras así orientadas comprometen decididamente una posición, un compromiso ideológico y político, sobre todo si se tiene en cuenta que no hay escritura —ni lectura— "inocente". Con mayor razón si el discurso de estas escrituras toma a su cargo el encuentro entre la realidad pragmática observada y el metalenguaje regulado (¿científico?) que la asume, no pueden escamotear su opción directriz. Esta opción debe ser declarada, permeable en la piel del texto analítico.

Tal actitud medular opera, quiérase o no, sobre los presupuestos teórico-metodológicos allí empleados (cuya finalidad es la constitución del objeto de conocimiento a examinar); respecto de la materia a la cual se aplican esos presupuestos; sobre los criterios de evaluación descriptiva y los fines que hipotéticamente se pretende alcanzar. Todo ello se tiñe perceptiblemente por la decisión ideo-política previamente acordada.

Pues bien, el presente número contiene escrituras dedicadas al estudio y comprensión de la literatura étnica propia de los grupos sociales nativos de nuestra amazonia. Pese a que, evidentemente, la Revista no puede abarcar un muestreo amplio de relatos orales, depositarios de discursos míticos tomados a los informantes nativos, hemos procurado incluir un corpus unitario dentro de ciertos límites: los relatos que lo conforman —dos pertenecientes a la mitología aguaruna y el resto a la mitología yagua—, son ubicados temáticamente como "mitos de origen".

No obstante los dispositivos metodológicos puestos en juego para su abordaje analítico, son diferentes. Mientras el trabajo de J. y J. P. Chaumeil sobre el "origen de los gemelos míticos" y el "origen del Amazonas" mantiene una perspectiva etno-antropológica, el estudio de E. Ballón y M. García-Ren-

duelles sobre el "origen de las plantas cultivables" (de la mitología aguaruna), es una aplicación de los postulados interdisciplinarios tanto semiolingüísticos como antropológicos. Dado que este último género de análisis y demostración es novedoso (y mal entendido) en los comentarios corrientes de las ciencias sociales en el Perú —debido, quizá, principalmente, a la inevitable diletancia y a los juicios apresurados que desgraciadamente suelen agobiarlas—, se ha visto por conveniente incluir un artículo introductorio acerca de la producción de textos míticos en el Perú, que comprenda la exposición ideo-política de sustento y la doble referencia a la teoría materialista del lenguaje y a la historia, diagrama de base para construir una teoría materialista de la literatura étnica en este país.

Un artículo de B. Berlin en la sección dedicada a las colaboraciones, completa el panorama central del número que nos ocupa. Trata de la cosmología botánica (taxonomía y descripción ecológica) de los aguarunas, a partir del Mito de Núnkui.

La sección bibliográfica a cargo de A. M. Espinola y M. Angel Rodríguez, contiene una breve relación de publicaciones hechas por viajeros y estudiosos de relatos míticos recogidos en nuestra amazonía. No tiene otra pretensión que dar una pauta de lo publicado en este aspecto, compilación que deberá incrementarse con el aporte conjunto de los interesados en la mítica amazónica. La pequeña bibliografía que publicamos es, entonces, una invitación que extendemos a los lectores para ampliarla suficientemente y poder luego —preservando los créditos respectivos— publicar un catálogo exhaustivo que redunde en beneficio de todos.

En lo referente al orden de secciones acostumbrado, aquí la sección dedicada a los testimonios precede a la sección temática. El por qué de este cambio, es simple: los textos testimoniales constituyen el corpus textual de gran parte de la sección temática. No es correcto colocar el arado delante de los bueyes, menos aún tratándose de precedencias obligadas por la claridad expositiva.

Finalmente y para precaver posibles tergiversaciones, debe quedar claro que al asumir el amplio marco del pluralismo teórico que promueve la Revista, el análisis previo de las condiciones y relaciones de producción de los textos, es decir, su conocimiento riguroso y específico en el momento histórico de su registro, permite evitar los contrasentidos, la explotación conciente o inconciente de los temas y las estructuras simbólicas de los mitos. Explotación que precisamente debe ser evitada en la aplicación de las ciencias sociales en vista del análisis de las ideologías, de los sistemas (socializados) de los símbolos de un grupo social dado, y en el estudio de sus relaciones con los universos imaginarios correspondientes. La evolución de los grandes sistemas socializados de símbolos míticos, nos remite sin cesar a la evolución del conjunto de las relaciones sociales histórica y espacialmente situadas.

De allí la responsabilidad, hoy, en el terreno del estudio de los mitos a) en razón de su eficacia simbólica, b) de sus relaciones con los combates ideológicos, c) con la evolución de las necesidades económico-culturales, d) con la salvaguarda y el enriquecimiento crítico de la herencia cultural de los grupos sociales peruanos. Responsabilidad que, en resumidas cuentas, es el margen de acción en el que se inserta nuestro trabajo.

Lima, diciembre de 1977

Enrique Ballón Aguirre

---

# TESTIMONIOS

---

## EL MITO DE NUNKUI\*

Antiguamente los aguarunas no tenían yuca. Comían la corteza de la huahua. Otras veces se ponían debajo de la axila trozos de uasica y así cocinaban. Tampoco tenían fuego.

Una vez fueron unos aguarunas a cazar. Vieron que, por una quebrada, venían flotando cáscaras de yuca. Dijeron:

— De dónde viene la yuca?

Subieron quebrada arriba. Allí había una chacra. Había mucha yuca plantada y de toda comida. Junto a la quebrada, Núnkui estaba pelando yuca, y gritaba y reía. Había allí tres Núnkui; dos mujeres grandes y una chiquita. Dijo un aguaruna:

— Dame yuca para sembrar.

— Pídele a esa otra — dijo.

— No, dale tú . . .

No querían darles. Por fin Núnkui dijo:

— Bueno, te daré a mi hijita, cuidala bien. También yo quiero vivir con los aguarunas. Cuando yo salga a vivir con los aguarunas no morirán más, no trabajarán en la chacra.

Dijo Núnkui a su niña:

— No vuelvas a mi casa; tienes que ayudar a éstos.

Dijo al aguaruna:

— Mete a Núnkui en su cercadito dentro de tu casa, bien tapada.

A los tres días la sacas con la cara bien pintada de súa, bien adornada para llamar la yuca.

Los aguarunas llevaron a Núnkui a la casa, le hicieron dentro un corralito bien tapado. Hicieron como les había dicho Núnkui. A los tres días la sacaron.

— ¡Núnkui! — dijo —. ¡Di que haya maduros! (plátanos maduros).

— Uajítsamo kappan há há . . .

Aparecieron las paredes llenas de cabezas de plátanos colgados. Otra vez dijeron:

— ¡Núnkui! ¡Di que haya masato!

— Uajítsamo niajamanche há há . . .

Apareció una muitsa bien llena de masato, rebosando.

Otra vez dijeron:

— ¡Núnkui! ¡Di que haya carnes ahumadas!

— Uajítsamo neje puengamo há há . . .

Sobre el fuego hubo carne ahumada; sajino, mono, paujil, todo animal hubo.

El hijo del aguaruna comenzó a comer maduro y a beber chapo.

\* Tomado de J.M. GUALLART, s.j., *Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón*, en *Perú Indígena* 7 (1958) 88.



Un día habían ido los mayores a la chacra y quedó solo el muchacho con Núnkui. Dijo:

—¡Núnkui, dí que haya Iguanchi!

Nunkui no quería llamar al Iguanchi. Por fin dijo:

—Uajítsamo Iguanchi há há. . .

Aparecieron unos Iguanchis bien feos. Entonces el muchacho se asustó.

—¡Llévate los Iguanchis! —dijo.

—No puedo, por eso te dije te iban a asustar.

El muchacho se enojó y comenzó a arrojar cenizas a los ojos de Núnkui. Núnkui llorando se subió a lo alto de la cumbrera.

La mujer de la casa estaba en la chacra y vió que los plátanos se hacían tumbá, y la yuca tsamin-tsamin, y los camotes inchinchi. Dijo:

—Algo le pasa a Núnkui, ¿qué será?

Volvió corriendo a la casa. Núnkui estaba llorando en lo alto de la cumbrera y cantaba:

Kénku, kenkú huhuíta  
dukujumá  
pajandúsaje,  
yuamno. . .

(Guayaquil, guayaquil,  
llévame a comer a la  
espalda de mi mamá. . .)

Dijo la mujer:

—Bájate, hijita, no te vayas, yo no te he hecho —dijo.

No quiso bajar. Entonces los Núnkui le enviaron un guayaquil para que volviera con ellos, y Núnkui se escondió dentro. Los aguarunas querían cortar el guayaquil para que no se fuera, pero el guayaquil volvía a crecer siempre. Todavía están marcadas las cicatrices de los machetazos (son los nudos del guayaquil). Núnkui se fue con los suyos.

El aguaruna, al rajar el guayaquil para buscar a Núnkui, encontró dentro a Iki. Iki era como niño pequeñito. El aguaruna le llevó a su casa y dijo:

—¡Dí que venga yuca!

No trajo yuca. Entonces el aguaruna se airó y le aplastó con el pie. Le despreció. Allí se pudrió. Por la noche comenzó a llorar. Antes no hubo Iki.

La mujer dormía llorando por que ya no tenía yuca. Soñó con Núnkui. Núnkui le dijo:

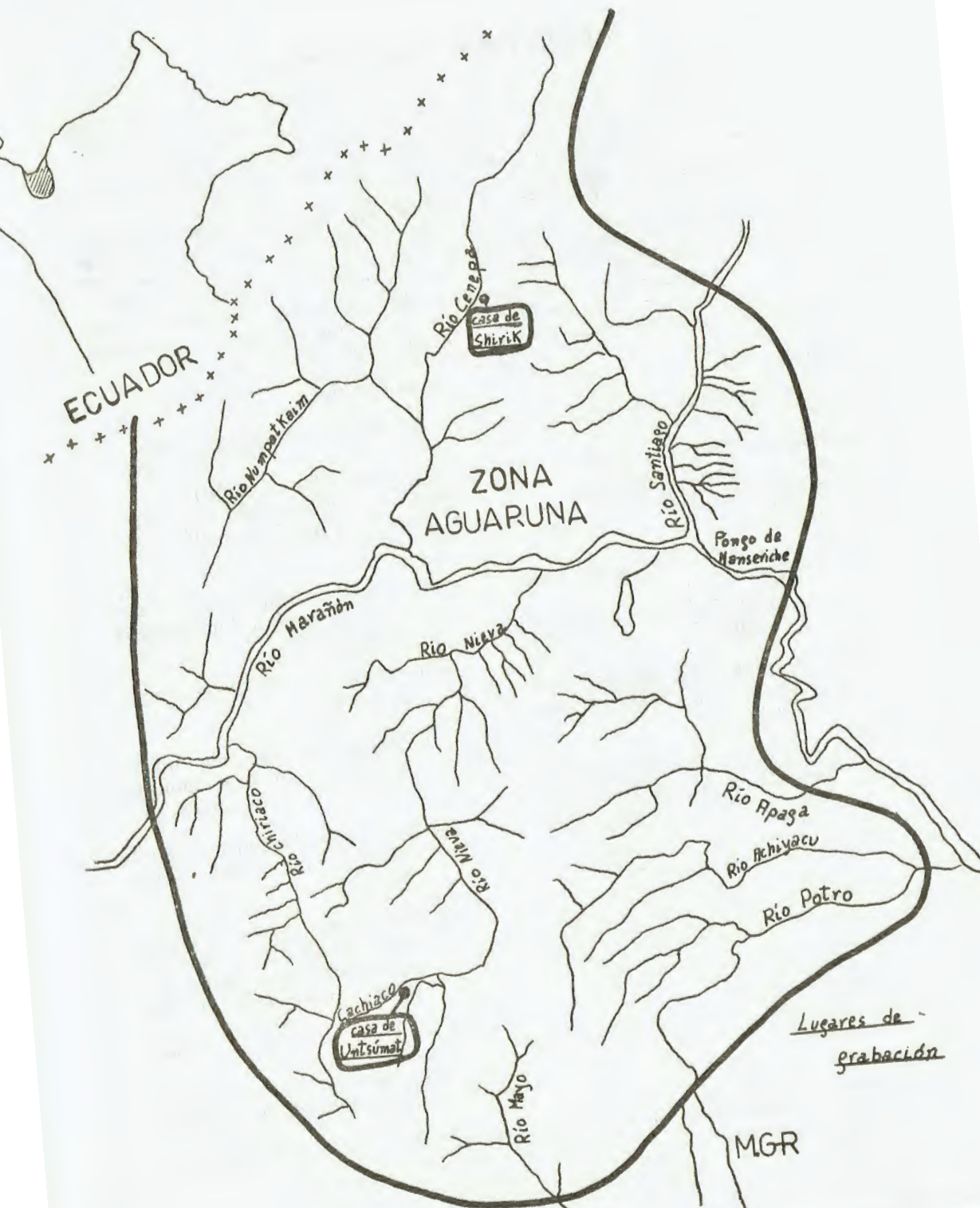
—Mañana saldrás sin comer, bien de mañanita. En esa quebrada, a la vuelta, voy a dejar toda semilla: de yuca, de maíz, de toda comida.

—¿Por qué diría eso? —pensó al despertar—. ¡Voy a ir sin comer! —dijo.

Bien de mañanita salió. Encontró guardada toda clase de semilla. Nunkui dijo:

—Cuando la llesves, siembra chacra pequeña, sin comer de ella. Cuando dé, siembra chacra más grande. Entonces puedes comer.

Les dejó yuca para sembrar, porque el que la había maltratado era muchacho. Si hubiera sido mayor, no hubiera dejado nada.



DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

## VERSIONES GRABADAS

Hemos recurrido a una grafía que, desde el punto de vista glotológico, se presenta simplificado pues reproduce aproximadamente los fonemas originales; tomamos esta decisión porque nos parece que permite una lectura fácil y bastante aproximada del texto en el idioma aguaruna.

Se puede leer el texto original siguiendo las siguientes indicaciones: a seguida de *i* se pronuncia como la *e* castellana; seguida de *u* se pronuncia casi como la *o* castellana. *W* se pronuncia como la *u* castellana. Delante de *i*, como la *v*. *Sh* es fricativa retroflexa.

Para mayor simplificación se ha prescindido de indicar las nasalizaciones. Para facilitar la lectura se han acentuado sistemáticamente todas las palabras según su acento prosódico.

texto original

texto original

NUNKUI (primera versión)

NUNKUI (segunda versión)

Informante: Untsumat (mujer)

Lugar : Alto Cachiaco

Grabación: Cinta B-2/370/.

Año: 1970.

Informante: Shirik (varón)

Lugar : Canga (río Cenepa)

Grabación: Cinta B-2-/630/

Año: 1976

(1) Nujánchijin, na, inítiki mun,  
inítiki mun:  
— ¿Wajiúchiaki yuwáwai?  
—tus.

(2) Yapájuk túke yapájuk, wás-  
hinkchi yúsa batsamiá, túa-  
jame.

(3) Washikín, washík daékame;  
wáshík nejégame. Núna nú-  
chi washikín yúwaya, túaja-  
me.

(1) Núnik júi mun wáka wáwa  
dupakú washík dupák nejekú  
ayái wakáu.

(2) ¿Wajínak yuáti? Yujúmak  
atsáu átai.

(3) Kanám júninchiuchin takús.  
Núnisan wéu ása, núnisan  
takusá táu as kanámpa.

(4) Yanás numiuchínun ayápas  
dekeás yúu wekémauwai  
wawa.

(5) Beéji itáa! itáa! awatún  
achii. Wáwa júnina áuk nu-  
miji sakiskijuama áanun pu-  
jinkajá pumpunúm batsák:

(6) — Uchiji ajúm yumiji buku-  
nátí - tus.

Ijiá, wáwa ipanták wéu. Taá  
uchi tinamí uchi bukunámtai.

\* Tomado de: Aurelio Chumáp, Manuel G-Rendueles Tradición oral de los Aguarunas de próxima publicación.

Nuestro propósito ha sido el de mantener una gran fidelidad al texto original que dejara patente el "élan" primitivo que lo creó, con su misma estructura gramatical, su insistencia en lo concreto, su lento desarrollo de la narración a base de repeticiones. . . No obstante se han añadido explicaciones entre paréntesis ( ) cuando el texto —perfectamente inteligible para el nativo en el original— no lo fuese para una mentalidad más amiga de lo abstracto. Las palabras en letras cursiva remiten al Vocabulario Comprensivo al final de los textos míticos.

Los números de la izquierda del texto —colocados convencionalmente— corresponden a las secuencias respectivas del texto original.

## SECUENCIA I

Primera versión (a). Informante: Untsúmat (mujer). Año de grabación: 1970. Lugar: Alto Cachiaco.

- 1 Antiguamente los viejos, antiguamente los viejos, hambrientos decían:  
— ¿Qué comeremos?
- 2 Vivían comiendo *washik*; estaban con hambre, siempre con hambre, dicen.
- 3 *Washik*. El *washik* es como una sogá; el *washik* echa fruto. Ese mismo *washik* comían, dicen.

Segunda versión (b). Informante: Shirik (hombre). Año de grabación: 1976. Lugar: Canga (río Cenepa).

- 1 Cuando el viejo llegó acá encontró bastante *wáwa* y árboles de *washik* cargados de frutos.
- 2 ¿Qué cosa iban a comer? No había *yujúmak*.
- 3 Sólo tenían un *kanán* bien chiquita. Acá llegó con la *kanán* que había llevado (en la balsa).
- 4 Amarrando la *kanán* (en el extremo) de un palo, macerando con ella el árbol de *wáwa* (sin tumbarlo, luego de sacar su corteza), eso comía.
- 5 Cultivando (árboles de *wáwa*), ¡taa! ¡taa! (golpeando sus troncos), rajándolos, jalando (sacaba en tiras la corteza). Cuando los árboles de *wáwa* estaban tiernos y su corteza estaba *sakiskijú*<sup>1</sup>, a éstos, macerándolos (después de sacar su corteza), colocaba las raspaduras en una hoja grande, diciendo:
- 6 —(Voy a llevar) esto para que luego mis hijos chupen su jugo. Envolviéndolas, regresaba el que se había ido a cultivar los árboles de *wáwa*. Cuando llegaba, repartía a sus hijos y ellos chupaban.

(1) Se denomina así a la corteza rugosa y áspera.

- (4) Núuchi yu pujús, nuweuchijin:  
— Ajauchinum wetá. Wika washikchin, washikín deká, ukúkmaya; núna diútajai, tútai.
- (5) — Ayú. Diutá.
- (6) Tíma we. Dúka washiki diák wegáin ditáshkam ajauchinum ashinkáu. Wakítki minikmá, dúse, dusé saepé ipukám namaká iñán, wámpua, wámpua, minittaman, wainkán.
- (7) — ¡Dúse túajama, núwajama! ¡Júsha tújash wajimpáya? Dúseajama. Dúse túajama, núwajama, túsa.
- (7) Kanán tsawán kashínish tíkich dupakú weji. Ipantújak washiká juk. litáa núna aún yúaya, túama.
- (8) Inchinchi néje idáuka imaname. Niijia. Núna aún nítm yapápatu áin yuáya, túama. Yápan imájame jaá, yunkípki yutái, nu yamáiya júi yumáinkai, núna dupantí imajame. Núna dakajá páinak inajúk kukánmasa diyám yapáu áin nuján katsunmáinkama núniak yúaya túama.
- (9) Pitúkun awíi inajúk, pituk kuyú yutái imajame núna inajúk yúaya, túama. Nuntí pujús.
- (10) Aishi wáwa ipantak wématai, núwa —jíman pujáu ása:  
—Tsúntsu ainti jukí yuámi —tus.
- (11) Entsa ainti wekamá yujúmak númpaku saepé ¡Púju! ¡púju! ¡púju! numpáknak tekátskama?

- 7 Al día siguiente, bien de mañana, se iba con su *kanán* (a otro manchal de *wáwa*). Después de deshierbar, (al regreso), recogía frutos de *washík*. Los llevaba (a la casa) y cocinándolos, comía, dicen.
- 8 Fijate. El fruto del *inchínchi* es muy parecido al del *idáuk*. Aunque es amargo lo comía, dicen. El *yapán* que come el *yunkipák*, ése que actualmente no se come y que el espesor de su carne es como así<sup>2</sup>, (también lo comían). Después de partirlo y de cocinarlo haciendo *painkámu*, a pesar de sentir que era amargo, como no podían aguantar el hambre, lo comían, dicen.
- 9 Cocinando *pítu*, el *pítu* que actualmente come la *kúyu*, ése que es así de tamaño, también lo comían, dicen. Así vivían.

## SECUENCIA II

- 4 Estando comiendo, (un hombre dijo) a su mujercita:  
—Vete a la chacrita<sup>1</sup>. Yo he descubierto *washík* y he dejado; voy a ver —decía.
- 5 —Bueno, vete a ver.
- 6 Diciendo eso se fue. Cuando se fue a ver el *washík*, ella, a su vez, se fue a la chacrita. Cuando regresaba, estando viniendo, vio *dúse* con su cáscara abierta, caído en el río, que venía flotando, flotando.
- 7 —¡Debe ser eso que llaman *dúsel*! ¿Qué cosa será? Es *dúse*. Eso que llaman *dúse*, eso es.
- 10 Cuando se fue a deshierbar (la mancha de árboles) de *wáwa*, una de sus mujeres —dos tenía— dijo a la otra:  
—Subiendo la quebrada, cojiendo *tsúntsú*, vamos a comer, dijo<sup>8</sup>.
- 11 Cuando subía por la quebrada (encontró) una cáscara de yuca grande. ¡No ves que ¡puju! ¡puju! ¡puju!<sup>4</sup> machetean a las yucas grandes para sacar su cáscara?

(1) No se refiere al huerto familiar, sino a los lugares de la selva donde abundan los frutos y plantas silvestres comestibles. Es una época donde los aguarunas eran únicamente recolectores.

(2) Gesto con la mano indicando el grosor.

(3) Parece que la mujer no acepta la invitación pues no vuelve a aparecer en la narración.

(4) Onomatopeya: ruido que produce el machete al cortar la yuca para sacar su cáscara.

- (8) Diyá diyákua, dúke, dikiá, entsá utukán ¡chikujut! ¡chikujut! ¡chikujut! minánkaman, akaikimtai.
- (9) — ¡Jauchá! ¡Júsha, ya nijá-wa? Nijám wajúkea núnia-jama.
- (10) Túsan pisakián, minikmá, nú-wa máak batsatiá, túajame.
- (11) Núnkui máak batsátunum kaúniam:  
— ¡Chaj!! Minásh itusámek...
- (12) — ¡Amékaitam? ¡Ya nu-wáitpa?
- (13) Tútai:  
— Witjai.
- (14) Tútai:  
— ¡¡Chiiii!!!
- (15) — ¡Minásh itusámek mamá-ush apátsanchik sujusám!! Wisha mamáuchin ausán yuwátjai.
- (16) Tútai:  
— ¡Wánkanuk wisha mamánásh amástankí? Júnak amáschataja. Ju uchúsh jukiya.
- (17) Tútai:  
— ¡Atsáta! Júnak jukíshtatja. Júna jukítjaita. Namaká mak pujá áun jukítjaita; púnuk pujá aún.
- (18) Tútai:  
— ¡Atsáta! Júke jukiya, má-ma.
- (19) — ¡Atsáta! Júná jukítjaita.
- (12) Dútikamu batsamá kankegán-kuta. Miníttama púsu inkúnku.
- (13) Núnik:  
— ¡Jee! ¡Jusha tuiña yujúmka júniawa?
- (14) Túsa ainti diiki wekamá.
- (15) Núwa ju mun, ju mun, ju jujú mún. Núnkui imájin.
- (16) Júna nawánjin imánijun apú-jus tsekén jeájia túama.
- (17) Dútikak:  
— ¡Jauchá! ¡Núwauchi, jumkitjamestai!
- (18) Tákun ¡kajút! pankúk nunuá-kia túama.
- (19) Dútikam:  
— ¡Waa! ¡Minásh áikanme? Jujú pujá, ju jujúmkikia niijá —tus.
- (20) Núna yujúmka tishiák:  
Mun mamajú, mun mamajú ju júwímpat ishintúkmaqjai, ishintúkmaqjai, ¡Puj! ¡puj! ¡puj!
- (21) Awajía, túama.
- (22) Dútikam:  
— Jujú jukíta, niijá; ju jukíta. Tutit awajtúkaipa.

- 8 Empezó a subir por la quebrada, chapoteando, chapoteando. Mirando, (vio) allá mismo (que el agua) que venía bajaba barrosa.
- 9 —¡Jauchá! ¿Quién estará lavando? Cuando uno está lavando así sucede; esto es igual.
- 10 Diciendo así, echando a correr, yendo, (encontró) a una mujer que se estaba bañando, dicen.
- 11 Llegó donde se estaba bañando *Núnkui*.  
—¡Chaj! ¡Cómo quisiera que a mí...!
- 12 —¿Quién eres tú? ¿qué mujer eres? —(preguntó *Núnkui*).
- 13 Cuando así dijo,  
—Soy yo —(contestó).
- 14 —¡Chii! —(exclamó *Núnkui*).
- 15 —¡Cómo quisiera que me dieras un poquito de *máma*! Yo también quiero comer *máma* cocinada.
- 16 (*Núnkui* contestó:)  
—¿Por qué tengo que darte *máma*? No te la voy a dar. Llévate a esa niña.
- 12 Esa cáscara (era de una yuca que *Núnkui*) había pelado. La encontró cuando venía arrastrándose (por el fondo del agua).
- 13 Entonces (dijo):  
—¡Jeéee! ¿De dónde vendrá esa (cáscara) de yuca?
- 14 Diciendo eso, se fue subiendo la quebrada y mirando bien.
- 15 (Encontró) a una mujer grande, a otra también grande, a otra más, a otra más, a otra más. Eran *Núnkui*.
- 16 Una hija (de *Núnkui*), así de tamaño, también estaba allí.
- 17 Entonces (la mujer dijo a una de las *Núnkui*):  
—¡Jaucha! ¡Mujercita, cómo quisiera llevarte!
- 18 Diciendo eso, ¡kajut! abrazándola, la alzaba, dicen.
- 19 (*Núnkui*) dijo:  
—¡Waa! ¿Por qué me tratas así Lleva a ésa que está ahí.
- 20 (Mientras *Núnkui*) pelaba una yuca, (comenzó a cantar así:)  
Yuca grande, yuca grande  
acá he avivado, he avivado  
(a esta mujer)  
¡puj! ¡puj! ¡puj!
- 21 Así hacía, dicen.

### SECUENCIA III

- 17 Cuando así dijo, (la mujer añadió:)  
—¡No! Esta no la quiero llevar. Voy a llevar ésa.  
Aquella que se está bañando en el río; la que está sentada e inclinada con el agua hasta la cintura.
- 18 Cuando así dijo,  
—¡No! Lleva ésta.
- 19 —¡No! Quiero llevar aquella.
- 22 Entonces (*Núnkui* dijo:)  
—Llévate a ésa; llévate a ésa.

(2) En el Oriente Peruano pescar con barbasco se dice "lavar la quebrada". Véase en el Vocabulario Comprensivo.



- (20) Tútai:  
— ¡¡Chii! Jinkita, uchuchi,  
jínkiya, jínkiya.
- (21) Tâma, núwa namaká nu úchi  
muntsujút namaká mak weká-  
geu, yukumá wekágeu, jiinkun  
tsekén wajantiá, túajame.
- (22) Jinkítakama yáya púju éma-  
ya, túajame. Dijinmáju ása,  
dijinmáju ása, núniaya, túa-  
jame. Nu Núnkui, núniaya,  
túajame.
- (23) Múnitai:  
— Wi jubichúk; ju jukita,  
tájam. Ju jukiya uchúsh.
- (24) Imánisuchi, úchi, áya, túaja-  
me. Imánisuchi, imánisuchi.
- (25) — Uchuchi, wakáta, wetá.  
Ichínkaush, uchúsh, iwák-  
mek, ichínkaush, mákush  
¡shákau! ¡shákau! nijatt-  
sám, júsa aputustajum.
- (26) Tikishtinmesh dútiksan-  
mek; tikishtinmesh dútik-  
sanmek; tikishtinmesh dú-  
tiksanmek; emántajum.
- (27) Uchúchi nutijutuátajum:  
Kakáakan, uchúsh; awa-  
túnkainpa. Wáinka úchi  
kakáakan; awakáinpa.  
Duka dútikamek, nujantái  
jináttanme.
- (28) Uchi kakáakan; awakáin-  
pa; táya, túajame.
- (29) Tútai:  
— ¿Wánkanuk dútikatja?  
¿Wánkanuk dútikatja?
- (23) 'Jiiju yukún jinipá. Núnkui  
yaitkuish jiju yukunjinipa'  
tútai, átin asámtai.
- (24) Túsa nijeá:  
— Túwamumna áikasam.  
Nijjia.  
Ujúma úchi datsámjuttša-  
me. Ejeyim jáanch ejat-  
sám; aepjúpsata. Dutiká-  
kum.  
Titá áme túwamume ái-  
kasan; titá.

- 20 Cuando así dijo,  
—¡Chii! Sal hijita, salte, salte.
- 21 Entonces, la mujer que estaba en el río, la que estaba nadando, ¡tsekén!, saliendo rápidamente, se paró, dicen.
- 22 Cuando salía hizo blancas las estrellas, dicen Porque había tenido relaciones, porque había tenido relaciones, así sucedió, dicen. Esa *Núnkui* así hizo, dicen.
- 23 Entonces (dijo:)  
—Yo por eso te había dicho: “Lleva ésta, esta chiquita lleva”.
- 24 Era más o menos chiquita, dicen. Como así era; como así era.
- 25 —Hijita, sube, vete.  
Una vez que subas a la niña, lavas las tinajitas, las tinajitas usadas, ¡shakau! ¡shakau! y las colocas ahí.
- 26 Otros que hagan lo mismo, otros que hagan también lo mismo; toditos.

#### SECUENCIA IV

- 27 Con la niña actúen así: a la niña no la traten con desprecio; no hagan así. Por tonterías no maltraten a la niña; no hagan así.  
Si hacen así, van a morir de hambre.
- 28 A la niña no la traten con desprecio; no hagan así —dijo, dicen.
- 29 (La mujer contestó:)  
—¿Por qué voy a tratarle así?  
¿Por qué voy a tratarle así?
- (No la maltrates) pues no quiero tener problemas contigo.
- 23 Lo que actualmente decimos: “Aunque fuese *Núnkui* no me arrojes ceniza a los ojos”, (lo decimos porque antiguamente sucedió lo que luego veremos).
- 24 (*Núnkui* dijo a su hija:)  
—Así como dices acá, de igual manera di. Fijate bien. (Luego añadió dirigiéndose a la mujer:)  
Mi hija es vergonzosa. Cuando llegues a tu casa haz un cerco con ropas alrededor de su cama; allí la dejas. Haz así. (Luego dijo a su hija:)  
Di como siempre dices acá; así di.

- (30) Tútai:  
— Uchuchí, túwamun dútik-  
samek; túwamun dútik-  
samek, titá. Ashí túkuta-  
mume. Dusésh untsúwa-  
mune; tsamáush untsúwa-  
mume; mamásh, untsúwa-  
mume; kuntinush, untsú-  
wamume. Imatjusek, u-  
chuchí, untsuktá.
- (31) Anentáin unúkaipa. Shi-  
jush chichaktá —táya,  
túajame.
- (32) Tútai:  
— Ayú.
- (33) Tákun, nu, dekás, uchi júwau  
paját paták entsaki, ju taja-  
kiá, túajame.
- (34) Ju tajakiú, entsáku. Entsáku  
úchi juwákun. iwák jusá  
apúkun. Tujúsh jujumkímu-  
chinak ¡jawát! ukán ajápa,  
ukuák, wáka.
- (35) Wajantá, ichínkauchin nijá-  
tuk jusá apúsaya, túajame.
- (36) Tikikchakam ichínkauchin ni-  
jatúk, jusá, jusá aputáinau.
- (37) Dútikam:  
— Waji ichínkak ápu búbis  
we, pujusá; ipajámu, we  
pujusá; táya, túajame.
- (38) Tútai, ¡¡¡¡Kusuiiiii¡!!! tus.
- (39) Tukamá ichínak ápu búwis  
mun; tikitchaka imanuk; tikít-  
chaka imanuk; wayájia, túajame.
- (40) Naáshkakam:  
— Pinín, waji pininkak ápu  
n i j a m á s h tsatsamámua  
pushutú; ékemia.
- (41) Aja titá, tímau ása. Niishka-  
kam tínu ása, niishkakam  
yacháush ása imatnush asa  
niishkam, tukamá, pininnú-  
man nijámchik, ¡púshutus!  
¡púshutus! ¡púshutus!  
¡púshutus! Wayájia, túajame.
- (25) Tútai:  
— Ejée.
- (26) — Ju jukita. Wissha awanták  
yujaktásan anéntaimjai.
- (27) Tútai:  
  
— Ejée — tus, júki.
- (28) Jeén ejéyi jaánchi ejatún  
aepés.
- (29) Júka aishin, aishin wawá  
kesák wéau ái.
- (30) — ¡Páil Titá.
- (31) Tútai:  
— Ejée —tus—, Waji nijám-  
chik buits ipapakusmau-  
mum kenkéjai wiñanmáu  
¡púshuj! waja pujúá.
- (32) Imanisan ¡púshuj! wajúu.
- (33) — Waji yújumkak ágafia  
júi únu unumpáj. Kénken,  
paámpak, tánka, tanká.  
Tsamáuk, paúj wainká.
- (34) Imanisan betsatái úmuinak  
núwak, núwak nampekián.

- 30 (*Núnkui* añadió:)  
—Hijita, como dices aquí, como dices aquí, de la misma manera di. Ya sabes llamar todo. Sabes llamar al *dúse*; sabes llamar al *tsamáu*; sabes llamar a la *máma*; sabes llamar a toditos los animales. De igual manera, hijita, llama.
- 31 Ten firme tu corazón. Habla bien. —Así decía.
- 32 —Está bien —(respondió la niña).
- 25 Cuando así le dijo, (ella contestó:)  
—Está bien.
- 26 (Dirigiéndose a la mujer, dijo:)  
—Llévatela. Yo también estoy pensando ir a poblar (la tierra).
- 27 —Bueno —contestó (la mujer);

### SECUENCIA V

- 33 Cuando dijo así, (la mujer), cargando a la niña, poniéndola encima, se la llevó, dicen.
- 34 Cargando, se la llevó. Llevando a la niña, subiendo, (llegando a la casa), la bajó.
- 35 Parándose, lavando las ollitas, las colocó como allí, dicen.
- 36 Otras también, lavando las ollitas, allí las colocaron.
- 37 Entonces, (la niña *Núnkui* dijo:)  
—Estas ollas, convirtiéndose en grandes *búits*, que estén; así pintadas, que estén —Así dijo, dicen.
- 38 Dicho esto, gritó: ¡¡Kusuiiii!!
- 39 Y al decirlo, las ollas se convirtieron en *búits*; a otra le pasó igual; a otra le pasó igual; a otra le pasó igual. Así pasó con muchas, dicen.
- 40 Esto también (dijo:)  
—Estas *piningas*, transformándose en unas *piningas* grandes, con *masato* bien colocado, espumante, así, que estén.
- 41 Como le habían dicho que dijera, (así decía). Como ella también siempre había dicho, como ella sabía, así dijo.  
Al decir, se convirtieron en *piningas* con *masato* espumante, espumante, espumante. Así hicieron, dicen.
- 28 Cuando llegaron a la casa, cercando con ropa (una cama), dejó allí (a la niña *Núnkui*).
- 29 Todo esto sucedió cuando el marido se había ido a macerar *wáwa*.
- 30 (La mujer dijo a la niña:)  
—¡Listo! Ahora di.
- 31 —Bueno —contestó ella—. Que aparezca *masato* preparado también con *kénke*, en un *búits* recién pintado. Fermentando pronto ¡*pushuj!* que se derrame.
- 32 Como lo había dicho apareció: ¡*pushuj!* (se derramaba).
- 33 —Que aparezca ahí fuera (una chacra llena) de yuca; (que los tubérculos) sean tan grandes (que hagan levantar la tierra). (Que en la chacra también aparezca) *kénke* y *paámpa* con racimos bien cargados. Que haya tal cantidad de *tsamáu* que la (chacra) aparezca de color rojo.
- 34 Cuando ya el *masato* se derramaba, las dos mujeres, tomando, se emborracharon.

- (42) Núnik naáshakam, bubis-núnshakam nijámchik bétsas, bétsas, bétsas, bétsas, púshu, púshu, púshu; wayájia túajame.
- (43) Núníkmatai aishúchiji washikí wegéu minís tujúsh uká ukukmáuchin ititkeuchijin nankús núwiuchi matsás atsákuasu.
- (44) Ijísá tsukápeasu, mináya, túajame.
- (45) Washikchinchakakam ijísá washikchi ijís. Jánchijin tujú tujújia ijía mináya, túajame.
- (46) Núnik wáka:  
— ¡Chaj! ¡Wánkamea júsha ashanjú utsánmaume?
- (47) Tútai:  
— ¡Chaj! ¡Wánka tu pujáme? ¡Wánka tu pujáme? ¡Chichakáipa. Tákantak aní ekémsata.
- (48) — ¡Wánka táme? ¡Ancha waji ejajúme?
- (49) Tútai:  
— Tiípa. Bitát pujustá. ¡Chichakáipa! ¡Jákasta!
- (50) Tákun nijamásh suwám.
- (51) — Ashanjú, ¡tubiñauchita?
- (52) Tútai:  
— Tiípa, tájamsha.
- (53) Táma:  
— ¡¡Chiiii!!!
- (54) Tákun, pegekasuá uwájia, túajame.
- (55) Aishuchijin ni susaú; nu wáinak washikin yu wekágeuchin; núna washikí júki mináuchi.
- (35) — Waji ípatuk agáña jul  
¡wiji! ¡wiji! wajasá.
- (36) Imáníkmatai ususumás.
- (37) ¡Wánki yujúmak atsamúnám makíchik pinínkak nampesh-táinkama? Pimpiki, wáshi yuasúá mináutai 'Pimpikjai yujúm yujúmkan yuátsu. Juiya ima nampékan' túsa. ¡Imanchich imak imattsukamá? Aanmamut tu pujái.
- (38) Aishi wawá ijía tsukápeaku mináya túama. Jitijtinki kánampá eteáu. Wañáu.
- (39) Núnitai najánam pujúttaman pinín usukiámu — imajun pujúttama — júwakun nunúmankuta ¡tsekén! ejentuntia túama.
- (40) Aishin:  
— ¡Cha! Ashantá ¡wajínmaña jútíkame?
- (41) — Ju niijá tepená; ju niijá.
- (42) Pejekajá uwájia, túajame.
- (43) Yujúmak atsáunum wajuták nampetiáma ¡'Nantsemás wekéyatai! wíi túyajai mun tuínakui.
- (44) Núnik núni tajimtámeak; shin pujús.

- 42 También en los *búits* el *masato* se derramó, se derramó, se derramó, espumante, espumante. Así hicieron, dicen.
- 43 Entonces, su maridito que había ido por *washik*, volvió y, cogiendo el *tujúsh* que había dejado tirado (su mujer), poniéndolo en un pliegue de su *itipak*, lo llevaba agarrado.
- 44 Envolviéndolo, trayéndolo puesto en bandolera, venía, dicen.
- 45 El *washik* también lo traía envuelto (en hojas), envuelto (en hojas).  
Envolviendo el *tujúsh* con su ropa, (llevándolo), venía, dicen.
- 46 Cuando llegó, (dijo):  
—¡Chaj! ¿Por qué has tirado esto viejita?
- 47 (Contestó la mujer):  
—¡Chaj! ¿Por qué dices eso? ¿Por qué dices eso? No hables. Callándote, siéntate ahí.
- 48 —¿Por qué hablas así? ¿Por qué has hecho ese cerco?<sup>a</sup>
- 49 Cuando dijo eso,  
—No digas. Estáte callado ¡No hables! ¡no hables!
- 50 Diciendo así, le dio *masato*.
- 51 —Viejita ¿de dónde lo has sacado?
- 52 Cuando así dijo,  
—¡No hables, te estoy diciendo!
- 53 Cuando así dijo,  
—¡Chii!
- 54 Diciendo eso, de un sólo trago se lo bebió, dicen.
- 55 Ella le dio a su maridito; a ése que andaba comiendo inútilmente *washik*, a ése que venía recogiendo *washik*.
- 35 —Que aparezcan árboles de *ipák* tan cargaditos de frutos que sus ramas ¡wiji! ¡wiji! se inclinen por el peso.
- 36 Cuando aparecieron, se pintaron (de fiesta).
- 37 ¿No te has fijado que cuando se toma sin haber comido antes nada, con solo una *pininga* de *masato* ya uno se emborracha? (Cuando uno anda de mitayo por el monte) comiendo sólo carne de *wáshi* (y regresa a la casa), al poco rato dice: "Ya estoy cansado y bien borracho pues he tomado sin haber comido yuca. Por eso estoy bien mareado".  
¿No te has fijado que los que arrojan hablan así?  
De igual manera estarían diciendo las mujeres.
- 38 El marido llegó trayendo (raspaduras) de *wáwa*, envueltas en hojas y colgadas al hombro. Venía con el estómago vacío y con su *kanán* sujeta a la cintura. Entró (en la casa).
- 39 Entonces, (el *masato*) que estaba preparado en una *pinin* (que *Núnkui*) había conjurado —era así de grande— llevándola a pulso, ¡tsekén! se la dio (a su marido), dicen.
- 40 El marido (preguntó):  
—¡Cha! Mujercita ¿de dónde has acado esto?
- 41 —Mira quién está ahí tumbada; mira quién está ahí —(contestó la mujer).
- 42 Tomó bastante (*masato*), dicen.
- 43 Como uno se emborracha pronto cuando toma sin haber comido antes yuca, cuando mis viejos me contaban esto, yo decía: "¡(Ese hombre) pronto comenzaría a bailar!".
- 44 Como tenían suficiente, bien estaban.

(3) Las camas de las mujeres solteras generalmente tienen paredes bajas de pona o de corteza que rodean total o parcialmente el lecho.

- (56) Dútikam, núna, nijá, Nunkuí, na, júki, iwák, úchi júki iwak mánychush, áya, túajame.
- (57) Núna iwák; táya, túajame.
- (58) Tujámtai ashí. ¿Wajínák untsúkchatil! Bashúnak, pakínak, washínak, naának shushuínak, káshai áina áunak; ashí. Yunkipák áina áunak; báshu áina áunak; ashí. ¿¿Wajínák untsúkchatil! Ashí untsuáya, túajame.
- (59) — ¿Dúse untsuktá!
- (60) Támashkam, dusénchakam untsuáu.
- (61) — ¿Atashú nujínji untsuktá!
- (62) Támashkam atashúk nujínji-nashkam untsuáu.
- (63) — ¿Wají atashúk yujaká: titá!
- (64) Tamáshkakam nunáshakam: — ¿Wají atashúk yujaká!
- (65) Tíma, atásh yujáya, túajame. Atáshchakam kuáshat yujáu.
- (66) Núnitai, shin úchik, ni, nu, dukuji júkiúk uchinak, shin anéntau, shin pénke anéntau. Núnitai apújus.
- (67) — ¿Iwash untsuktá! —táya, túajame—. ¿Iwash untsuktá!
- (68) Táma: — ¿Nakitajai! ¿Jákasta! Bichákam untsúkmatái, yuámi —tus.
- (69) Bichákam untsúk: — Bichaka nanekmaú ijápai —táya, túajame.
- (45) ¿Wajúpats wakéya duik mún-tash! Tákun tsankúchujai, niijá.
- (46) — Au juín agán wakaesán; agán wekaékaegan nakítajai. Entsó ámaichia áwa áwi tujúta áwi ajánun. Wekesan, maakin, wakún, shin amáinitjai.
- (47) Tútai: — Ayu —tus—. Wají yujúm-kak áu amaichíjia áwa awi. Yújumkak esasakmá. Kénken, idáukak, sánkuk, namúkuk wainká.
- (48) Imanisan wainmatai.
- (49) Ajauchínun we katiák. Shin pujáu.
- (50) Núnie nu Núnkui, nuwáuch, pujutái.
- (51) Uchi imánjiku batsátu ása.
- (52) — Shiwán untsuktá dismíi —táu.
- (53) ¿Wánkats túya kánka untsuktá, sékuch áina áu, kún-tin untsuktá yúu pujumí túmai ái? ¿Wegatmísh wanst imá anentaímtsaya?
- (54) — Shiwán untsuktá dismíi.

- 56 Entonces, a esa *Núnkui*, cogiéndola, subiéndola, a esa niña que era pequeñita, cogiéndola, la subió, dicen.
- 57 A ésa llevaron, dicen.
- 58 Entonces ella a todo llamaba ¡Qué cosa no podría llamar! Al *báshu*, al *páki*, al *wáshi*, al *shu-shui*, al *káshai* los (llamaba); a todos.  
A los *yunkipák*, a esos que son; a los que son *báshu*; a todos ¡Qué cosa no podría llamar! A todo llamaba, dice.
- 59 —¡Llama *dúsel*!
- 60 Cuando así le decían, *dúse* también llamó.
- 61 —¡Llama huevo de *atásh!*
- 62 Cuando así le decían, huevo de *atásh* también llamaba.
- 63 —¡Dí que las *atash* se multipliquen!
- 64 Cuando le dijeron eso, ella también (dijo:)  
—¡Que se multipliquen las *atásh!*
- 65 Cuando así dijo, las *atásh* se multiplicaron. Las *atásh* mucho se multiplicaron.
- 66 Entonces ella quería mucho a la niña, a ésa que la mujer había llevado; mucho la quería. Ahí estaba.
- 45 Cuando cuento esto, siempre me amargo (pues si no hubieran molestado) a *Núnkui*, ahora también tendríamos abundante comida) ¡Los antiguos cuánto deseaban sufrir de hambre!
- 46 (A la mujer no le gustaba que la *chacra* estuviera rodeando la casa como actualmente está. Por eso dijo a *Núnkui*:)  
—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.
- 47 Cuando dijo, (*Núnkui* contestó:)  
—Bueno —dijo—. Que la *chacra* de yuca (se traslade) allá, al otro lado de la quebrada. Que las yucas (sean tan grandes que hagan levantarse la tierra). Que aparezca también *kénke*, *idáuk*, *sánku* y *namúk*.
- 48 Todo se cumplió.
- 49 (Cuando venía de la *chacra*), cruzaba (la quebrada después de bañarse). Bien vivía.
- 50 Esa *Núnkui*, que aún era mujercita, allí estaba.

## SECUENCIA VI

- 67 —¡Llama al *Iwanch!* —así le decían, dicen—.  
¡Llama al *Iwanch!*
- 68 Cuando así le dijeron, ella contestó:  
—¡No quiero! ¡Espera! Voy a llamar *bichák* y comeremos.
- 69 Después de llamarlo, dijo:  
—Maní molido, hecho *bichák*, estoy cogando —Así decía, dicen.
- 51 Los niños que vivían (en la misma casa), eran así de grandecitos.
- 52 —Llama a los *shiwán* para verlos —le decían (los niños).
- 53 ¡Por qué dirían eso en vez de pedirle que llamara *kánka* o *sé-kuch* o a algún animal de caza, para luego comerlos?
- 54 —Llama a los *shiwán* para verlos.



- (70) Wainak: "ijápajai".
- (71) Túsa, tuntúpchijin pája patái  
¡kankekekeke...!!!! ¡p á u!  
iyánmatai.
- (72) Uchi, júki, yútai.
- (73) — Ijá yúame —táya, túajame.
- (74) Nunú Núnkui, táya, túajame.  
Tútai dushikínau, úchi. Itán-  
kaush apúsan dúti dutikuína-  
kua.
- (75) — ¡Iwash untsuktá!
- (76) Táma:  
— ¡Wánkanuk wísha iwash-  
ash untsuktája?  
I w a n c h i untsamáitsa.  
Iwanchik wámak wakéttsa;  
áuk wámak wakéttsa.  
Auk múntash untsukásh  
wámak iwanchik awákett-  
sa auk. Iwanchik untsúsh-  
tai, tutáña.
- (77) Tútai:  
— ¡Wáitjakmea táme! ¡Wá-  
mak untsukia! ¡wámak  
untsukia!
- (78) Túsa, waítkam.
- (79) — ¡¡Chiii!!! —tus iwanchin  
untsukiá, túajame.
- (80) Núnik:  
— ¡Wají iwanchik ijinkéu-  
chia ábin atután!! ¡Pégaka  
ábin awantán! ¡pegáka  
ábin eketá ¡Jiya, júbi eke-  
tá! ¡Wainká! Táya, túa-  
jame.
- (81) (Tímatái), na Núnkui, táya,  
túajame.
- (82) Tíma iwanch atután wayájia,  
túajame.
- (83) Nuníkmatai, nu úchi:  
— ¡¡Biiii! ¡Wámak ishiákia!  
¡wámak ishiákia! ¡wámak  
iwash ishiákia!! ¡Wámak,  
awákeajia!!
- (55) Tútai:  
— Ayú —tus—.
- (56) Wají shíwajak tuntunkasua  
tuwáinia tútai. Nankínak  
wéntsá ¡takét! wájásmatai.  
Pujús.
- (57) Dii, dii:  
— Awánkita.
- (58) Tútai:  
— Ayú —tus—. Wají shi-  
wájak wakétma wajakia.
- (59) Chjúk wakétun ankán wé-  
matai.
- (60) — Iwanch untsuktá dismii.
- (61) Tútai:  
— Iwanchik wakítkitnuitak  
waú wáketsa. Ishámaina-  
me, ishámainame.
- (62) Tútai:  
— ¡W a j u p á ishámainame?  
Káme dismii.
- (63) Wajá pujutái:  
— ¡Chii! —tus—. W a j i  
Iwanchik númi ejenkénish  
éketan; pátachinman a-  
wantán; ¡jiya áwe ekét-  
ketwainka.
- (64) Táma imánisan. Iwanch mun  
áidau.
- (65) Tuwáimtai:  
— ¡Ishámaini! ¡ishámaini! ¡is-  
hámaini!
- (66) Nanchiki iman áantái.  
— ¡Ishámain! ¡Awánkita!
- (67) Tútai:  
— Wají Iwanchik wakétma;  
wajakia.
- (68) Táma yamáikik kuwén júnik.  
Kuwaegák wakítki kaúntái.

- 70 Engañándoles (decía:) "Estoy cagando".
- 71 Diciendo así, poniéndose (el *bichák*) encima, en su espalda, kankekeke...<sup>4</sup> ¡pau! se cayó.
- 72 Al niño, que cogiéndolo lo comía, (*Núnkui* le dijo:)
- 73 —Estás comiendo mis excrementos —Así decía, dicen.
- 74 *Núnkui* así decía, dicen. Diciendo eso, hacía reír a los niños. Cuando estaba solito con ellos, así hacía, así hacía.
- 75 —¡Llama al *Iwanch!*
- 76 Cuando así le dijeron,  
—¡Por qué voy a llamar al *Iwanch*? No se le debe llamar. El *Iwanch* no se marcha pronto; no regresa pronto. Tampoco los viejos, cuando lo llaman, le hacen regresar pronto. Al *Iwanch* no se le debe llamar, dicen.
- 77 Cuando dijo así,  
—¡Estás mintiendo! ¡Llámale rápido! ¡Llámale rápido!
- 78 Diciendo así, le molestaban.
- 79 —¡Chiii! —dijo, y llamó al *Iwanch*, dicen.
- 80 —¡Que aparezcan los *Iwanch* apoyados en los tronquitos! ¡recostados en la *peák* ¡sentados en la candelá! ¡Que así suceda! —Así dijo, dicen.
- 81 Así dijo *Núnkui*, dicen.
- 82 Cuando así dijo, los *Iwach* aparecieron apoyados (en esos sitios), dicen.
- 83 Entonces, los niños (dijeron:)  
—¡Biii! ¡Echalos rápido! ¡échalos rápido! ¡échalos rápido!  
¡Devuélvelos rápidamente!
- 55 Diciendo así,  
—Está bien —dijo (la niña *Núnkui*).
- 56 Cuando dijo que los *siwán* aparezcan, estos (vinieron) y llenaron toda la casa. Con su lanzas en alto, ¡taket! invadieron la casa. Allí estaban.
- 57 Después de mirarlos, de mirarlos, (los niños dijeron a *Núnkui*:)  
—Que regresen.
- 58 Diciendo eso,  
—Bueno, —contestó—. ¡Que los *shiwán* regresen!
- 59 Regresaron en bloque y nuevamente todo quedó despejado.
- 60 —Llama a los *Iwanch* para verlos.
- 61 —Aunque regresan (después de llamarlos), no lo hacen rápido, demoran mucho. Nos meten miedo, nos meten miedo —dijo (*Núnkui*).
- 62 Cuando así les dijo, (ellos insistieron diciendo:)  
—¡Tanto miedo dan? Vamos a verlos de todas las maneras.
- 63 Tanto le rogaron (que *Núnkui* dijo:)  
—¡Chiii! Que aparezcan los *Iwanch* en el tronco de ese árbol tumbado, que aparezcan apoyados en el *patách* y sentados en los leños del fuego.
- 64 Todo se cumplió. (Aparecieron) unos *Iwanch* grandes.
- 65 Cuando llegaron (todos, los niños gritaron:)  
—¡Tenemos miedo! ¡tenemos miedo! ¡tenemos miedo!
- 66 Sus uñas eran largas.  
—¡Nos dan miedo! ¡Hazlos regresar!
- 67 —¡Que los *Iwanch* regresen, que desaparezcan!
- 68 Cuando dijo eso, momentáneamente se alejaban un trecho. Después de alejarse, nuevamente regresaban y entraban (a la casa).

(4) Onomatopeya: ruido que produce el bichák al rodar por la espalda de *Núnkui*.

- (84) Awajám:  
— ¡¡Waaajj!! Wi júna ane-  
áschanuk iwanchi wáu  
wákettsa, wámak wakét-  
jata támash. Wi tímausha-  
ma, tus.
- (85) — ¡Wají iwanchik menkaé-  
ja!!
- (86) Tamáshkakam, núnisan bat-  
sátu.
- (87) — !Itusan jinjati! ¡Wámkek  
jinnuit! ¡wámkek wakét-  
nuit!
- (88) Tujinkáya, túajame.
- (89) Núnitai:  
— ¡Wámak awánkiya, tá-  
jamea!!
- (90) Tus yukú juwákum uchín,  
Núnkui uchuchíjin jiúchíjin  
yukunjáya, túajame.
- (91) Dútikam úchi búu búutkawa,  
búu búutkawa jiúchíjin kutsá  
kutsákua, uchik jiká kapán  
wajakí, jiúchik imú, imú  
imuki pujúya, túajame. Búutu.
- (92) Núnitai, nunú Núnkui jukiú  
nawanjiúchíji, ni nawánjimas  
apútumas; pujúnmauchín ju-  
jumkímuchíjin.
- (93) — Apujúmatajum. Kakánkan  
chichankáinpa —tus uku-  
kiú, túajame.
- (94) Ni, ajauchíjin nínka ajauchi-  
num wégak.  
Nuníkmatai, ajánun wekágai,  
namáu ínchi, pagát, paámpa  
ayáu asámtai.
- (95) Wakágai, ínchi, inchinchi  
wañáya, túajame.
- (96) Núnitai, inchinchi wétai:  
— ¿Wánka júniawa? ¡Jau-  
chál! ¿Wánka júniawa?  
—tus ,diís.
- (69) — ¡Ishámaini! túutu ¿Wánka  
awánkita támash? ¿awá-  
keatsme ishámaini taja-  
jama?  
—tus.
- (70) Yukú atsakí jinú Nunkuí  
yukúinu.
- (71) Dútikam. ¡Yúku tejékama jinú  
búu wéchamush!
- (72) Búu, búutkauwa, kutsá, kut-  
sákua, búu, buutkawa, jegá  
peemák ¡táke! ¡táke! ¡táke!  
jegá ésajia áuna tishimák  
awanták jiini ekémsau, awán-  
tak jiini ekémas chichák:
- (73) Kénku, kenkú jujuíta.  
Dukujúna mejentséje  
yuwakúnu ajámsamjam.  
  
Kénku, kenkú jujuíta.  
Dukujúna mejentséje  
ajámsamjam wajatái.
- (74) Kénku ¡káu! ¡sáa! atúmtiu.
- (75) Núnie, ajánu wekégas yujú-  
mak batsákmau tsaním tsa-  
nínpa néje iman. Jui paámpa  
tumpá. Sánku, sunkíp mún-  
tama áu. Idáuk, inchinchi;  
kénke, kenkénke; tsaním, tsa-  
ním najánetai.

- 84 Cuando así le exigieron, (*Núnkui*, dijo:)  
 —¡Waaaj! ¡No les he dicho que los *Iwach* no regresan pronto, aunque se les diga que se marchen! Yo así les había dicho —dijo.
- 85 —¡Que estos *Iwach* se pierdan!
- 86 Aunque así les decía, allí se quedaban.
- 87 —¡Cómo van a salir! ¡No salen rápido! ¡no regresan rápido!
- 88 No pudo, dicen.
- 89 Entonces,  
 —¡Te digo que los regreses rápido!
- 90 Diciendo eso, cogiendo ceniza, se la arrojó a la niña en su ojito; a la hijita de *Núnkui*, dicen.

## SECUENCIA VII

- 91 Esta niña, llorando, llorando, llorando, sobando, sobando su ojito, se le puso rojo; su ojito se hinchó, se hinchó. Hinchado estaba, dicen. Lloraba.
- 92 Entonces, a esa *Núnkui* que ella llevó, como a su hijita, como a su hija trataba. A ésa que había llevado, allí, la tenía.
- 93 —Cúidenla. No le riñan —dijo y les dejó, dicen.
- 94 A su chacrita, a su chacrita<sup>5</sup> se fue. Estuvo andando por la chacra. Había bastante *inchi*, *pa-gát*, *paámpa*.
- 95 Entonces, mientras andaba, el *inchi* se convirtió en *inchinchi*; dicen.
- 96 Cuando se convirtió en *inchinchi*, dijo:  
 —¿Por qué pasará eso? ¡Jauchá!  
 ¿Por qué pasará esto? —dijo mientras miraba.
- 69 —¡Nos da miedo! ¿Por qué no los haces regresar si te lo decimos? ¿Por qué no los haces regresar si te lo estamos pidiendo? —le decían.
- 70 Cogiendo ceniza se la arrojaron a *Núnkui* a los ojos.
- 71 ¡Acaso (pensaban que no podía) la ceniza dentro de los ojos!
- 72 Llorando, llorando, sobando (sus ojos), sobando, llorando, llorando, agarrándose (a un horcón) de la casa, ¡take! ¡take! trepando, trepando, (llegando) al *esáji* de la casa, haciendo un hueco (en la cumbre), se sentó.
- 73 Guayaquil, guayaquil llévame. Cuando coma el *mejentseje* de mi mamá te voy a invitar.  
 Guayaquil, guayaquil llévame. Cuando como el *mejentseje* de mi mamá te voy a invitar.
- 74 El guayaquil, ¡kau! (inclinándose) ¡saa! se apoyó (en la casa).
- 75 Entonces, (la mujer) que estaba en la chacra vio que la *yujúmak* en el fruto del *tsanin-tsanin*, así de grande, se transformaba. El *paámpa* en *tumpá* se transformó. El *sánku* en *sun-kip* se transformó; el *idáuk* en *inchinchi*; el *kénke* en *kenkéke*; (la *yujúmak*) en *tsanin-tsanin* se transformó.

(5) Chacra hecha por *Núnkui*, a la que sólo va la mujer a recoger los productos. No se realiza aún ningún trabajo.

- (97) Pankái paámpa distakamá, paámpa winchú wéaya, túajame.
- (98) Núnitai distakamá pagát, tankán wegáya, túajame.
- (99) Nan, sankún distakamá, sunkip wañáya, túajame.
- (100) Núnitai, tupikái, túpi tupikákua, túpi tupikákua, úchi, nu, nii apukímunum, wáka. Dikmá, uchin yamá jegá esájin nujamák. Yamá pémak, úchi wétatman imá imá imániuchi.
- (101) Esanchijin takuinai. Esági aátus ai mashkiush ai. Uchi pémak wáin wáin.
- (102) ¡Tsekén! tajákun, akáchuchijin sentá tetéjet, atituá ¡jawat! awakék japikí, jukitakama, japikí jukitakama, japikí jukitakama, Amánkiya, túajame.
- (103) Núnik mun jegá asámtai imau esájin wáka. Putúnkasua jegá esájin iñáiya, túajame. Núnik ekémas.
- (104) Kénku kenkú  
jujuíta  
dukujúna  
paganséji  
yuámnum.
- Kénku kenkú  
jujuíta
- Kénku kenkú  
jujuíta  
dukujúna  
paganséji  
yuámnum.
- (76) — ¡Wáa! ¡Júniawa? —tus.
- (77) Kukúch untuká najánetai.
- (78) — ¡Wáa!
- (79) Túpikaki wakamá jegá esájin ekétu.
- (80) — Uchúchi, tajáta ¡Wika áikajam? —túsa táma.
- (81) Tújash kenkúsh átuntichek.
- (82) Kénku, kenkú jujuíta dukujúna mejentséje ajámsamjam.
- (83) Awájam ¡kakút! jakujún júwan ¡waa! tus ishámak náun.
- (84) ¡Takét! awajú awasatakamá ¡tantán! ¡Juj! takiú.

- 97 Mirando hacia arriba, cuando quiso ver un *paámpa*, el *paámpa* en *winchu* se convirtió, dicen.
- 98 Después, cuando quiso ver un *pagát*, en *tankán* se convirtió, dicen.
- 99 Queriendo ver *sánku*, en *sunkip* se convirtió, dicen.
- 100 Entonces, echando a correr, corriendo, corriendo, corriendo, corriendo, subió donde había dejado a la niña. Al mirar, (vio) que la niña, pegada a los palos, estaba trepando faltándole poco para la cumbre de la casa. Pegada (a los palos), la niña estaba subida, así como a esa altura.
- 101 Estaba subiendo (para llegar) al travesaño. Así, poquito le faltaba. La niña, bien pegada (al palo), subía, subía.
- 102 (La mujer) ¡tsakén! llegando, desatándose la cinta que tenía amarrada, sacándose, lanzándola, quería engancharla y, jalando, la quería llevar; jalando la quería llevar, la quería llevar; jalando la quería llevar; jalando la quería llevar; jalando la quería llevar; jalando la quería llevar; jalando la quería llevar.
- 103 Entonces, como la casa era grande, allá en la cumbre se subió. Haciendo ruido al romper las hojas, se subió encima de la cumbre. Entonces se sentó.
- 104 Guayaquil, guayaquil llévame para que comas el *pagantseji* de mi mamá.  
  
Guayaquil, guayaquil llévame para que comas el *pagantseji* de mi mamá.
- 76 —¡Waal! ¿Qué está pasando? — dijo (extrañada la mujer).
- 77 La *kukúch* en *untuká* se transformó.
- 78 —¡Waaa!
- 79 Corriendo llegó a la casa y encontró (a *Núnkui*) sentada encima del techo.
- 80 —Hijita, baja ¿Acaso te he maltratado? —decía.
- 81 A pesar de decir eso, el guayaquil ya estaba apoyado (en la casa).
- 82 (Nuevamente, *Núnkui* comenzó a cantar:)  
Guayaquil, guayaquil llévame  
Cuando coma el *mejentseje*  
de mi mamá  
te voy a invitar.
- 83 Tantas lo cantó (que el guayaquil) ¡kakat! se abría para llevarla; pero *Núnkui* de miedo (se apartaba) gritando ¡waaaa!
- 84 (El guayaquil) ¡taket! se abría, ¡tanta! se cerraba. Por fin ¡juj! la llevó.

Kénku kenkú  
jujuíta  
paganséji  
yuámnum  
Wajáya, túajame.

- (105) Imatú ekétu, úchi.  
(106) — Uchuchí, minitá; uchuchí,  
minitá. ¿Wánka ukúmme?  
(107) Dúka dukuchiji dukújimas ju-  
jumkiúsh kajém wekaéya.  
Tuútu iyá wekaéya, túajame.  
Júka papegá wekagéu nijá  
búutú dúka, jáka, jáka buútu.  
(108) Uchinak ¡tuútu! subimu; uchi-  
nak subimáinau, nijá.

- (109) Kénku kenkú  
jujuíta  
dukujúna  
paganséji  
yuámnum.

Kénku kenkú  
jujuíta

Kénku kenkú  
jujuíta  
dukujúna  
paganséji  
yuámnum.

Wajáya túajame.

- (110) Imá imátkawa, ¡sa, sa, sa, sa,  
sa, sa, sa, sa...!!! kénku cha-  
páitua jukítakama tsuntsúmu-  
chin.  
Núnik, ¡sa, sa, sa, sa, sa, sa,  
sa, sa...!! tsuntsúmuchin  
jukítakama ¡pujit! ukuáya,  
túajame.

- (111) Kénku kenkú  
jujuíta  
dukujúna  
paganséji  
yuámnum

Kénku kenkú  
jujuíta

Guayaquil, guayaquil  
llévame  
para que comas  
el *pagantseji*  
de mi mamá.  
Así hacía, dicen.

105 Sentada, lo repitió muchas veces.

106 —Hijita, ven; hijita ven ¿Por qué me dejas?

107 Su madrecita, la que le había llevado, estaba intentando ahorcarse como si fuera su *dukún*. Cayéndose estaba, dicen. Como loca andaba llorando. (Estaba) como muerta, como muerta de tanto llorar.

108 ¡Tuut! pegaba a los niños; a los niños pegaba.

109 Guayaquil, guayaquil  
llévame  
para que comas  
el *pagantseji*  
de mi mamá.

110 De tanto decirlo, inclinándose el guayaquil, ¡sa! ¡sa! ¡sa! ¡sa! ... cuando le quería llevar, agachándose ¡sa! ¡sa! ¡sa!... queriéndola llevar, ¡pujit! rozándole, le dejó, dicen.

111 Guayaquil, guayaquil  
llévame  
para que comas  
el *pagantseji*  
de mi mamá.

Guayaquil, guayaquil  
llévame.



Kénku kenkú  
jujuíta  
dukujúna  
paganséji  
yuámnum

(112) ¡Sa, sa, sa, sa, sa, sa...!!!  
tsuntsúmuchi, jukitakama ¡pu-  
jit! ukuáya, túajame.

(113) Imá imátjakua, imá imátjakua

Kénku kenkú  
jujuíta  
dukujúna  
paganséji  
yuámnum

(114) ¡Sa, sa, sa, sa, sa, sa, sa...!!!  
úchi pankáinuchi, ¡jul tajakiá,  
túajame.

(115) Jútai nu dukujímkau tupikátki  
kenkúnak ¡pisupsu! awát we-  
káya, túajame.

(116) Esámata, kenkúshkakam ken-  
kúshkakam esámata, esámata,  
esámata, esámata, Wajáya,  
túajame.

(117) Tsupicta. Tikichi núna wái-  
tus tsupiá; ukuák, tikichi tsu-  
piatanus chínkamaitak esá-  
mata, esámata; wajáya, túa-  
jame.

(118) Núnia, núniakua, núnia nú-  
niakua, núnia núniakua, dú-  
ka, na Núnkui kénku jukiya,  
túajame.

(119) Núnik wegák núnak júki  
naanak, Nunkuínak júkiú kén-  
ku nuníkmatai. Núnkui wé-  
gak kenkúnium ikimá, enke-  
kiá, túajame.

(120) Kenkúnium, kenkúnium núnik  
ikimá enkekím enkétu.

(85) Jácha jujákun ¡pisút! ¡pisút!  
kénku imáji dupajmá imau  
asámtai. ¡Pisút! ¡pisút! ¡kakút!  
kupik ¡páuj! ajuáu.

(86) Júka wégak ikimá íi ikii áti-  
num. Enkeák ukuák nin du-  
kujín wéu.

(87) Núniki ái chínka, chínka,  
chínkakua.  
— ¡Tikishí imaja imájnumash  
wémasha! —tus.

(88) Chínka, chínkakua, emakmá  
enkétu ájakmau imanuk enké-  
tuk wainák.

(89) — ¡Waa! ¡Uchuchi ukujú  
wekéme?

(90) Tútai:  
— Juí pujajai.

(91) Tútai:  
— ¡Chii! —tus.

Guayaquil, guayaquil  
 llévame  
 para que comas  
 el *pagantseji*  
 de mi mamá.

- 112 Cuando le quería llevar ¡sal!  
 ¡sal! ¡sal!... agachándose (*Núnkui*) ¡pujit! rozándole, le dejaba, dicen.
- 113 De tanto decir, de tanto decir  
 Guayaquil, guayaquil  
 llévame  
 para que comas  
 el *pagantseji*  
 de mi mamá.
- 114 ¡sal! ¡sal! ¡sal! ¡sal! ¡sal!... cuando la niña se alzó, ¡jul! lo cogió, dicen.

#### SECUENCIA VIII

- 115 Cuando se la estaba llevando, la que era como su madre, corriendo, ¡pisupsu! iba machetando al guayaquil, dicen.
- 116 Pero el guayaquil al mismo tiempo curaba; el guayaquil, a la vez, sanaba, sanaba, sanaba. Así hacía, dicen<sup>6</sup>.
- 117 Cortó. Otro más cortó; dejando ése, queriendo cortar otro, lo huequéó; (el guayaquil) sanaba, sanaba; así hacía, dicen.
- 118 Haciendo así, haciendo así, haciendo así, el guayaquil se llevó a *Núnkui*, dicen.
- 119 Entonces, el guayaquil a esa *Núnkui* se llevó; se marchó. *Núnkui*, al marchar, dejó metido en el guayaquil una ventosidad, dicen.
- 120 En el guayaquil, en el guayaquil estaba la ventosidad que dejó (*Núnkui*).
- 85 (La mujer), cogiendo el hacha, ¡pisut! ¡pisut! golpeaba al *kénku*, pero como es bien grueso (no avanzaba casi nada). ¡Pisut! ¡pisut! golpeándolo, golpeándolo, ¡kakut! cortándolo, ¡pauj! lo tumbó.
- 86 Cuando (*Núnkui*) se fue, dejó (dentro del guayaquil) una ventosidad; eso que ahora son nuestros gases. Dejándolos, se fue donde su madre (al interior de la tierra).
- 87 (La mujer), mientras cortaba y abría cada uno de los entrenudos del guayaquil, decía:  
 —¡Cómo habrá podido bajarse con la cantidad de nudos que tiene (el guayaquil)!
- 88 Abriendo, abriendo (cada entrenudo), por fin encontró algo igualito a (*Núnkui*. Era *Iki*).
- 89 —¡Waaaa! ¿Por qué me quieres dejar, hijita?
- 90 —Aquí estoy —(contestó *Iki*).
- 91 Cuando así dijo,  
 —¡Chiiii! —exclamó (la mujer).

(6) De acá provienen las "cicatrices" que pueden verse en los guayaquiles.

SECUENCIA IX

- (121) Chínka wekaekamá, úchi  
 imau kenkúnunm enkétum  
 uchín imánisuchin júkiya,  
 túajame. Imánisuchin júki.
- (122) Apujús, natá, na:  
 — ¡Untsuktá yujúmak! ¡unt-  
 suktá! —táya, túajame.
- (123) Táma Nunkui iki ása: máma  
 unsuktá, táma:  
 — ¡Mamá kaushkiri! na.
- (124) — ¡Untsuktá inchi! ¡untsuk-  
 tá!
- (125) Táma:  
 — ¡Inchi supishkiri!
- (126) Súpichi itáya, túajame, súpít-  
 chiuchi.
- (127) — ¡Máma untsuktá!
- (128) Táma:  
 — ¡Máma tepenkaról!
- (129) Táku, máma supishkiri táya,  
 túajame. Máma súpisuchin.
- (130) — ¡Paámpa untsuktá!
- (131) Táma:  
 — ¡Paámpa kashankiri! —tá-  
 ya, túajame.
- (132) Paámpa kashájuchi.
- (133) Ashí tuiinkáya, túajame.
- (134) — ¡Untsuktá kenkéush! ¡unt-  
 suktá!
- (135) — ¡Kénke supishkiri!
- (136) Súpitchin itáya, túajame.
- (137) Ashí tuiintúk awá awákawa.
- (138) — ¡Dúse untsuktá!
- (139) — ¡Dusé kaushkiri.
- (140) Duseuchishkam kaukúchi.
- (141) — ¡Ashí sánku untsuktá!
- (142) — ¡Sánku supishkiri!
- (143) — ¡Kukúsh untsuktá!
- (144) — ¡Kukúsh kashankiri!
- (145) Wáinak kukúsh káusuchin  
 itáya, túajame.
- (92) Jiiki:  
 — Yujúmak untsuktá —táu—.  
 Yujúmak untsukiá.
- (93) — Ayú —tus—. Yujúmak  
 supishkiri.
- (94) ¡Yumáinkaichaen!
- (95) — Paámpa untsuktá. Júka  
 mámak yumáitsui.
- (96) — Ejée —tus—. Paámtam  
 champiachkiri, champiú-  
 chi.
- (97) — Idáuk untsuktá.
- (98) Táma:  
 — Idáuk supishkiri.
- (99) Chaén átai.

SECUENCIA IX

- 121 Estando la (mujer) huequeando, a una niña, a una niña como de este tamaño que estaba metida en el guayaquil, cogió, dicen. (Una niña como de este tamaño, llevó).
- 122 Colocándolo ahí, (dijo):  
—¡Llama *máma!* ¡llama! —así decía, dicen.
- 123 Como era ventosidad de Núnkui, cuando le decían: "Llama!", cuando así le decían, ¡*Máma* podrida! (llamaba).
- 124 —¡Llama *inchi!* ¡llama!
- 125 Cuando así le decían,  
—¡*Inchi* pasadito! —(llamaba)
- 126 Pasadito aparecía, dicen, pasadito.
- 127 —¡Llama *máma!*
- 128 Cuando así le decían,  
—¡*Máma* pasada! —(llamaba)
- 129 Diciendo eso, *máma* pasadita (aparecía). Cuando así decía, *máma* pasadita aparecía, dicen.
- 130 —¡Llama *paámpa!*
- 131 Cuando así le decían,  
—¡*Paámpa* raquitico! —Así decía, dicen.
- 132 *Paámpa* raquitico (aparecía).
- 133 Ninguna cosa podía (traer), dicen.
- 134 —¡Llama *kénke!* ¡Llama!
- 135 —¡*Kénke* pasadita! —(llamaba).
- 136 Pasadita aparecía.
- 137 Lo intentaron todo, pero (nada bueno) podía (traer).
- 138 —¡Llama *dúse!*
- 139 —¡*Dúse* podrido!
- 140 Manicito podrido (aparecía).
- 141 —¡Llama a todo el *sánku!*
- 142 —¡*Sánku* pasadito! —(llamaba).
- 143 —¡Llama *kukúsh!*
- 144 —¡*Kukúsh* comida por *káshan!* —(llamaba).
- 145 En vano (traía) *kukúsh* podridas, dicen.  
Estando así, estando así ¡qué cosa comerían!
- 92 Sacándola del guayaquil, le dijo: —¡Llama *yujúmak!*
- 93 —Está bien —dijo—. ¡*Yujúmak* pasadita! —(llamaba).
- 94 ¡Acaso eso se puede comer!
- 95 —¡Llama al *paámpa*. Esta *yujúmak* no se puede comer.
- 96 —Bueno —dijo (*Iki*)—. ¡*Paámpa* raquitico, bien raquitico! (llamaba).
- 97 —¡Llama al *idáuk!*
- 98 —¡*Idáuk* pasadito! —(llamaba)
- 99 Medio podrido aparecía.

- (146) ¡Wajína yuwáwantí!!, núnia  
núníakua.  
Wámak núwa nunú chinka  
wekaekamá jikiu tájanu, ken-  
kú chinká wekaekamá, jukiú  
tajanu, nunú juwátki:  
— ¡Etsénkakia, tája!
- (147) Tákun káemnak ¡túnket!  
sankánian.
- (148) Tupikáki ¡kupép! utúk.  
Kuntujéga aátus ¡méte! tsu-  
jinkia, túajame.
- (149) Núnkui, Nunkuí iki, na, nú-  
wa utúk, júbi kuntúchijin  
tsujinkaya, túajame.
- (150) Uchi kuntujén tsujínkau, ni-  
já. Núnik tsujiinak dúka aya  
búkeuchik, júka búkchiji  
inítkaush ai.  
Subichijia ántus ajápnau.
- (151) Nuníkmatai, duka, ajápnau.  
Núna Nunkuí najín iki bukén  
nuwá utukiá, tuajámanu. Iki  
mejéachia, túajame. Iki me-  
jéchu áya, túajame.
- (152) Núniktaman, nu Nunkuí, utu-  
kám, Nunkuí iki. utu-  
kám dúbi imáchik asa, kaji-  
ámunum, ¡búkuiiii!!! iki mini-  
tái.
- (153) — ¿Wánka júsha ikísh...?  
¿Ya ikimáe ¡jauchá! ¿ya  
ikimáe?
- (100) Ashí tujintúk.  
— ¡Yumáitsujama! ¡Atukim-  
jattajame!
- (101) Táma, tupikátki, ¡numpijish  
wépes áyatai! bukén ¡tunk!  
enkeú.
- (102) Jukítakama we nemáku. En-  
kea, énkea awajkamá ¡puujít!  
Bustsuké enkék jukimu ása.
- (103) Butsúk minajú as 'Iki ¡puj!  
mejéawai' tutáíñama au. Ti-  
tinun enkek jukiú as.
- (104) Ajúm tsawák ¡tuul ikimáu.
- (105) Aan iki uyujúk Núnkui asáu.

SECUENCIA X

- 146 Rápidamente, la mujer que estaba huequeando el guayaquil, a eso que digo que sacó del guayaquil cuando lo estaba huequeando, a eso que digo que sacó, acercándose, (le dijo:)
- ¡Declara bien, te digo!
- 147 Diciendo, levantando el pie ¡tunket! le pegó con el talón.
- 148 Corriendo ¡kupet! se introdujo (por el ano de la mujer).
- 149 Por el cuello, ¡metel! se partió, dicen.
- La ventosidad de *Núnkui*, de *Núnkui*, cuando se introdujo (por el ano de la mujer), por el cuello se partió, dicen.
- 150 Fíjate, por el cuello de la niña se partió.
- Entonces, después de partirse, la cabecita, la cabecita, dentro se quedó. El tronco se cayó.
- 151 Entonces, eso, se cayó.
- La ventosidad de esa *Núnkui*, su cabeza, se metió (por el ano de la mujer), dicen.
- Antiguamente la ventosidad no olía mal, dicen. La ventosidad no olía mal, dicen.
- 152 Entonces, *Núnkui*, una vez que se introdujo, la ventosidad de *Núnkui*, una vez que se introdujo, al rato, cuando (la mujer) dormía ¡bukuiiiii! el mal olor venía.
- 153 —¿Por qué (apesta así) esta ventosidad? ¿Quién ha ventoseado? ¡Jaucha! ¿Quién ha ventoseado?
- 100 Probaron todos (los productos de la chacra).
- ¡(Siempre llamas) lo que no se puede comer!
- ¡(Como sigas así) voy a limpiarme contigo!
- 101 Cuando (la mujer) dijo eso, (la *Iki*) corriendo, ¡tunk! metió su cabeza (por el ano de la mujer)
- ¡Bien grande debía ser el *num-piji* de la mujer!
- 102 Cuando quería jalar de él, se atajaba. Jalando, jalando ¡pujit! lo sacó. Aunque sacó (el cuerpo de *Iki*) el cerebro le quedó dentro.
- 103 Como el cerebro se pudrió, ahora decimos: “¡puj! ¡cómo apesta el *Iki*!”. Se lo llevó metido.
- 104 Cuando amaneció al día siguiente, (la mujer) ¡tuuuuuu! ventoseó.
- 105 De esta manera *Iki* nos contagió las ventosidades.

- (154) Tusá, pampámtuinau. Nu  
Núnkui buké kágak...
- (155) Dúke iki mejenmáunman, dú-  
ke, yujakiá, túajame.
- (156) Núnkui (buke Nunkui), iki-  
má ukukmau nunú Nunkui  
iki enkemkáu, kautúchijin  
tsujínak, buké wainkú nu  
Núnkui iki yujakiá, túajame.
- (157) Núnika nu iki mején wainkiá,  
túajame.
- (158) Iki mejéchu, áya, túajame.

- (106) Ajúm meséja ipámak awántak:  
— Wisha yujaktá tímajai.  
'Nawettsuk áika yutái'  
Atii. Tímajai.
- (107) "Ajá ajánmachuk wáitus".  
'Aja kuánmatsame' tútai.  
Atii. 'Tujú etejú áin jámat-  
same' tútai. Atii.
- (108) Túja kakantúk wámak ja-  
mán yutái. Atii.
- (109) Waittsa ukuá, ukuákua,  
wátsa, watsáki, tajimtae-  
tai. Atii.

- 154 Diciendo eso, comenzaron a hacer bulla. Esa cabeza de *Núnkui*, al pudrirse, (hacia que las ventosidades oliesen mal).
- 155 Esa ventosidad que olieron, ésa, se propagó, dicen.
- 156 *Núnkui*, lo que había dejado *Núnkui* cuando ventoseó, esa ventosidad de *Núnkui* que se había introducido (por el ano de la mujer), rompiéndose por el cuello, introduciéndose sólo la cabeza, esa ventosidad de *Núnkui* se propagó, dicen.
- 157 Desde entonces la ventosidad comenzó a apestar, dicen.
- 158 Antiguamente la ventosidad no apeataba, dicen.

#### SECUENCIA XI

- 106 Después, (*Núnkui*) se le apareció en *sueños* (a la mujer).  
—Yo había dicho que quería poblar la tierra. (También) había dicho: "Que sin sufrir se consiga comida. Que así sea".
- 107 (Pero ahora digo:) "El que no haga chacra que sufra (de hambre)". (Al que haga la chacra con lentitud) que le digan: "Mucho demora en hacer su chacra". Que así sea. O que le digan: "Aún no ha terminado todo el rozo y ya está produciendo (lo primero que sembró)". Que así sea.
- 108 El que trabaje esforzándose, terminará pronto (su chacra) y tendrá para comer. Que así sea.
- 109 La mujer, sembrando, sembrando, sufriendo, sufriendo, enflaqueciendo que tenga (suficientes chacras para vivir). Que así sea.



- (110) Shinkát máma ¡kaét!; dayán  
¡kaét!; ipak máma ¡kaét!
- (111) — Ashí nuú ñaisái jinkajái.  
Núnak shinkatái jinkajái;  
iindáukai jinkajái. Núwai  
nunú yujúmak.
- (112) Túsa ashí kenkénashaam,  
dútiksan idáukanash, dútik-  
san paámpa núnuam.
- (113) — Tsénke jintánum utuátuk  
ñajuakta —tímau asa.

- (114) Meséjan ipatkam, jii ekemák,  
jean diikmá túwai átatman.  
Ñajuák ukuá.
- (115) Ñantas tepés niñai tsapáimtai.
- (116) Tajímtameakmauwai w é g a  
núniku asámtai. Ii ima waittsa  
tajintametai átin asámtai.
- (117) ¡Pái!

- 110 (*Núnkui*) ¡kaet! amarró (los tallos) de yuca que llamamos *shinkát-mâma*; (a los que llamamos) *dayán*, ¡kaet! también los amarró; (a los que llamamos) *ipák-mâma*, ¡kaet! también los amarró.
- 111 (Entonces, *Núnkui* dijo en sueños a la mujer:)  
—(Para que los distingas), los he amarrado con sogas diferentes. (Al *shinkát-mâma*) lo he amarrado con la sogá del *shinkát*; (a la *ipák-mâma*) la he amarrado con la sogá del *idáuk*. Estas son las clases de yuca que vas a cultivar.
- 112 Después de decirle eso, (*Núnkui* cogió los frutos) de *kénke*, de *idáuk* y sacó hijuelos de *paámpa*. (Después dijo a la mujer):
- 113 —Voy a dejarlos amontonados en el cruce de caminos. Así le dijo a la mujer.

## SECUENCIA XII

- 114 (Después que le dijo eso) en sueños, (despertándose), encendiendo el fuego, se fue a ver (si era cierto).  
Cuando llegó, encontró amontonado (todo lo que le había dicho *Núnkui*). Recogiéndolos, los sembró.
- 115 Después de sembrar, tumbada en la cama miraba cómo crecían (las plantas).
- 116 De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre. Pero tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las *chacras* (suficientes para vivir).
- 117 ¡¡Ya está!!

## VOCABULARIO COMPRENSIVO

Manuel García-Rendueles Fernández

- atásh.** Gallina. Es rara la casa aguaruna que no cuenta con un pequeño corral de gallinas y algunos pavos. Se come muy raramente y más bien se utiliza para los trueques con los comerciantes. Son propiedad de la mujer.
- báshu.** Paujil. Ave de plumaje negro. Su carne es exquisita y abundante. En la "época primordial" fue aliado de los aguarunas y de *Etsa* /sol/. Participó en la primera guerra contra los peces y el *Unkáju* /cangrejo de río/, donde *Etsa* lo transformó en el ave homónima.
- bichák.** Pasta de maní molido.
- búits.** Olla de grandes proporciones, pintada generalmente de color rojo y ornamentada con dibujos simbólicos. El interior está recubierto con una especie de resina para evitar las filtraciones. Suele descansar sobre cuatro palos de unos 70 cm. de largo, clavados en el suelo e inclinados un poco hacia afuera, formando un cuadrado y rodeados en la parte superior por un bejuco. La olla se utiliza exclusivamente para fermentar y conservar el masato (véase).
- chacra.** *Aja* en aguaruna, es el huerto familiar. Los aguarunas practican la agricultura de swidden o de corte y quema como forma de adaptación a las condiciones ecológicas de su hábitat. La calidad de las tierras, las condiciones microclimáticas, la cercanía de quebradas o riachuelos, la ubicación del resto de su familia extensa, son entre otros, factores que el aguaruna tiene en cuenta a la hora de elegir el lugar apropiado para la nueva chacra.
- La primera operación será la del rozo, y es responsabilidad de los hombres. Consiste en limpiar con el machete la vegetación arbustiva, las lianas y ramas que rodean a los árboles mayores. Luego viene la tala, que se realiza en dos tiempos. En el primero se cortarán, sólo parcialmente, la mayoría de los árboles menores y medianos. Para el final se deja el árbol mayor que se tala completamente, arrastrando en su caída, como en una reacción en cadena, a todos los demás. Este sistema supone un estudio previo de la inclinación de los árboles,

su grosor, proximidad... En todos los casos se respetan los tocones y las raíces, evitando así, en parte, la fuerte erosión producida por las frecuentes lluvias. Después se realiza la quema de los arbustos y ramas amontonados en lugares estratégicos. Con esto finaliza la participación del hombre en las actividades agrícolas. La siembra de la yuca, el cuidado de la chacra, la paulatina recolección según las necesidades diarias de la familia o las derivadas de sus compromisos sociales, las sucesivas siembras parciales para substituir a las plantas cosechadas, es una de las labores principales de la mujer aguaruna.

Las principales plantas cultivadas por los aguarunas son: la *máma* /yuca/ de la que conocen más de 30 variedades; el *sánku* /taro/ con más de seis variedades: la *kénke* /sachapapa/, con unas diez variedades; el *dúse* /mani/ con sus seis variedades; el *idáuk* /camote/; la *kai* /palta/; el *uyéi* /pijuayo/; el *yáas* /caimito/; la *namúk* /calabaza/; el *báshu* /barbasco/ el *timu* /variedad de barbasco/; *baikúa* /planta alucinógena/; *datén* /ayahuasca/; *ajén* /jenjibre/, con más de 10 variedades, *panaát* /caña de azúcar/; *sáa* /maíz/; *ujúch* /algodón/; *ipák* /achiote/... Globalmente se puede decir que cultivan cerca de 42 especies de plantas y reconocen unas 168 variedades. (Berlín, Brent. *Amazonía Peruana* - Vol. 1, Nc 2. 1977. Lima).

La chacra rendirá yuca, base de la alimentación aguaruna, de 3 a 5 años. La pobreza de los suelos en unas ocasiones y en otras el miedo a la brujería o la defunción de algún familiar, obligará a abrir nuevas chacras en el primer caso, o a emigrar hacia nuevas tierras en el segundo.

Aparte del conocimiento que el aguaruna posee de las especies botánicas que cultiva, utiliza más de 450 plantas silvestres para la construcción de canoas, casa, trabajos de cestería, tintes, herramientas, con fines medicinales... Sin embargo, el conocimiento que el aguaruna posee de las especies botánicas va más allá de la utilidad inmediata o de la satisfacción de sus necesidades individuales o sociales. Porque las conoce se puede servir de ellas.

Si la caza y la pesca están asociados al hombre, la agricultura lo está a la mujer. El trabajo agrícola no es sólo una actividad económica; es también un momento sagrado. Hay una continua interacción entre el mundo de la superficie (tierra) y el mundo del subsuelo donde habitan las *Núnkui*, dueñas de la chacra y de sus productos. La mujer, por medio de las canciones mágicas /*aném*/, pide a las *Núnkui* que posibiliten una nueva creación: que las yucas maduren, que los plátanos den fruto... Cuando la mujer cultiva está viviendo una experiencia religiosa. Sale del tiempo ordinario para introducirse en uno sagrado donde, al recordar el mito y hacerlo praxis por el rito, posibilita la realidad de los bienes de subsistencia. Las *Núnkui*, a su vez, conceden el vigor y la fertilidad a la tierra y aseguran un aprovechamiento racional de los recursos, exigiendo el cumplimiento de las normas tradicionales de explotación agrícola.

dayán. Variedad de yuca.

dukún. Término de parentesco que puede significar madre, hermana de la madre y mujer del hermano de la madre.

- dúse. Maní. Es el *Arachis hypogea*. El aguaruna cultiva varias clases de maní. El *tankán-dúse*, largo y el color de la semilla es de color rojo apagado; *Mun-dúse*, más corto y el color de la piel de la semilla es blanco con líneas oscuras; el *tapaji-dúse*, la piel de la semilla es blanca; *Munun-dúse*, delgado la cáscara lisa y la piel rosada.
- esáji. Palo largo que sostiene la cumbrera de la casa.
- idáuk. Camote. Es la *Ipomea batatas*. El aguaruna cultiva dos variedades.
- Iki. Ventosidad.
- inchi. Camote.
- inchinchi. Especie de camote silvestre. No es comestible.
- ipák. Achiote. Es el *bixa Orellana*. Las semillas de este arbusto proporcionan un pigmento rojizo. Se usa, mezclando con agua o saliva, como pintura corporal para fiestas o guerras; también para teñir los hilos de algodón destinados a los trabajos en el telar. Mezclada con leche caspe se utiliza en la ornamentación de la cerámica. También se le atribuyen propiedades mágicas y medicinales. Antiguamente su uso como pintura corporal estaba prohibido a los jóvenes, fuera de ciertos ritos de iniciación.
- ipák-máma. Variedad de yuca.
- itipak. O *itipik*, es el vestido típico del hombre aguaruna. Consta de una sola pieza de algodón de 70 x 80 cm., con franjas verticales según un esquema y colorido estereotipado. Lo llevan a modo de falda, sujetándola a la cintura con una especie de cinturón /*akáchu*/. Siempre les llega más abajo de las rodillas, salvo en caso de guerra que la recogen hasta los muslos para facilitar los movimientos.
- Antiguamente los jóvenes debían hacerse su propio *itipak* antes de contraer matrimonio, mostrando así al suegro que conocía los secretos del telar y era capaz de vestir a su mujer e hijos. Antes de conocer el telar se vestían con la corteza del árbol *kamúch*. Después de separarla del tronco, la dejaban a remojo varios días; luego la maceraban hasta que la pieza adquiría la flexibilidad y suavidad adecuadas; a veces la teñían con achiote. Su uso ha continuado aún después de conocer el hilado pero sólo como vestido de trabajo.
- En la época primordial, el *itipik* lo hacía el mismo *Ujuch* /algodón/ y se lo regalaba al hombre. Por el orgullo del *Jaankuap* /mono blanco/, *Étsa* /sol/ conjuró. Desde entonces hay que trabajar mucho para poder vestirse.

- iwanch.* Alma de los aguarunas cuya muerte no ha sido vengada. En la cultura tradicional aguaruna la muerte natural o la producida por enfermedad se achaca casi siempre a la brujería. La muerte es producida por un *tsentsák* /dardo/ mágico que algún brujo maléfico /*tunchi*/ les lanza. Mientras el difunto no sea justificado es *Iwanch*. Su actividad estará encaminada a presionar a los miembros de su familia por el miedo, los encuentros belicosos, los robos, los raptos de niños y mujeres para que su muerte sea vengada y pueda, si ha sido *Wáimako* /hombre que ha recibido el conocimiento de su vida futura y el valor para realizar con éxito acciones guerreras/ transformarse en *Ajutap* /espíritu de los antepasados, de carácter benéfico/.
- Los aguarunas que han visto al *Iwanch* o han peleado con él lo describen como alto, flaco, belludo, anda desnudo y gritando, posee mucha fuerza y puede transformarse en *wámpu* /mariposa/, *púmput* /lechuza/, o *jápa* /venado/. Puede utilizar de diversas maneras sus miembros, desprenderse de ellos o substituirlos por otros. Se alimenta de *majúnch* /camarón/ y de algunas frutas... Anda por la noche buscando posibles víctimas entre sus familiares.
- Los *Iwanch* se dedican también a la caza llevándose el *wakán* /alma/ de los animales que mataron en vida. También pescan usando el *wakán* del barbasco.
- En la vida de los *Iwanch* se repiten muchos acontecimientos desagradables que les acontecieron antes de convertirse en tales.
- Si no logra que algún familiar suyo le haga justicia se transformará en *yujanki* /nube/, una vez que ha revivido su anterior existencia.
- kanán.* Hacha de piedra.
- kánka.* Pez boquichico.
- kashái.* Majás. Roedor de tamaño relativamente grande. Su carne es muy apreciada. Dañino para los sembríos de yuca. En la mitología aguaruna aparece como una de las mujeres de *Etsa* /sol/. Por querer evitar que su marido subiese al cielo, se transformó en el animal homónimo.
- káshan.* Gusano.
- kénke.* Sacha papa. Es el *Dioscorea trifida*. Cultivan 9 variedades.
- kenkeke.* Especie de sachapa silvestre, no comestible.
- kukúsh.* Cocona. Es la *Solanum* spp. Cultivan unas 7 variedades.
- kuyu.* Pava de monte. Es la *pipile cumanesis*. Ave de carne exquisita. En la mitología aguaruna aparece como aliada de *Etsa* /sol/.

lavar quebrada. Expresión del oriente peruano para expresar la pesca con barbasco. El barbasco es un producto vegetal cuyas raíces, maceradas, desprenden una substancia lechosa fuertemente ic-tiotóxica. La pesca se prepara cerrando con esteras alguna quebrada o brazo de un río mayor, generalmente después de una crecida. Arriba del río se golpea con unos palos las raíces del barbasco para que suelte su substancia. La rote-nona que se desprende atonta a los peces que quedan flo-tando a disposición de los más activos. En estas pescas par-ticipan, en ambiente de fiesta, toda la gente disponible. Si la pesca ha sido abundante, parte de los peces se ahumarán para el consumo de los días siguientes. Una buena parte se san-cochará y se consumirá ese mismo día, seguido de un gran masateo (véase *masato*). El barbasco es también usado, espe-cialmente por las mujeres, masticándolo, para provocarse la muerte ante situaciones socialmente insostenibles.

máma. Yuca. *Manihot esculenta*. La mujer aguaruna conoce al me-nos unas 30 variedades. Es parte fundamental de la dieta ali-menticia de los aguarunas. Se cocina de esta manera: en el fondo de una *ichinak* /olla especial/ se acomoda un enrejado de tallos de yuca. Se echa agua hasta ese enrejado y luego se llena la olla de yucas, sin cáscara y bien lavadas. Se tapa herméticamente la olla con hojas de plátano y otras grandes, y se amarra bien. La yuca se cocina así por acción del vapor del agua.

La introducción de ollas de aluminio, aparte de que está ori-ginando el olvido de la alfarería, hacen que la calidad de la coción haya disminuido, con el consiguiente desagrado del hombre aguaruna, amigo de "la buena comida".

masato. *Nijamánch* en aguaruna. Bebida típica en toda la Amazonia. Su preparación es una de las labores más importantes de la mujer aguaruna. Una vez cocinada la yuca se la macera con el *táin* /especie de mazo/ en una gran bandeja de madera lla-mada *púmput*. Al mismo tiempo, una pequeña porción es mas-ticada y, después de mezclarla bien con saliva, se une nue-vamente con el resto de la masa. La ptialina de la saliva ser-virá para que fermente. Al día siguiente ya se puede tomar mezclando la masa fermentada con agua. El grado de fer-mentación y la densidad del líquido depende del gusto del consumidor.

El masato es parte fundamental en la alimentación de los aguarunas. Se consume a lo largo de todo el día y difícilmente puede concebirse un trabajo, una reunión social, un viaje o una expedición de caza, sin este avituallamiento. Tomado en cierta cantidad tiene efectos alcohólicos, lo que le hace ele-mento imprescindible en toda fiesta o "masateo". Estas fies-tas sociales reúnen a todos los miembros de la familia ex-tensa, y son una de las pocas oportunidades donde el agua-runa tiene la experiencia vital de pertenecer a un grupo so-

cial homogéneo, toma conciencia de su propia identidad y fortalece las relaciones de parentesco. No es, pues, raro que sea una de las cosas que el aguaruna eche de menos cuando, por cualquier razón, está lejos de su familia.

Puede decirse que cualquier motivo es bueno para realizar un masateo: la terminación de una casa, como agradecimiento por la colaboración en un trabajo que exige más brazos que los de la familia nuclear, después de las labores agrícolas de tala y quema, el regreso de un familiar... Servir masato es también signo de compromiso matrimonial. La mujer sólo servirá al marido y a los que él expresamente invite. La joven ofrecerá masato por primera vez a su esposo al final del rito matrimonial, como símbolo de aceptación.

mejentseje.

Alimento hecho a base de mani molido.

mitayar.

Cazar. Si la agricultura está asociada a la mujer, la caza lo está al hombre, aunque no es raro que la mujer lo acompañe en las expediciones de caza realizando tareas secundarias. Se pueden distinguir dos modalidades de caza, practicadas ambas a lo largo de todo el año, siempre que las lluvias y las crecientes de los ríos lo permitan.

Una de ellas, casi diaria, la realiza el hombre por las cercanías de la casa con la única pretensión de cazar algún ave. Al mismo tiempo revisa las trampas colocadas en el monte y recoge los peces que han caído en la estera colocada sobre una barbacoa en un sitio adecuado del río. Suele ir solo, o con alguno de sus hijos varones, cargando únicamente la cerbatana y la aljaba. La segunda modalidad la realiza acompañado de alguno de sus familiares más cercanos, suegro y cuñados, en los "cotos de caza" que su familia de afinidad tiene en los centros de la selva.

La duración de estas expediciones es de varios días, pues es necesario matar animales más grandes, como sajinos, monos... que le provean de carne para un plazo de 15 ó 20 días en que volverán a salir. La escopeta y los perros son aliados imprescindibles en estas ocasiones. Por la noche, las piezas cobradas, una vez limpios sus interiores, se las trocea y, encima de una barbacoa, se las ahuma. Una parte de la carne se sancochará para consumirla en los días próximos. Las vísceras se prepararán en *patarashca* /alimentos que han sido cocinados al fuego directamente después de haberlos envuelto en hojas/ para su consumo inmediato. De las piezas conseguidas disfrutarán, una vez regresados a la casa, todos los miembros de la familia extensa. En la casa del cazador habrá visita constante de familiares, dispuestos a escuchar con atención la escenificación minuciosamente detallada de la caza. Al marcharse recibirán una pierna, alguna *patarashca*... La caza es para el hombre una actividad sagrada. Fue *Etsa* /sol/ el que le enseñó la manera de cazar y el *Kajakám*, /dueño de



los monos/, quien le entregó la cerbatana y el conocimiento de las técnicas para fabricar tséas /veneno/.

Las *Nunkuis*, dueñas de algunos animales, cuidan que se cumplan las leyes destinadas a favorecer la conservación de las especies.

- namuk. Calabaza. Los aguarunas cultivan unas 4 variedades.
- numpiji. Trasero.
- Núnkui. Diosas del subsuelo. Tradicionalmente, el nombre de Núnkui sólo se da a la mujer. Las Nunkui que habitan en el subsuelo tienen poder —por medio de los conjuros— de hacer presentes todo tipo de animales y plantas comestibles. Son también “dueñas” de algunos animales que, de vez en cuando, sueltan en grupos a la superficie. Hay una continua interacción entre el mundo de las Núnkui y el de la superficie (tierra). La mujer, por medio del mito, pide a las Núnkui que posibiliten en la chacra “una nueva creación”. A su vez, las Núnkui darán vigor a la tierra y controlarán el cumplimiento de las técnicas tradicionales de la agricultura que ellas mismas enseñaron a la mujer aguaruna.
- paámpa. Plátano. El aguaruna cultiva unas 17 variedades diferentes.
- pagát. Caña de azúcar.
- painkamu. Carne hervida.
- páki. Huangana. Es el *tayasu pécarí*. Parecido al jabali europeo. Viven en grandes piaras que recorren la selva destruyendo y ahuyentando todo lo que encuentran a su paso. Su carne es apreciada y se considera una gran suerte encontrar su camino por la facilidad de su caza y la abundancia de carne que se obtiene. Sin embargo, atacan al hombre. Al rodearlas e iniciar los tiros cruzados, no es raro que algún cazador quede herido. Todavía existe el miedo reflejado en algunos cuentos: las huanganas pueden “robar” a algún cazador, creencia que les permite explicar la desaparición de aguarunas en las cacerías de huanganas.  
Por desobedecer a *Etsa*, las conjuró para que anduvieran en manadas, facilitando así su caza.
- patách. Travesaño que se coloca a poca distancia de la cama (véase *peák*) y a su mismo nivel, donde se colocan los pies cuando se descansa; debajo está el fuego donde se cocina, sirviendo al mismo tiempo, para proteger del frío y de los animales nocturnos.
- peák. Es la cama aguaruna. Especie de barbacoa de 1.5 m. de ancho por 2 de largo. Está hecha con corteza de pona batida o de

estera, ligeramente inclinada hacia adelante y sostenida por palos a una altura del suelo de unos 75 cm. A parte de la cama matrimonial, más amplia, está la *tankaâmash*, cama de soltero, de dimensiones más reducidas y sin *patách* (véase), y la *ñawá peñají* o cama de los perros, aunque muchas veces comparten el lecho de sus dueños o el de la hija encargada de ellos.

- pinín. Vasija de barro cocido y decorada con dibujos geométricos de colores vivos. Se utiliza únicamente para servir el masato (véase).
- pininga. Véase *pinín*.
- pítu. Pan de árbol.
- sánku. Es la huitina o taro. El aguruna cultiva 6 variedades.
- sékuch. Perdiz azul.
- shinkát-máma. Variedad de yuca.
- shiwán. Enemigo; el que no forma parte de mi familia extensa.
- shushui. Armadillo. El cuerpo lo tiene protegido de una capa cartilaginosa dentro de la cual se esconden cuando se les ataca. Tiene sus patas fuertes y cortas provistas de uñas con las que hace sus madrigueras. En la mitología aguaruna aparece como aliado del hombre. Participó en la primera gran batalla contra el *Unkáju* /cangrejo de río/ y los peces, donde *Etsa* /sol/ lo conjuró transformándolo en el animal homónimo.
- sueños. Forma de comunicación de los seres sobrenaturales con el hombre. Está investido de potencialidades religiosas. Es preocupación común de los aguarunas la interpretación de los sueños buscando en ellos solución ante problemas insospechados, orientación en el actuar o premoniciones de acontecimientos futuros.
- sunkíp. Planta silvestre no comestible.
- tankán. Caña brava.
- tsamau. Plátano maduro.
- tsanin-tsanin. Planta silvestre no comestible.
- tsuntsu. Choro, molusco de las quebradas.
- tumpá. Planta silvestre no comestible.
- untuká. Fruto silvestre no comestible.

- wáshi. Maquisapa. Cuadrúmano de color negro y extremidades desproporcionadas; las torácicas tienen sólo cuatro dedos, mientras que las traseras presentan cinco.
- washik. Especie de bejuco.
- wáwa. Topa.
- wínchu. Planta silvestre no comestible.
- yapán. Fruto silvestre.
- yujúmak. Véase *máma*.
- yunkipák. Sajino. Porque *Etsa* /sol/ lo conjuró anda únicamente con su pareja, a diferencia de la *páki* /huangana/, muy parecido a él, que siempre va en manada. Es inofensivo y nunca ataca al hombre cuando se siente acosado. *Etsa* también lo conjuró para que se le pueda matar fácilmente con la ayuda de los perros.

---

# SECCION TEMATICA

---

## INTRODUCCION AL ESTUDIO SEMIOTICO DE LA LITERATURA ETNICA EN EL PERU

Enrique Ballón Aguirre

*On expose ici l'état actuel des études sur la littérature ethnique au Pérou et, dans ce dessein, l'auteur propose une perspective épistémologique nouvelles l'analyse sémio-linguistique. Les apports des dernières recherches, en particulier le modèle de A. J. Greimas et son équipe, permettent de décrire les structures de la narrativité et les contraintes des textes produits par une société multilingue et pluriculturelle.*

*The present situation of studies concerning ethnic literature in Perú is demonstrated and a new epistemological viewpoint is put forward: semiolinguistic analysis.*

*Die aktuelle Situation der Studien ueber ethnische Literatur in Peru wird dargestellt und eine neue Perspektive, die epistemologische, wird vorgeschlagen: die semiolinguistische Analyse. Die aktuellen Beitrage, speziell das Modell von A. J. Greimas und seiner Forschergruppe, erlauben die Struktur der Erzählweise und die Einschränkungen der Texten, von einer vielsprachigen und multi-kulturellen Gesellschaft, hervorgebracht zu beschreiben.*

## CONTENIDO

0. Producción de textos míticos en el Perú
1. Texto mítico y proyecto semiótico
2. Condiciones de producción de los textos
3. Manifestación del texto y del contenido
4. Manifestación del contenido: el discurso mítico
  - 4.1 Organización profunda (fundamental) del relato mítico
  - 4.2 Organización superficial del relato mítico
5. Recapitulación

Bibliografía

*El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por lo tanto, comienza a existir también para mí mismo y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.*

K. Mark y F. Engels (1974: 31)

*Si se examinan los dos dominios de la investigación lingüística, el análisis de las unidades verbales codificadas, de una parte, y el análisis del discurso de la otra, es evidente que hay que estudiar desde el punto de vista esencialmente lingüístico la estructura de los mitos y otras formas de la tradición oral. Estas últimas no son solamente unidades superiores del discurso sino que también constituyen una variedad particular: se trata de textos codificados cuya composición es completa.*

R. Jakobson (1973: 34)

*El mundo animal y el mundo vegetal no son utilizados solamente por el hecho de estar ahí, sino porque ellos proponen al hombre un método de pensamiento.*

C. Lévi-Strauss (1962: 18)

## 0. Producción de textos míticos en el Perú

El empleo del término 'producción' comporta, en principio, ciertas ambigüedades. Para evitarlas distinguiré el sentido económico de ese término (= producción de mercancías), de su sentido epistemológico (= producción de conocimientos) y de su uso sociolingüístico (= producción del mensaje). Es en este último sentido que se entenderá aquí el término indicado.

Se trata de dar, entonces, una ojeada a la producción de mensajes míticos expresados en textos por la sociedad peruana, textos que transcriben relatos míticos recogidos en las diversas etnias (grupos sociales considerados en su particularidad) por investigadores que ejercen las diferentes disciplinas sociales. Sin entrar en detalles, podemos agruparlos del siguiente modo:

- a) versiones libres, recompuestas a partir de criterios *sui generis* y en las cuales la ideología del transcriptor (tabúes religiosos, morales, políticos, etc.) dirige la presentación del relato mítico. El texto resultante es falseado, al atribuirse un contenido valorativo al decir (discurso) del informante muy alejado de su formulación semántica original;

- b) transcripciones volanderas, descuidadas, en las que el compilador arma su corpus de relatos siguiendo una tipología intuitiva, no sólo hipotética de partida, sino integral; o lo constituye dependiendo sea de una temática organizada empíricamente, sea de criterios a-textuales que no tienen en cuenta, para nada, la manifestación lingüística y narrativa de cada texto;
- c) presentaciones de ciertos contenidos míticos cuyo fin es meramente comparativo-analógico, en servicio de objetos de conocimiento extra-textuales. En estas producciones de textos míticos se recurre sistemáticamente al informante narrador, a otros textos o a una acumulación de datos ajenos al texto, para entibar demostraciones exclusivamente inductivas que atacan hasta la segmentación del propio texto. Este proceder corriente en otras áreas del conocimiento (utilización de constataciones del discurso arqueológico para apuntalar demostraciones en los discursos históricos o lingüísticos, por ejemplo), hace sufrir aquí al texto una función supletoria por medio de analogías riesgosas y casi nunca demostradas, entre el tenor atribuido a los textos-muestra y los ritos, costumbres, manifestaciones artísticas, etc., pertenecientes a una determinada configuración social y étnica. El comparatismo en este caso, no va más allá de transferir confusamente entidades particulares de ciertos códigos —o sistema de funciones asignadas por cada mito a sus propiedades<sup>1</sup> constituyentes en la armazón del relato— a entidades que forman parte de otros códigos semióticos no isomorfos respecto de los primeros;
- d) florilegios *ad usum delphini*, colecciones de narraciones míticas desnaturalizadas ya no en razón del transcriptor, sino del interlocutor-lector para quien se supone están dirigidas.

0.1 El rasgo identificatorio común a todas estas manifestaciones textuales de narratividad étnica, es la poca o nula importancia otorgada a la *materia- lidad*<sup>2</sup> del texto como condición de existencia del sentido mítico. El plano lingüístico del texto, en el cual se actualizan las restricciones del contenido mítico, es una especie de ventanal etéreo cuya transparencia permite describir el paisaje de los valores míticos y aún los mitemas, *sin interferencia ni perturbación alguna*. Se presupone —con inocencia lindante en la ingenuidad—, que el lenguaje es un conductor idóneo de comunicación, que el signo lingüístico no es ideológico, que los lexemas transmiten inequívocamente los significados y sentidos, que la interpretación inductiva de los enunciados textuales manipulados por el antologador o analista y expuesta generalmente en forma de prólogo, no es una explicación impresionista entre otras, sino la única explicación posible.

1) Cf. Lévi-Strauss, C., 1964: 205.

2) M. Pechéux anota que "la materialidad verbal (fónica o gráfica) es uno de los presupuestos de la producción económica, a la vez como condición infraestructural de comercio (y de la constitución general del contrato), y como condición de la realización social de las fuerzas productivas (transmisión del 'modo de empleo' de los medios de trabajo y 'educación' de la fuerza de trabajo)", 1975: 11, nota 5.



Evidentemente, allí como en ningún otro lugar impera la alusión al argumento *ad hominem* en nombre propio: la autosuficiencia que se arroga el autor, lo exime de mostrar y hacer patentes aquellos presupuestos teórico-metodológicos que informan su labor; el rigor y coherencia que se pretende en muchas de tales producciones textuales, devienen rápidamente en ilusiones entecas, utópicas.

0.2 Pero aparte de éstas, hay también otras dificultades provenientes directamente de la producción de textos que sí tiene en cuenta algunas de las obligaciones impuestas por el plano lingüístico del mito; ellas dependen más bien, en este caso, del *legible* epistemológico que emplea el investigador.

Veamos dos reducciones ilegítimas en la lectura de la narrativa mítica: en primer lugar, el empleo instrumental de paradigmas lingüísticos frásicos para explicar un fenómeno eminentemente transfrásico o discursivo. La distorsión que se hace soportar a esos modelos más o menos aptos para las descripciones comparatistas o distribucionalistas de la frase —modelos operatorios dentro de una concepción heredada del neopositivismo neogramático—, no cumplen los fines para los que fueron ideados originalmente —la descripción de la gramática normativa— ni menos, como es el caso, para realizar extensiones alejadas de tales propósitos.

Algo semejante ocurre con el empleo de los textos de literatura oral para usos lexicográficos<sup>3</sup> y descripciones gramaticales: aquí el componente semántico desempeña el desdorado papel de convidado de piedra, pues la enunciación mítica se evapora en beneficio de la ebullición formal.

0.3 Frente a estas maneras de producir el texto mítico, el trabajo semiótico se atiene a un verosímil dependiente del texto tal cual es recogido fonológicamente del informante, y da la pauta de un análisis que excluye la intimidación del añejo apotegma “el contexto define el texto”, invirtiéndolo: el análisis previo deductivo-inductivo de la materialidad lingüística del texto, es indispensable para luego efectuar interpretaciones adecuadas del contexto etnohistórico a él atribuido.

Tal perspectiva, lejos de pretender un exclusivismo interpretativo, es integradora y sus fines explicativos son complementarios respecto de los otros paradigmas o cuerpos doctrinarios organizados por la actividad científica normal de las llamadas ciencias sociales<sup>4</sup>. Poner en práctica los criterios se-

3) Semióticamente, las unidades conceptuales constitutivas del léxico mítico, son puras virtualidades cuando se les considera fuera de los relatos en los cuales dichas unidades son llamadas a inscribirse.

4) Así, la semiótica “trata de poner en correlación dos niveles de ‘realidad’ heterogéneos: una ‘realidad’ semiótica, tal cual resulta de la descripción de los mecanismos de las lenguas naturales y de la construcción de los conceptos epistemológicos que ella presupone, se encuentra confrontada con la ‘realidad’ pragmática, es decir, con todas las otras formas de la existencia social e individual que nosotros consideramos como no habiendo sido todavía ‘el objeto de descripciones semióticas’ y que constituyen ‘lo vivido’ social e individual. Pues el problema que nos preocupa en primer lugar, es saber no solamente cuál es la organización topológica del universo semántico que recubre una comunidad cultural dada, sino sobre todo si una organización particular de este universo comprende, en consecuencia, una articulación original de la ‘masa

ñalados y ahondar la proyección actual del estudio textual de la literatura étnica peruana, es una tarea de control impostergable.

## 1. Texto mítico y proyecto semiótico

Antes de esbozar las condiciones de producción de los textos míticos peruanos desde el punto de vista semiolingüístico, es conveniente situar ciertas definiciones provisionales que ubiquen mejor los propósitos que guían esa episteme.

1.1 En lingüística, el término *texto* designa cualquier conjunto de enunciados sometido a análisis y actualizado en lenguaje oral o escrito<sup>5</sup>. Si el enunciado simple puede ser definido como la frase lingüística en sus elementos más escuetos (sujeto, predicado, verbo; destinador, mensaje, destinatario), aquello que es enunciado (enunciación) es lo dicho o escrito, lo comunicado.

1.2 Por su parte, "la noción de *mito* es una categoría de nuestro pensamiento, que utilizamos arbitrariamente para reunir en un mismo vocablo las tentativas de explicación de los fenómenos naturales, las obras de la literatura oral, las especulaciones filosóficas y los casos de emergencia de procesos lingüísticos en la conciencia del sujeto"<sup>6</sup>, noción que relaciona la enunciación mítica y los textos que transcriben la literatura oral.

1.3 En esta relación articuladora interviene la semiótica, teoría general de los modos de significar o más precisamente, ciencia de los sistemas significantes en la naturaleza y en la sociedad<sup>7</sup>; y la semiótica lingüística que es, dentro de ese marco, el estudio de las prácticas significantes que toman el texto como dominio o coto de manifestación. El proyecto semiótico que se ocupa del texto mítico abarca, entonces, las prácticas significantes que contienen los textos de literatura oral y étnica peruana.

A partir de este breve repaso definicional, procuraré diseñar algunas tareas de la semiótica en relación con dichos textos.

## 2. Condiciones de producción de los textos

Al incidir en la materialidad del texto, el primer aspecto a elucidar es ciertamente la manifestación lingüística, nivel textual propiamente dicho; allí, "diferentes configuraciones estructurales se manifiestan en tal o tal otra lengua natural"<sup>8</sup>.

Las características especiales de este nivel casi autónomo del relato mítico, exigen por lo menos una visión panorámica de las condiciones de producción que rigen la práctica y el hecho de "narrar" en la sociedad peruana.

---

social' supuestamente informe por razones de principio; saber igualmente si y cómo la comunicación cuyo estatuto interindividual acaba de ser reafirmado, puede ser —o es— efectivamente socializado y da lugar a formas semióticas nuevas", Greimas, A. J., 1976b:51.

5) Cf. Ballón, E., 1977:10.

6) Lévi-Strauss, C., 1962:14.

7) Cf. Stépanov, Y., 1974:26 y sig.

8) Greimas, A. J., 1974f:5.

2.1 En ese sentido, uno de los prejuicios más arraigados sobre el estado de la lengua en una sociedad determinada, es la creencia en su uniformidad idiomática<sup>9</sup>. Pero aparte de esta doxa tan aferrada en los medios especializados o no, encontramos otras hipótesis de mayor peligrosidad debido a su proclividad para encordelar los conceptos lingüísticos, por ejemplo, el concepto de *competencia* limitado ya sea tanto a la capacidad exclusiva de generar frases inéditas, como a reglas innatas que comprenden las gramáticas de todas las lenguas (*competencia universal*), o entendida finalmente como las reglas específicas de una sola lengua aprendidas gracias al entorno lingüístico. Sin querer forzar la instrumentalización de ese concepto, debo llamar la atención sobre los actos de habla desde la perspectiva de la comunicación: además de la competencia codificadora de frases, tenemos la competencia decodificadora de frases inéditas que compete al receptor del mensaje. A lo que se debe añadir la competencia discursiva de los hablantes y su complemento obligado, la *performance* discursiva que posibilita justamente el estudio de las "unidades superiores del discurso" o textos codificados de contenido mítico, estudio reclamado por R. Jakobson.

W. Abraham y A. J. Greimas amplian el concepto chomskyano de competencia, haciendo causa común con la *competencia comunicativa* enunciada por D. Wunderlich. Así, para Abraham "la competencia no es estática; cambia en el transcurso del desarrollo verbal"<sup>10</sup> y para Greimas "en el plano del ejercicio individual del lenguaje, las competencias localizadas se adquieren y aumentan gracias a las prácticas discursivas; en el plano social, las estructuras sintácticas son capaces de transformaciones y en consecuencia —dentro de fronteras que quedan por precisar—, el sujeto competente del discurso, siendo una instancia presupuesta por el funcionamiento de éste, puede ser considerado como un *sujeto en construcción permanente*"<sup>11</sup>, a lo que cabe agregar la intervención de los factores contextuales y la participación de los factores referenciales internos (referente y referido entendidos como asociación de la enunciación con factores de contexto y de situación comunicativa)<sup>12</sup>.

La revisión conceptual anterior, facilita la comprensión de los sociolectos operantes en una misma lengua y aún el problema sociolingüístico del

9) Cf. Weinreich U., 1968: 648; Van Overbeke, M., 1972: 58 y sig.

10) Cf. Schmidt, S., 1977: 34.

11) Greimas, A. J., 1976 b:12; cf. también Marcellesi, J.-B. y Gardin, B., 1974: 105-107. Para J. Courtés, "la competencia lingüística no es una cosa en sí, sino un caso particular de un fenómeno más extenso que forma parte de la problemática de la acción humana", *Cours de Littérature orale française*, Faculté de Vincennes (Paris), clase grabada el 30-XI-1977.

12) El postulado del referente interno "continúa chocando con toda una corriente del pensamiento positivista para el cual el último fin de la ciencia es la descripción exhaustiva de lo real" (Greimas, A. J., 1976 b:28). Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que "la significación de los términos —sobre la cual C. Lévi-Strauss no deja de apoyarse—, su inserción en su medio socio-cultural de referencia (cf. los frecuentes recursos a todo el contexto etnográfico), indica ya que los mitos no se reducen a una simple disposición (o distribución) lógica: ellos mismos se abren a un más allá 'del discurso'", Courtés, J., 1973: 144.

destinador colectivo<sup>13</sup>: desde un fondo semántico común en los hablantes de una lengua, los niveles de inteligibilidad de los diferentes discursos, implican necesariamente grados de competencia comunicativa entre los interlocutores que tratan de establecer un contrato enunciativo "frágil y susceptible de ser roto en cada instante"<sup>14</sup>.

Estas constataciones empíricas no incluyen solamente la problemática del *multilingüismo* dado en "coyunturas en las que, por ejemplo, una parte de la población tiene habilidad en el dominio de la lengua A, mientras que otra parte de la población usa habitualmente la lengua B y otro segmento poblacional posee la capacidad de expresarse tanto en la lengua A como en la lengua B"<sup>15</sup>, sino también la problemática de la comunicación dentro de cada segmento poblacional participante de la competencia gramatical de una sola lengua.

La situación descrita adquiere de esta manera un grado de complejidad muy grande; haciendo referencia únicamente al caso de los 64 (67) grupos etnolingüísticos de la amazonía peruana catalogados por L. M. Uriarte<sup>16</sup>, podemos percatarnos de la dimensión que adquieren los problemas de articulación comunicativa entre los miembros de una comunidad supuestamente unitaria como la peruana. A este respecto, A. Escobar advierte sobre la realidad del mundo amazónico "una complejísima textura cultural y lingüística, en la que se cruzan infinidad de elementos que alguna vez gravitarán para la explicación de la presencia del hombre en el hemisferio"<sup>17</sup>. Esa complejidad se vuelve más enmarañada si unimos a esos grupos etnolingüísticos la diversidad de lenguas plenamente vigentes en el resto del país, y dentro de ellas los códigos particulares de comunicación en cada grupo social.

2.2 Sin embargo, las dificultades no terminan en la convivencia o coexistencia de estas múltiples lenguas y variados códigos de entendimiento lingüístico en una misma nación, circunscrita por el estado peruano. Es imprescindible añadir a ello la estructura de dominación interna que ensaya conciliar la oposición lengua dominante = clase social dominante / lengua dominada = clase social dominada<sup>18</sup>, y la manipulación de un término de la oposición sobre el otro. En distintos términos, esto plantea la manipulación de los enunciados textuales pertenecientes a la literatura étnica como maniobra de recuperación efectuada a partir de las categorías sémicas de la lengua dominante —el inglés o el español peruano y sus inteligibles—, sobre las categorías sémicas de la lengua dominada y la verosimilitud impuesta desaprensivamente a su discursos; por esto "el querer ignorar... los efectos de la incomunicación verbal y cultural constituye una especie de colonización

---

13) "La diferenciación cultural de las macro-sociedades culmina, se sabe, en la constitución de los grupos socio-semióticos semiautónomos, detentadores de un saber y de una competencia discursiva particulares, grupos en el interior de los cuales se establecen circuitos de comunicación cerrados", Greimas, A. J., 1976 b:25.

14) Greimas A. J., *Ibid.*

15) Escobar, A., 1977: 9.

16) Cf. 1976.

17) Escobar, A., 1977: 11.

18) Cf. Ballón, E., 1976.

interna que imposibilita a los grupos de las lenguas discriminadas para identificarse con los valores y los objetivos de una sociedad nacional que ellos no comparten"<sup>19</sup>. Desde luego y siempre dentro de los criterios de cientificidad lingüística, uno de los modos de reducir la manipulación en este campo, es utilizar en el análisis un metalenguaje independiente de las lenguas naturales<sup>20</sup>, riguroso y coherente en lo posible.

En resumidas cuentas, un primer paso consistente en preservar las prácticas significantes propias de la lengua materna del informante, prácticas significantes que jamás son obra de un sólo individuo, sino que como toda obra de cultura son el resultado del trabajo de generaciones. El respeto por el texto en la versión original registrada directamente al informante y su transcripción fonológica será la condición primordial de un estudio regulado de la literatura étnica<sup>21</sup>.

2.3 Otro problema que compete directamente a las condiciones de producción de los textos míticos, es la traducción de los enunciados textuales originales, a la lengua natural sobre la cual va a obrar el metalenguaje científico aplicado. No persigo aludir por ahora a la problemática general de la traducción<sup>22</sup>, sino sólo hacer hincapié en la *pluricultura* concurrente en la multiétnica sociedad peruana.

La definición de cultura en sentido restringido y para fines descriptivos, hace referencia al conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la encuesta presenta en relación a otros, diferencias significativas<sup>23</sup>. En un sentido más lato, cultura es un concepto "del que nos servimos para evocar la totalidad de los contenidos valorizados propios de una comunidad"<sup>24</sup>. Traigo a colación estas definiciones ya que el fenómeno pluricultural caracteriza —concomitantemente al multilingüismo— la sociedad peruana; la constitución de los textos de literatura étnica deberá tener en cuenta "la persistencia no sólo de la pluralidad lingüística, sino el hecho concomitante de que coexisten en el territorio varias culturas que, en mayor o menor contacto, exteriorizan valores y sistemas de conducta semejantes. En este respecto, es ino-

19) Escobar, A., 1977: 10; cf. Cotler, J., 1969: 145 y sig.

20) El empleo por el investigador de un metalenguaje como instrumento de análisis, debe atenerse a las advertencias que sobre sus condiciones de aplicación consigna A. Escribens, 1972: 257 y sig.

21) J. Courtés advierte al respecto que "un cambio de significantes (fónicos o gráficos) implica salir de un universo cultural determinado —con sus articulaciones semánticas específicas— para entrar en otro que no posee necesariamente la misma circunscripción conceptual, al punto que se impondrá a menudo una verdadera transposición, cuando no una supresión parcial o total", 1976: 39.

22) Al efecto se puede consultar, Mounin, G., 1963.

23) Cf. Lévi-Strauss, C., 1958.

24) Greimas, A. J., 1976 b:46. L. Gómez y M. Peronard precisan que "no se pretende desconocer otras posibilidades de expresión no lingüística pero, aceptada la tendencia natural del homo significans y la universalidad del instrumento lingüístico, debe considerarse éste como uno de los campos más propicios para la detección de valores", 1971: 25.

cultable la diversidad de reacciones conductivas entre un grupo urbano de la costa, una comunidad rural de Puno y un poblado aguaruna de la selva<sup>26</sup>.

Estas consideraciones de orden pragmático, las mismas que toman a los individuos en tanto que hablantes, tienen repercusiones a destacar en la problemática que nos ocupa. El informante, al entregar a su entrevistador los enunciados verbales que luego formarán el texto mítico, no tiene conciencia de estos dos aspectos de la comunicación humana:

- a) que pese a la variedad lingüística, la comunicación existe a través de las fronteras lingüísticas, no pudiendo garantizar él mismo la discriminación de las entidades étnicas de su relato; y
- b) que los contenidos valorativos comunicables de su propia lengua materna, imponen restricciones de orden semántico y semiótico insalvables, aún en el caso de que sea el propio informante bilingüe quien realice la traducción y transcripción del relato.

2.4 De inmediato surge la pregunta inevitable, ¿cómo se puede medir la conciencia lingüística y los contenidos valorizados propios de la cultura del informante en el paradigma identidad + parecido / alteridad + diferencia? Semejante barrera en la manifestación del texto mítico es saltada alegremente por aquellos recopiladores que convierten a los recitantes míticos, por arte de birlbirloque, en "autores" de "verdaderas biblias (sic)"<sup>26</sup> y resuelven el impase *depurando* los enunciados emitidos por el informante, de acuerdo a la sabiduría que sobre lo aceptable y lo rechazable se arroga el recopilador a sí mismo. Nuevamente recalco la atinencia a la manifestación lingüística del texto, indispensable para describir los contenidos valorizados y actualizados, pero esta vez con referencia a las estructuras sémicas que circulan entre estados de cultura muy disímiles.

Desde el enfoque semiolingüístico el tropiezo puede ser resuelto o ayuda a resolverlo, la conservación de los lexemas que componen los enunciados textuales<sup>27</sup> —acto previo al análisis propiamente semántico— y luego la calibración de semas y clasemas que componen los sememas capaces de

25) Escobar, A., 1972: 18. Igualmente, A. Escobar añade que "si (consideramos) la tradicional **polarización social** (de riquezas, niveles de instrucción, niveles de vida, salubridad, justicia) de nuestros países; la **lentitud** con que evolucionan nuestras estructuras sociales y la estrechez de vías existentes para la movilidad vertical, la **pluralidad cultural** y la falta de integración entre los sistemas socioculturales que explicitan la concurrencia de diversas culturas, poseeremos el marco de referencias dentro del cual deberá insertarse la problemática de las lenguas nacionales en la actualidad", 1972 a:72.

26) Cf. Ballón, E., 1975: 20.

27) Para la definición de los términos del metalenguaje utilizado, véase 3.1 y sig. Por lo demás, la discusión sobre la nomenclatura del método utilizado ya no interesa a nadie: ella es válida o no de acuerdo a su precisión conceptual y a su poder explicativo. Finalmente, la inclusión en el metalenguaje de neologismos o terminología proveniente de ciertas lenguas muertas, es un proceder corriente en los lenguajes artificiales (científicos); debe tenerse presente que el potencial (o "genialidad") semántico de una lengua natural no está en su morfología sino en su sintaxis.

participar como actantes en la organización superficial y también aquellos que ingresan en tanto términos del transvasamiento al modelo constitucional de la significación; esos dos momentos se integran en un acto de descripción total dentro del cual lo semántico se define por lo sintáctico<sup>28</sup>.

¿Cuál es el criterio de rigor para establecer el correlato lexema-semema en textos mutilados o recompuestos de acuerdo al gusto y talante del recopilador? Ninguno. Como hemos visto la descripción lingüística de los enunciados textuales presenta serias dificultades, cuánto más la fijación de los sistemas de valores míticos en textos defectuosamente presentados. Lévi-Strauss indica que, por ejemplo, "los términos de parentesco no tienen solamente una existencia sociológica: son también elementos del discurso"<sup>29</sup>. Pues bien, estos "elementos del discurso" o cualquier otro no pueden mantenerse como referente conceptual el pensamiento del exegeta, sino la definición morfo-sintáctica dependiente del discurso mítico del relato. Posteriormente si se desea encontrar relaciones comparativas de un corpus de relatos con otro, se podrá emplear un modelo deductivo, pero ya el transvasamiento de los contenidos poseerá una garantía adecuada desde la inducción.

De esa manera se complementa tanto la manifestación lingüística como la manifestación del contenido, condiciones de producción que posteriormente podrán ser tratadas bajo la luz del paradigma abstracto deductivo que las toma a su cargo, precisando lo que Lévi-Strauss denomina "la verdad del mito", verdad ajena a los contenidos particulares del relato en estudio<sup>30</sup>. En este proyecto, el despistaje lexemático y morfo-sintáctico inicial no está dirigido, desde luego, a encontrar similitudes o identidades entre dos o más versiones, dos o más mitos, cuyo fin sería el forzarlos a compartir una misma estructura elemental de significación. Lo que se pretende con el despistaje mencionado, es establecer la organización semántica de la manifestación textual "en sí misma", una especie de antropomorfización gobernada por la materialidad lingüística del texto. A partir de ella las organizaciones superficial y profunda perfilarán el legible epistemológico del analista o segunda antropomorfización.

28) Según este presupuesto, "en un relato considerado, las unidades semánticas no son dadas de un más allá (como si ellas provinieran de una circunscripción conceptual previa y decisiva —la que realiza el diccionario de la lengua, por ejemplo— que les señalaría ya un 'valor' en el sentido de F. de Saussure): ellas no se definen (o no se delimitan) en realidad sino es por su función y su posición sintácticas. Es por ello que un término dado (un nombre de personaje, de objeto, de planta) no encuentran su significación sino es en y por la relación sintáctica que lo toma concretamente a su cargo; fuera del contexto en el que él figura, es solamente virtualidad. De allí el error de esos análisis que se apoyan en elementos aislados, extraídos del nivel de la manifestación, olvidando la red sintáctica subyacente que los define. Se comprende entonces porqué la semiótica sólo se interesa finalmente en la organización de las relaciones: si ella menciona el componente semántico, es como un telón de fondo indispensable, como un presupuesto necesario para su propio desarrollo", Courtés, J., 1973: 34.

29) 1958: 43.

30) "La verdad del mito no está en un contenido privilegiado. Ella consiste en las relaciones lógicas desprovistas de contenido o, más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan el valor operatorio, ya que las relaciones comparables pueden esta-

2.5 En otros términos, el registro del habla-informante que manifiesta lingüísticamente el discurso propio de la literatura étnica (a diferencia, por ejemplo, del discurso jurídico), no insta un *orden del mundo* convencional y explícito frente al entrevistador; más bien presenta una organización que para el analista descriptiva, categórica, y cuyo sistema tiene su representación material en el corpus. Esa organización, en principio, está débilmente orientada al modelo hipotético del analista<sup>31</sup>, pero para el informante es, en cierto modo, indiferente a los contenidos valorizados asumidos. No obstante, ella sirve de índice —en tanto que producción reglada de significación— de la recurrencia de los enunciados textuales. Su correlación isotópica e isológica en el intertexto, permite:

- a) la homologación de los enunciados comparables por sustitución y combinación (oposición / contraste);
- b) la diferenciación entre los enunciados homologados y los enunciados no homologados, procedimiento que aglutina las *variantes* de un relato en corpus respecto de otros corpus posibles (principio rector de la isotopía), identificando cada una de ellas;
- c) que la redundancia de los enunciados textuales, constituya el criterio nuclear por el cual se admite o rechaza (pertinencia discriminatoria) las secuencias móviles en la conformación del intertexto. Ello confirma la permanencia de la isotopía base de la cual dependerá la acertada descripción de las estructuras superficial y profunda;
- d) que al homologarse los enunciados textuales en el intertexto desde la isotopía base, se prescriba el número de secuencias o unidades formales de división y circunscripción enunciativa.

*Observación:* por la ubicación de los informantes en su comunidad sociolingüísticamente considerada, deben distinguirse los hábitos diegéticos propios del estrato social al que pertenecen. Aquí podría hablarse de los idiolectos diegéticos como un microproblema resultante de la interacción lingüístico-diegética en pequeños grupos sociales surgidos de antagonismo sociales parangonables, lo que evitaría una concepción uniclasista de las ideologías.

Los contenidos valorizados en el relato "viajan" y son investidos en diversas manifestaciones al pasar de una lengua a otra<sup>32</sup>, pero espe-

---

blecerse entre los elementos de un gran número de contenidos diferentes" (1964: 246); coincidentemente, A. J. Greimas aclara que "el trabajo de la semiología es arribar a las estructuras lógico abstractas subyacentes a la efervescencia de las formas figurativas que nos rodean. Es decir que se trata de un procedimiento reduccionista que no agota lo vivido, lo real", 1974 b.

31) Cf. Copans, J., 1974.

32) En este sentido y teniendo en cuenta el multilingüismo peruano podemos "en lugar de considerar cada lenguaje separadamente, interesarnos particularmente en el fenómeno de su sincretismo. Es fácil observar que los lenguajes —susceptibles de una existencia autónoma— pueden también funcionar como lenguajes de manifestación, reuniendo diversos códigos de expresión en vista de producir una significación global", Greimas, A. J., 1976 b:178.



cialmente al cruzar las clases sociales de una misma comunidad o comunidades diferentes, los contenidos valorizados se modifican, en muchos casos sustancialmente, produciendo desplazamientos fruto de la interacción sociocultural.

Para poner en práctica lo postulado en este acápite, ha de observarse:

- a) quién relata;
- b) qué variedad particular de relato (se da como acto ilocutorio);
- c) cuándo (funcionalidad del relato en la comunidad);
- d) a propósito de qué (carácter teleológico del relato);
- e) con cuáles interlocutores (transmisión del relato: padres a hijos, abuelos a nietos, etc.).

2.6 Muy relacionado con la producción del discurso mítico por el informante, tenemos ahora el tópico de la "autoría" (deidad algo vetusta de la crítica literaria peruana). La pregunta capital sobre ese tópico en referencia a la literatura oral o escrita, es la siguiente: ¿cómo puede tratarse la actividad de un individuo concreto, en tanto que objeto de conocimiento abstracto? Responderé a ella dentro del ámbito de conocimiento que nos interesa: para la semiótica lingüística aplicada a los textos que contienen discursos míticos, el informante, al no ser "autor original" del relato sino transmisor del mismo, da cuenta de sus conductas lingüísticas (actos de habla) en tanto actividades sociales, es decir, como comportamientos de individuos sociales generales o grupos sociales<sup>33</sup> constituídos en *locutores colectivos*<sup>34</sup>. Esto se comprueba fácilmente al compulsar las versiones de un mismo relato mítico proporcionadas por distintos informantes.

Al ser transmitidos los relatos míticos de ascendientes a descendientes, tales relatos dan lugar a los textos de literatura étnica como *formas históricas generales de una colectividad*: las *representaciones comunes* (que se originan en las actividades continuas y vigentes de un grupo social) no existen sino es por el *discurso colectivo*. Los textos míticos se fundan sobre una actividad lingüística común implicada en el proceso histórico, discurso rela-

33) Sobre la noción de "grupo social", cf. Greimas, A. J., 1976 b:118.

34) "Contrariamente a la actitud pasiva, receptora, del individuo situado en el contexto socio-semiótico en que se declama la poesía, o se escucha la música y se observa el ballet, la relación del hombre con los objetos etno-semióticos es la participación. Una actividad de ese género tiene como primer efecto la integración del individuo en el grupo y la instauración del grupo social en tanto que sujeto colectivo: nos percatamos que las sociedades de comunicación etno-semiótica poseen una fuerte cohesión social. No hay de qué asombrarse, entonces, que las macro-sociedades ... sólo hayan conservado el canto en grupo en dos casos precisos: en la escuela de párvulos, lugar del primer aprendizaje de la vida social, y muy particularmente en el ejército, lugar de la sumisión de los individuos a las normas y a las finalidades sociales", Greimas, A. J., 1976 b:185.

tante del grupo entero como locutor colectivo, que reviste varias formas particulares: narración de un abuelo a un nieto, comunicación de un informante a un entrevistador, explicación que se da a sí mismo el grupo social sobre un fenómeno natural o cultural a través de un relato, etc.

2.7 Cada texto de relato oral mítico y el intertexto resultado de la suma de sus variantes, plantean la demarcación de su ámbito de vigencia como *universo narrativo sociolectal*. Examinando la relación entre la sociedad productora de literatura étnica y los textos míticos considerados, algunas notas permitirán fijar mejor ese universo narrativo sociolectal:

- a) las diferentes clases sociales tienen un rol histórico que jugar, especialmente las clases antagonicas<sup>35</sup>. Así, la actividad lingüística y narrativa de todas las clases raramente culminará en un discurso único, pero aun dado ese caso, tal discurso podrá ser estudiado por contraste<sup>36</sup>. Por ejemplo, el discurso que mantiene el grupo dominado, es el que generalmente producen los grupos etnolingüísticos (mitos, leyendas, relatos tradicionales, etc.), frente a los discursos polivalentes y contrastantes que produce el grupo dominante (literatura escrita, telenovelas, fotonovelas, cine, etc.);
- b) la producción y consumo de los relatos orales míticos o no (vrg. los cuentos infantiles) por los grupos cuya caracterización depende del lugar (en sentido extenso) que ocupan en la sociedad nacional: ciudad o campo, actividad pesquera, agrícola, obrera, profesional, etc. El criterio que norma en este caso el universo narrativo sociolectal, es la producción de las fuerzas de trabajo;
- c) los grupos sociales constituídos por una común base geográfica (sierra central, selva norte, etc.), se estructuran como conjuntos de individuos comprometidos en la vida económica de una región y se caracterizan, en el plano lingüístico, por la utilización de dialectos y por la producción de enunciados narrativos provenientes de tales dialectos, por ejemplo, el rasgo enunciativo de veridicción en los discursos narrativos del campesino de la costa norte "es verífico que...", el sufijo *-rqa* marcador del relato histórico y el sufijo *-sqa* reportativo del quechua ayacuchano, etc.
- d) los grupos declaradamente interventores en otros grupos, practicantes de una actividad que tiende a la reproducción y mantenimiento de cier-

35) Cf. Bravo, J., 1971; también Fuenzalida, F., 1971.

36) Bajo una visión histórica "convendría observar si y cómo, sobre las ruinas de las antiguas organizaciones de la vida comunitaria —hacia las cuales lanzamos continuamente miradas nostálgicas— nuevas formas de la socialidad se han elaborado, nuevas articulaciones y cohesiones sociales inciertas se han establecido. Se trata, en suma, de encontrar una aproximación que permita comprender y describir cómo el individuo, en ese mismo contexto, tiene éxito en trascenderse a sí mismo y unirse a otro, cómo se integra y vive su integración en los grupos sociales, cuáles son, en fin, esas 'representaciones nuevas', a la vez restrictivas y asumidas, que hacen de él un ser social", Greimas A. J., 1976 b:50; cf. Henry, P. y Moscovici, P., 1968.

tas relaciones sociales<sup>37</sup> y que por una razón u otra apelan al relato histórico, anecdótico, religioso, etc., en calidad de argumento demostrativo o imperativo categórico de conciencia. Entre ellos, los aparatos ideológicos del Estado (Ministerio de Educación, INIDE, OCI, los centros de educación superior, la prensa, los partidos políticos de derecha o aquellos que persisten en su ideario de mantener el *statu quo* social imperante, etc.) y los aparatos de poder del Estado (relatos inculcatorios exigidos por los organismos policiales, el poder judicial, las prefecturas, etc.). Destacan ciertamente los grupos religiosos que en el Perú tienen una actividad lingüística parásita e imperialista (ILV) y aquellos otros que realizan actividades narrativas en función de los cultos (el Libro Mormón, la Biblia, etc.). Todos estos grupos, además de utilizar una pedagogía basada en el relato, tratan de conformar un *saber histórico* alienado que perturba hasta hacerlos irreconocibles los contenidos valorativos pertenecientes a los discursos étnicos originales; por ejemplo, los exámenes que se exige en una comunidad selvática sobre el conocimiento anecdótico de los individuos-héroes Jorge Chávez, Alfonso Ugarte, Leoncio Prado, etc., cuya "heroicidad" sólo se sostiene en los parámetros valorativos heredados en los grupos sociales costeros, el verosímil de los hechos cotidianos que produce la prensa manipulada y manipuladora, la deformación del *saber mítico* aborígen por la imposición de nuevas creencias vehiculadas en relatos caucionados por la "palabra divina", etc. A modo de ilustración, en el mes de octubre de 1977 realizando trabajo de campo sobre el kauki (jakaru) en el poblado de Colca (Yauyos), un niño de 12 años que me servía de informante me sugirió le grabara un *huayno* que había aprendido en el colegio. Accedí y cantó a todo pulmón... el himno premilitar.

En este sentido, lo que se trata es de rechazar el *unanimismo* que propone la unidad metafísica (= no dialéctica) entre la lengua de un grupo social y la representación del mundo que ella vehicula por medio de sus enunciados, especialmente sus enunciados narrativos<sup>38</sup>. Por el unanimismo el pueblo es considerado como sinónimo de "grupo social" homogéneo y uniforme, encontrándose impedido de dar cuenta de los actos de lenguaje y de los enunciados narrativos en tanto que hechos sociales; por el unanimismo, son reducidos a generalizaciones vagas. Al pretender los unanimistas la uniformidad en las concepciones y el uniclasismo en las relaciones sociales, tienden a presentar la sociedad como ignorante de los antagonismos de clase, criterio absolutamente inaceptable para quien examine, con atención y desprecio, las condiciones de producción económica en relación con la manifestación lingüística de la super-estructura ideológica de los grupos sociales en la nación peruana.

37) "El reconocimiento de la existencia de los grupos semióticos utilizadores de los sociolectos y productores de los discursos sociales de uso interno, promueve las investigaciones sobre las comunicaciones sociales restringidas, situadas en el interior y entre los grupos semióticos de una sociedad...; es la comparación de las lógicas concretas, propias de las diversas comunidades lingüísticas, la que constituye una tipología cultural dada", Greimas, A. J., 1976 b:60, 64; cf. Albó, X., 1977.

38) Cf. Sumpf, J., 1969.

2.8 Anteriormente, en el acápite 2.5 se ha visto que, para la perspectiva deductiva del análisis, el discurso mítico del relato oral es concebido como una organización descriptiva y categórica orientada al modelo. Todo ello a partir de los datos proporcionados por los *enunciados construidos* o formulaciones estructurales del metalenguaje<sup>39</sup> aplicado, que permiten la formulación de una hipótesis sobre el sistema (forma canónica), esto es, un mecanismo generador de aquellos datos que a su turno posibiliten definir tipológicamente el relato en estudio.

Con la aplicación de esos criterios y teniendo en cuenta las propiedades generales del discurso, el relato oral de contenido mítico puede ser discriminado dentro de la categoría que abarca los discursos diegéticos y en una segunda instancia esbozar el plano que le corresponde tanto en lo referente a sus condiciones particulares de producción, como en lo referente a su inserción en los universales narrativos. A este nivel le corresponde:

- a) el inventario de las constantes de ocurrencia (sistema) en el inter-texto conformado por los textos del corpus, su formulación en enunciados construidos y las funciones juntivas en la morfosintaxis de la estructura superficial;
- b) la programación coherente de los enunciados construidos en una *forma canónica*, resultado de la aplicación de las reglas de construcción en esa organización superficial y sus operadores;
- c) la coordinación característica de la producción del sentido, en operaciones lógicas de la organización profunda y el transvasamiento de los contenidos valorativos al modelo constitucional de la significación;
- d) finalmente, la contribución del análisis a la constitución de las tipologías que adquiere la literatura étnica en el Perú.

2.9 Surge de estas reflexiones una pregunta que considero fundamental para discernir la fijación del *objetivo* que se persigue con el estudio semiolin-

---

39) A este propósito, "la semiótica se define como un metalenguaje en relación al universo de sentido que ella se da como objeto de análisis. Sin embargo, no se reduce a una simple paráfrasis que restituiría, bajo otra forma, los datos de base, según un principio de equivalencia... Si la semiótica es un transcodaje, ella es también algo más que eso. En tanto que operación de descripción, la semiótica debe precisar el o los niveles de análisis donde entiende situarse; esto significa que enfoca los objetos que estudia bajo un aspecto bien determinado que le es común: tal es el principio de pertinencia... A diferencia del antiguo tipo de disertación que a propósito de un texto dado, por ejemplo, mezclaba inextricablemente los puntos de vista biográfico, histórico, sociológico, psicológico, estilístico, etc., para entresacar el sentido, la semiótica postula que el abordaje de la significación no puede hacerse sino es por aproximaciones diversificadas y distintas, es decir, según niveles diferentes, ellos mismos definidos por el conjunto de los rasgos distintivos comunes a los (u obtenidos de los) objetos estudiados... De esta manera, la práctica semiótica establece un plano homogéneo para el análisis, reteniendo sólo aquello que es pertinente para el objeto que ella escoge; todo el resto está fuera de su campo de ejercicio", Courtés, J., 1976: 34-35.

güístico de los relatos orales de contenido mítico. La pregunta puede ser formulada así, ¿el estudio de los relatos orales por la semiótica lingüística se ocupa de dichos relatos como objetos de conocimiento suficientes en sí mismos (textos *stricto sensu*) o también como medios, como aperturas para alcanzar otros hechos, principalmente valores ideológicos?

En los párrafos que anteceden he remarcado que, noseológicamente, el estudio semiolingüístico es integrador respecto de las otras áreas del conocimiento. Llegando a este punto debo agregar que el rastreo de la manifestación lingüística y de la manifestación del contenido en la literatura étnica peruana, encara por un lado la posibilidad de concebir al texto mítico como un objeto de conocimiento suficiente en sí mismo, perteneciendo sus resultados a la inmanencia del propio texto; pero, de otro lado, al hacer manifiesto el contenido del texto y definir los modos de ser que adquieren los discursos del grupo social donde se ha obtenido el texto o los textos estudiados, se alcanza una apertura importante<sup>40</sup>: los valores ideológicos son objetos semióticos cuyas condiciones de existencia tienen un estatuto lógico que el análisis puede definir.

2.10 En resumen, el proyecto postulado ayuda a describir las normas sociales que internamente diagraman los valores en juego en el relato. Allí tiene su punto de apoyo la comparación calibrada con los macro y microuniversos sémicos de otros corpus míticos (narratividad comparada) o con las condiciones de producción de la literatura étnica en otras sociedades, grupos y clases sociales; también, la exclusión de los valores simbólicos (campos simbólicos) que no pueden ser codificados, al mismo tiempo que se esclarece el valor simbólico integral de la literatura étnica en el grupo social productor (su funcionalidad metafórica, mítica, fantasmática), perfilándose el grado de semantividad del fenómeno simbólico menor (índices, señales, signos, etc.) y mayor (verosímil práctico, mítico, etc.). Finalmente tomando como postulado de conocimiento analítico la conocida fórmula de Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*, "la conciencia refleja la existencia social, pero es absurdo hablar aquí de identidad", se pueden establecer los parámetros de comportamiento de las comunidades lingüísticas en relación al relato. Esto no ha de entenderse sólo en cuanto al problema de los valores ya precisado, sino también en relación a la mimesis referencial del comportamiento o conducta de la comunidad productora de la literatura étnica (analogía controlada) y el relato mismo.

2.11 Retrospectivamente, estamos ahora en capacidad de graficar las condiciones de producción de textos míticos de la formación socio-económica a la que corresponde el informante (instancia emisora) en confrontación con las condiciones de recepción de la formación socio-económica a la que corresponde el entrevistador (instancia receptora) —y en la cual van a circular los relatos míticos en forma de textos—; la intervención de ambos (informante / entrevistador) como individuos, es decir, como *sportes* del acto

---

40) De hecho, semióticamente, "en lugar de excluir toda referencia al contexto, la descripción de los mitos es conducida a utilizar las informaciones extratextuales, sin las cuales el establecimiento de la isotopia narrativa sería imposible", Greimas, A. J., 1970: 185.

de habla que da lugar al texto (mensaje a nivel de enunciados) y las marcas de asunción de estos individuos (relación exógena) en tanto que sujetos (relación endógena) performadores del inteligible discursivo. He aquí sus emplazamientos:

Condiciones de producción: formación socioeconómica I	Texto	Condiciones de recepción: formación socioeconómica II
Agente productor: grupo social productor	Manifestación Lingüística	Agente receptor: grupo social consumidor
	Manifestación del Contenido	
Fuente ilocutoria: informante (enunciación)	Discurso Mítico	Acto de demanda: entrevistador (interpretación)
	Destinador / Destinatario	

2.12 El trabajo semiótico sobre la narrativa étnica peruana se cristaliza, entonces, como una tendencia interdisciplinaria<sup>41</sup> surgida desde la teoría socio y etnolingüística<sup>42</sup> de la comunicación, dirigida al estudio de los contenidos valorizados por las diferentes etnias peruanas y su significación en los sistemas discursivos de los relatos míticos; utilizando para la exploración de su *sentido* los métodos de economía y simplificación científica de los modelos elaborados por la semiótica lingüística contemporánea.

### 3. Manifestación del texto y del contenido

Limitando ahora el planteamiento inicial al nivel textual mismo, se puede distinguir en la manifestación lingüística los dos planos propuestos por L. Hjelmslev<sup>43</sup>: el de la *expresión* o forma lingüística dada por la lengua natural propia de los enunciados componentes del texto y el del *contenido* o substrato significativo del relato mítico actualizado en esos mismos enunciados. El contenido mítico es relativamente autónomo respecto de cada una de las expresiones (= versiones) en que puede manifestarse, pues al cruzar diversas formaciones sociales y manifestaciones lingüísticas, es capaz de mantener la misma estructura. Este último aspecto es importante para la constitución de las variantes en el corpus, independientemente de los sociolectos en que se manifiestan.

41) La interdisciplinaridad propuesta no consiste en hacer una simbiosis de disciplinas ya constituidas, sino que el texto siendo un objeto de conocimiento impropriamente constituido y tratado en el Perú, necesita del aporte que puedan darle los conocimientos sociológicos, antropológicos, etnolingüísticos y semióticos indistintamente.

42) La sociolingüística aplicada a las sociedades llamadas "complejas" y la etnolingüística generalmente acantonada en el estudio de las sociedades "simples".

43) Cf. 1968; Sorensen, H. Ch., 1967.

3.1 Entre uno y otro plano no existe, por la razón expuesta, una identificación equidimensional obligada, sino cierto *paralelismo* que facilita la autonomía de la materia lingüística por una parte, y de la estructura narrativa del relato mítico por la otra, ambos coaligados (= interdependientes relativos) al coincidir isotópicamente en un mismo texto: a cada cambio de la expresión le corresponde un cambio en el contenido.

Las parcelas o fracciones diferenciales de un plano se articulan correlativamente con las parcelas o fracciones diferenciales del otro plano; así, *no siendo* el texto una estructura sino *teniendo* estructuras, los segmentos marcados del plano de la expresión o rasgos distintivos llamados *femas* se interdefinen por reglas de construcción binaria en categorías fémicas. De manera similar, las categorías sémicas del plano del contenido son el resultado de la articulación binaria de unidades discretas (función diferencial) de significación mínima denominadas *semas*.

No existiendo, entonces, isomorfía entre los segmentos fónicos de la expresión y las partículas semánticas del contenido sino equivalencias de un plano al otro, cada uno de estos planos se articula independientemente con sus propias unidades: el número de *fonemas* que se combinan para formar el *lexema* (unidad sintáctica de la manifestación lingüística y signo por el cual el mundo exterior o interior nos es manifestado)<sup>44</sup> desde el plano de la expresión, no coincide con el número de *semas* que desde el contenido se encuentran manifestados por el mismo *lexema*<sup>45</sup> o término-objeto que se realiza en el discurso del relato mítico.

En lingüística el fonema es una "unidad abstracta independiente de sus relaciones fónicas a nivel de los signos", comportando la organización superficial (silabas) del plano de la expresión; el fema es el rasgo distintivo o unidad mínima constitutiva del fonema, que opera en la organización profunda del mismo plano de la expresión<sup>46</sup>. Equiparando estas unidades de la organización superficial y profunda del plano de la expresión con ambas organizaciones en el plano del contenido, el *semema* tiene su correspondencia formal en el *lexema* pero considerado en contexto (palabra en situación) y es la suma de un mínimo sémico invariante (núcleo sémico), permanente (figura nuclear compuesta por *semas* nucleares), más las variables sémicas o *semas* contextuales heterogéneos que dan cuenta de los cambios de *efecto de sentido* posibles de registrar en cada caso. Los *sememas* constituyen los *enunciados semánticos* en la organización superficial del contenido. El *sema* que ya ha sido definido, se ubica en la organización profunda del contenido. Todo se esquematiza así<sup>47</sup>: (Ver 1er. cuadro en la siguiente página).

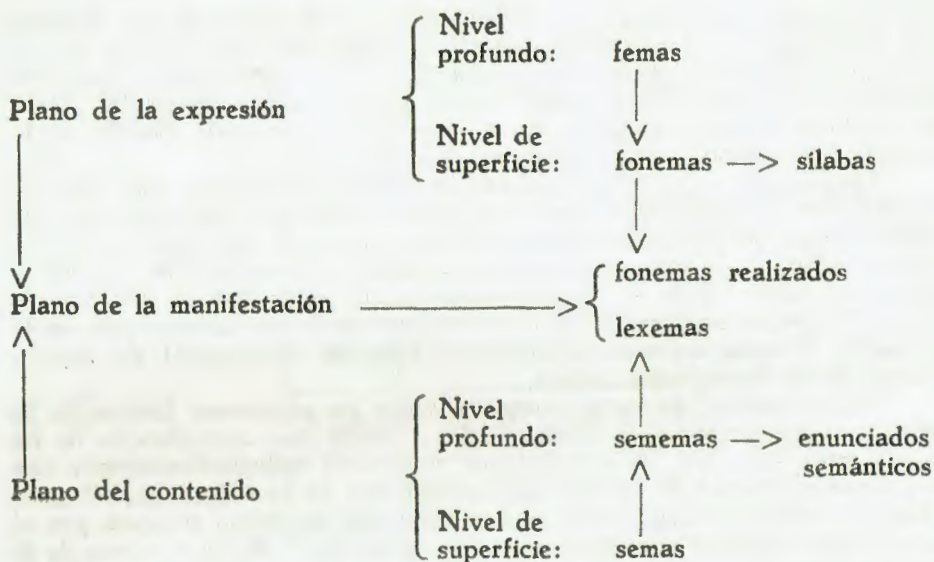
3.2 Siguiendo el paradigma propuesto, expresión y contenido "se articulan cada uno según la oposición *forma* versus (= vs) *substancia*. Así, la expresión lingüística comporta una forma, el sistema de fonemas (o de grafemas), y una substancia, la cadena fónica (o gráfica) que articula diferentemente cada lengua natural. En el plano del contenido se puede imaginar que

44) El *lexema* es identificable con una entrada en el diccionario, cf. Greimas, A. J., 1970: 22-25; Holt, J., 1967.

45) Cf. Greimas, A. J., 1966: 30 y sig., 1970: 39-48; Courtés, J., 1976: 38-43.

46) Cf. Greimas A. J., 1972: 13 y sig.

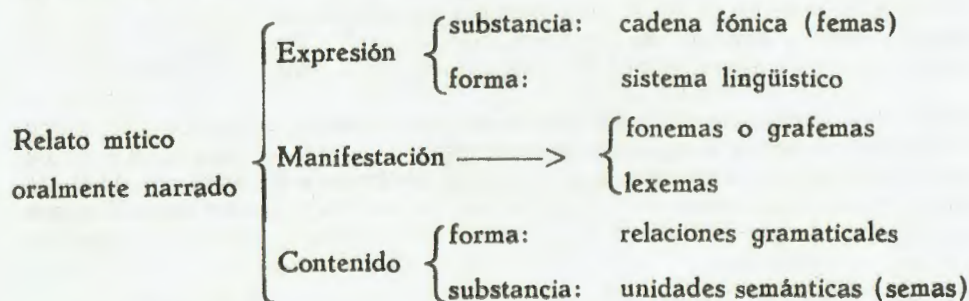
47) Cf. Greimas, A. J., 1972: 14, 1970: 39-40.



la descripción apele a una 'gramática' (= forma) que incluya una morfología y una sintaxis, y a un 'diccionario' (= substancia semática), capaz de dar cuenta de un universo de significación dado"<sup>48</sup>.

El componente gramatical comprende, a su vez, las estructuras formales del relato mítico y sus mecanismos propios; permite la formulación de los enunciados contruidos del discurso narrativo. El componente semántico, "orden conceptual y/o figurativo, corresponde al investimiento del ordenamiento formal; de esta manera, una misma estructura narrativa del tipo carencia/búsqueda/adquisición, puede encontrarse con materiales semánticos diferentes según se trate de un cuento popular, de una noticia periodística, de una novela policial, de una autobiografía, etc."<sup>49</sup>.

Esos últimos elementos significativos<sup>50</sup> son emplazados en el relato, de acuerdo a este otro esquema:



48) Courtés, J., 1976: 41.

49) Courtés, J., Ibid.

50) "La forma es tan significativa como la substancia", Greimas, A. J., 1966; 26.



La substancia del contenido es un *continuum* indistinto que la forma articula, la hace significativa, circunscribiendo allí las unidades que sólo tienen sentido en sus relaciones mutuas. Esas unidades semánticas de la substancia del contenido pertenecen indistintamente al universo significativo inmanente, y se manifiestan en las unidades morfológicas del contenido organizadas en el nivel superficial; cuando los semas son considerados coordinada y lógicamente en el nivel profundo (organización sémica), constituyen la estructura elemental de la significación cuyo modelo deductivo es denominado *modelo constitucional de la significación*, manifestándose en las relaciones sintácticas del contenido a nivel superficial.

El modelo descrito es semejante al planteado por Lévi-Strauss, quien considera:

- a) el plano etnográfico que recoge y reúne un máximo de informaciones y de datos a partir de los cuales se le puede establecer;
- b) los diferentes niveles semánticos según los cuales se distribuye el material mítico y cuyo ordenamiento profundo depende de:
- c) la estructura lógica.

*Mutatis mutandi*, a) correspondería al plano de la manifestación lingüística, b) y c) al plano de la manifestación del contenido en que b) = forma del contenido (organización superficial) y c) = substancia del contenido (organización profunda).

3.3 Algunas especificaciones del último cuadro general permitirán abordar mejor la manifestación del contenido, distinguiéndola de la manifestación lingüística (o manifestación textual) con la cual no debe ser confundida. Helas aquí:

- a) tratándose del semema, los semas nucleares que participan de una misma figura nuclear<sup>51</sup> definen el nivel semiológico del lenguaje o *exteroceptividad*, "es decir, la percepción que tiene el hombre del universo que lo rodea"<sup>52</sup>, la percepción de las *figuras*<sup>53</sup> del mundo (campo semémico = inventario de los sememas en *clase*).
- b) en el plano inmanente, los semas contextuales adquieren la denominación de *clasemas*<sup>54</sup>. Ellos implican la junción de al menos dos lexemas en la manifestación lingüística o de dos sememas<sup>55</sup> en la manifestación del contenido: "los semas contextuales corresponden a unidades de comunicación, sintagmas o proposiciones, más amplias que los lexemas, en

51) Esta figura nuclear en el nivel superficial. F. Rastier considera que "incluso si se admite la hipótesis osada de los universales sémicos, las figuras nucleares son de todas maneras combinaciones propias de cada cultura", 1972: 85, nota 10.

52) Courtés, J., 1976: 49; cf. Greimas, A. J., 1966: 106.

53) Cf. Greimas, A. J., 1966: 103.

54) Cf. Greimas, A. J., 1966: 50-54.

55) Cf. Greimas, A. J., 1966: 103.

el interior de las cuales se manifiestan *grosso modo*, los núcleos sémicos<sup>56</sup>. Los clasemas constituyen el nivel semántico o *interoceptivo* "cuando a un significado de una lengua natural no le corresponde ningún significante del mundo natural"<sup>57</sup>, sino más bien *clases* conceptuales en una organización categorial (categorías sémicas).

- c) la definición de los clasemas factibiliza la constitución de la *isotopía* como norma semántica del discurso: "un mensaje o una secuencia cualquiera del discurso pueden considerarse sólo como isótopos, si poseen uno o varios clasemas en común"<sup>58</sup>. Se define la isotopía como "un conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato, tal cual resulta de las lecturas parciales de los enunciados y de la resolución de sus ambigüedades guiada por la investigación de la lectura única"<sup>59</sup>. La isotopía puede ser descrita, a partir de la "permanencia de una base clasemática jerarquizada, que permite, gracias a la abertura de los paradigmas que son las categorías clasemáticas, las variaciones de las unidades de manifestación, variaciones que, en lugar de destruir la isotopía, no hacen al contrario sino confirmarla"<sup>60</sup>; de este modo se puede mostrar en la literatura étnica "cómo los textos enteros se hallan situados a niveles semánticos homogéneos, cómo el significado global de un conjunto significante, en lugar de ser postulado a priori (cosa que propone Hjelmlev), puede ser interpretado como una realidad estructural de la manifestación lingüística"<sup>61</sup>. Señalaré, al menos, dos de estos niveles homogéneos en el plano del contenido: las isotopías semémicas, horizontales<sup>62</sup>, o semiológicas<sup>63</sup>, que corresponden a la exteroceptividad; y el nivel de las isotopías clasemáticas<sup>64</sup>, o isotopías semánticas, que corresponden, respectivamente, a la interoceptividad. La manifestación del contenido surge de la presuposición recíproca entre los niveles semiológico y semántico.
- d) los semas contextuales o clasemas al combinarse entre ellos independientemente en el nivel semántico, constituyen los *metasemas* diferentes de los sememas del nivel semiológico, ya que estos últimos se definen por los semas nucleares sin tener en cuenta los semas contextuales. Advertiré que para manifestarse en el contenido, los semas nucleares no pueden aparecer solos sino acompañados de los semas contextuales; de allí la necesidad de considerar al semema como la reunión de semas nucleares y semas contextuales.

56) Greimas, A. J., 1966: 53.

57) Courtés, J., 1976: 50.

58) Greimas, A. J., Ibid.

59) Greimas, A. J., 1970: 188.

60) Greimas, A. J., 1966: 96.

61) Greimas, A. J., 1966: 53.

62) Denominaciones de F. Rastier, 1972: 85.

63) Denominación de A. J. Greimas (1966: 103, 105) y J. Courtés, 1976: 51.

64) Clasema para B. Pottier (1974: 311) y A. J. Greimas (1966: 50 y sig.); *semantic markers* para J. J. Katz y A. J. Fodor, 1964: 496.

#### 4. Manifestación del contenido: el discurso mítico

El estudio de la manifestación del contenido del relato mítico, atañe exclusivamente a la semiótica del texto. Mientras la manifestación lingüística del texto comprende "las estructuras de manifestación que producen y organizan los significantes"<sup>65</sup>, el modelo que permite abordar la trascendencia de lo idiomático-textual<sup>66</sup>, es el elaborado por A. J. Greimas para obtener la descripción del objeto cultural *míto*, actualizado en aquellos relatos orales que informan los textos de literatura étnica.

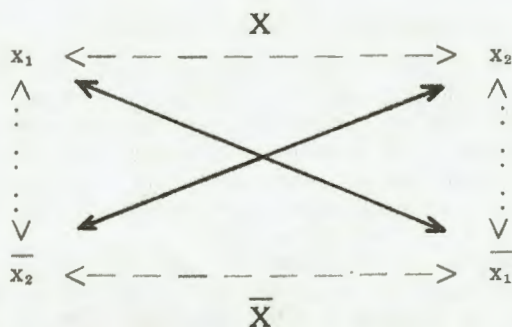
Dado el carácter introductorio de este artículo, no me extenderé a reseñar todas las implicancias del paradigma adoptado; la bibliografía que lo complementa, suple en lo posible esta deficiencia. Por lo demás, el análisis del mito de *Núnkui* incluido en la misma revista, ilustra la aplicación analítica de la organización profunda y superficial de la estructura del contenido, a un corpus concreto de la literatura étnica peruana<sup>67</sup>.

##### 4.1 Organización profunda (fundamental) del relato mítico

El contenido del relato mítico distingue un primer nivel de análisis, el *nivel profundo*, "caracterizado por las estructuras abstractas susceptibles de dar cuenta de un texto y por las operaciones lógico-semánticas que comprenden las transformaciones allí producidas"<sup>68</sup>. Por estas estructuras abstractas, se "define la manera de ser fundamental" de una sociedad y consecuentemente "las condiciones de existencia de los objetos semióticos"<sup>69</sup>.

Como se ha dicho en 3.2 el modelo de la semántica estructural a emplear, es el *modelo constitucional de la significación*<sup>70</sup>. Su diagramación es la siguiente<sup>71</sup>:

- 65) Greimas, A. J., 1970: 136. La manifestación lingüística del texto, "depende del carácter idiomático de las lenguas naturales", Greimas, A. J., 1974 f:5.
- 66) Acerca de las implicancias de la noción de modelo, cf. Badiou (1972); Greimas, A. J. (1970: 25, 32); Rastier, F. (1971: 153); Hendricks, W., 1976: 153 y sig.
- 67) Debe advertirse, con J. Courtés, que "postulamos, en efecto, que el sentido de los mitos no es evidentemente reducible sólo al juego de sus relaciones; no hay solamente digresiones, diferencias; ciertamente, éstas son significativas, es decir que ellas son también constitutivas del sentido (haciéndolo posible), pero no dan cuenta de la totalidad del dominio a explorar. El discurso mítico realiza, nos parece, no solamente una sintaxis de los contenidos, sino también una morfología que depende de un análisis antropológico propiamente dicho, y escapa en parte —pues los contenidos no son nunca designados sino es por medio de una distribución formal— a la empresa estructural", 1973: 143.
- 68) Greimas, A. J., 1974 f:5.
- 69) Greimas, A. J., 1970: 135.
- 70) Este modelo es comparable al modelo conocido en matemáticas como "grupo de Klein", en psicología al "grupo de Piaget" y en lógica al "exágono de R. Blanché".
- 71) Cf. Greimas, A. J. (1966: 25 y sig.; 1970: 135 y sig.; 1972: 13 y sig.); Hjelmslev, L. (1968: 71 y sig.); Rastier, F. (1971: 158; 1973: 157, 170); Coquet, J. C. (1972: 247); Maldavsky, D. (1974: 76 y sig.). F. Rastier dice que "éste modelo es idéntico, en cuanto a la forma de su articulación, a la estructura acróica del cuento popular ruso y al modelo del mito propuesto por C. Lévi-Strauss; además, ha sido puesto en evidencia en los universos semánticos de Bernanos y de Mallarmé donde la estructura relacional de ese grupo lógico ha sido estudiado teóricamente" (1972 a:33); cf. también Greimas, A. J., 1970: 138.



rectángulo en el que,

— Categoría sémica planteada:

$X$  = eje semántico (complejo) en la substancia del contenido;  
 $x_1 / x_2$  = semas contrarios en la forma del contenido

— Categoría sémica neutra:

$\overline{x_1} / \overline{x_2}$  = semas sub-contrarios entre sí y contradictorios respecto de los anteriores, en la forma del contenido;

$\overline{X}$  = eje semántico contradictorio a  $X$ , en la substancia del contenido

$\langle \text{---} \rangle$  = relación de contrariedad,  $x_1 + x_2$  ;  $\overline{x_1} + \overline{x_2}$

$\langle \text{—} \rangle$  = relación de contradicción,  $x_1 + \overline{x_1}$  ;  $x_2 + \overline{x_2}$  (esquemas)

$\langle \dots \rangle$  = relación de implicación,  $x_1 + \overline{x_2}$  ;  $x_2 + \overline{x_1}$  (deixis)

4.1.1 Antes de continuar, es prudente recordar la conocida definición de *estructura* según Hjelmslev como una "entidad autónoma de dependencias internas"<sup>72</sup>, sistema caracterizado por las nociones de totalidad, transformación y autoregulación. A esto deben añadirse los postulados de principio según los cuales sólo hay *sentido* en la *diferencia*; que el espíritu humano funciona según una lógica binaria en que un significante (o un significado) no tiene sentido sino es en relación a otro significante (o, en su caso, a otro significado) *opuesto*, incluso si no se halla expresado; finalmente, y tratándose del modelo utilizado<sup>73</sup>, el postulado por el cual la relación de contradicción no es más que un caso de especie de la relación de contrariedad; que para interpretarse la *relación* estructural deben aceptarse los conceptos de *conjunción* y *disjunción* no definidos; y que el modelo puede ser tomado desde una perspectiva estática (articulación de las relaciones fundamentales estables) —hablando, entonces, de *sistema* (paradigma)— o desde una perspectiva dinámica (si se le considera como una aprehensión o como una producción del sentido por el sujeto)<sup>74</sup> en que hablaremos, entonces, de *proceso*.

72) Cf. Benveniste, E., 1968: 25 y sig.

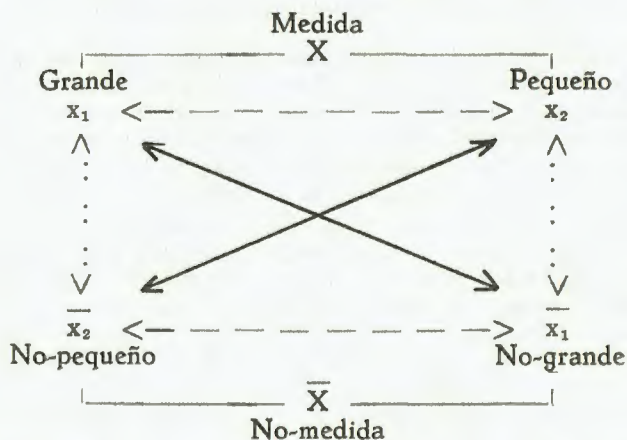
73) Cf. Courtés, J., 1976: 55.

74) Cf. Greimas A. J., 1970: 164.

Una extensa cita de Lévi-Strauss nos facilitará comparar su procedimiento deductivo y el que acabamos de exponer. Dice Lévi-Strauss: "Del mundo no se puede decir pura y simplemente que él es; él es bajo la forma de una asimetría primera, que se manifiesta de modo diverso según la perspectiva en la que nos colocamos para aprehenderlo: entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra, la tierra firme y el agua, lo cercano y lo lejano, la izquierda y la derecha, el macho y la hembra, etc. Inherente a lo real, ésta desaparición pone a la especulación mítica en movimiento; pero debido a que ella condiciona, más acá del pensamiento, la existencia de todo objeto de pensamiento.

Una partida de oposiciones, de alguna manera montada previamente en el entendimiento, funciona cuando las experiencias recurrentes —que pueden ser de origen biológico, tecnológico, económico, sociológico, etc.—, accionan los mandos como esas conductas innatas que se supone en los animales y cuyas fases se desarrollan automáticamente desde el momento en que una coyuntura apropiada las desencadena. Solicitada de modo parecido por tales coyunturas empíricas, la máquina conceptual se pone en marcha; de cada situación concreta —por más compleja que sea— extrae incansablemente el sentido, y hace de ella un objeto de pensamiento, adecuándola a los imperativos de una organización formal"<sup>75</sup>.

4.1.2 A modo de ejemplo, podemos transvasar en el rectángulo lógico un micro-universo semántico cuya categoría sémica planteada se halla compuesta por el eje semántico "medida" y los semas contrarios "grande" y "pequeño":



Observando únicamente el sistema —ya que el funcionamiento del proceso se halla investido en el análisis semiótico-narrativo del mito de *Núnkui*—, la relación *contraria* indica que afirmar un término equivale a negar el otro, pero negar uno no supone forzosamente afirmar el otro: si tomamos los semas contrarios "grande" y "pequeño", decir que un objeto es "grande" significa decir que él no es pequeño, pero decir que él no es "grande", no quiere decir que él es "pequeño", pues puede ser "enorme", "proporciona-

75) 1971: 539. Es conveniente revisar al respecto, Varios, 1969.

do"... Los contrarios pueden, entonces, coexistir (un objeto puede ser "grande" y "pequeño" = "mediano") lo mismo que los sub-contrarios (un objeto puede ser *ni* "grande" *ni* "pequeño" = todas las otras mensuras como "mínimo", "desmesurado",...). La relación *contradictoria* señala que afirmar un término es negar el otro y recíprocamente, por ejemplo "grande" y "no-grande": los contradictorios se excluyen, ya que un objeto en el micro-universo tratado no puede ser "grande" y "no-grande". La relación de *implicación* indica que dos términos se encuentran implicados cuando uno incita al otro por consecuencia lógica: "grande" se halla implicado en "no-pequeño".

4.1.3 En un procedimiento operatorio para transvasar los términos de un micro-universo semántico al modelo constitucional de la significación, puede procederse de dos maneras:

- a) por *inducción*, partiendo de la manifestación lingüística del texto, esto es, de los lexemas o de las figuras que designan la manera cómo se encuentran investidos los sujetos y los objetos del texto;
- b) por *deducción*, si se parte de un concepto dado o una categoría sémica tal como "medida" aquí empleada.

En ambos procedimientos se puede determinar el emplazamiento de los términos en el rectángulo lógico, siempre que dependan de la misma *isotopía*.

Por lo tanto, el rectángulo semiótico y la isotopía forman parte del instrumental de que dispone el analista cuando se encuentra en la fase *discursiva* de su análisis, es decir, cuando trabaja la dimensión *paradigmática* o clasificatoria de la manifestación del contenido; por su lado, la dimensión *sintagmática* corresponde a la fase *narrativa* del análisis.

4.1.4 La combinatoria del orden paradigmático y el orden sintagmático provoca el llamado *efecto de sentido*. Para explicarlo, veamos cómo se origina éste en un relato. Las acciones o funciones se suceden, en un relato dado, según cierto *orden*, de modo similar al orden que siguen las palabras en la frase (se puede decir "tengo dolor de cabeza" o "dolor de cabeza tengo", aunque esta segunda frase es ya menos aceptable, pero no "cabeza de dolor tengo"): tal es el orden sintagmático. Pero en esa sucesión muchos términos pueden corresponderse o intercambiarse, ocupando los "lugares" de otros: el lugar vacante de "cabeza" puede ser ocupado por "pies", "cuello", "ojos"...

He aquí un ejemplo simplista. Al llegar a un restaurant tenemos cierta idea de la composición de un almuerzo, ya que en nuestra civilización hay ciertas cosas que se comen y en cierto orden. Pero el menú nos propone una selección más o menos amplia de posibilidades para cada categoría de plato (orden paradigmático, vrg. "postres"). La combinación de los dos órdenes producirá un efecto: nuestro almuerzo. Así,

	<u>Eje paradigmático o de la elección</u>			
	<i>entrada</i>	<i>1er. plato</i>	<i>2do. plato</i>	<i>postre</i>
<i>Eje sintagmático</i>	ceviche	sopa	loco	helado
	palta	chupe	tallarines	fruta
	huevos a	anticuchos	montado	gelatina
	la rabona	pancita	pescado	crema
	etc.	etc.	etc.	etc.

Las relaciones del sintagma son relaciones actuales, presentes, sincrónicas: nuestro almuerzo, supongamos, va a consistir en ceviche + chupe + montado + helado. Si alguien nos pregunta por lo que hemos almorzado, nuestro relato "pondrá en escena" esos "actores" en el orden elegido.

Las relaciones del paradigma son relaciones posibles, latentes, acrónicas: se encuentran en el cartón del menú o en nuestra memoria. Y así como yo escojo entre diversas posibilidades en cada rango de comidas, del mismo modo el relato escoge poner en escena, en el rango de los héroes, a Don Quijote, Mafalda, Paco Yunque, la Mujer Biónica, Róbinson Crusoe, José K., etc.; en el rango de los traidores a Grieve, Judas, Pedro el Malo, etc.; en el rango de objetos a conseguir, Dulcinea, el matrimonio, un dólar más, la fuente de eterna juventud, etc.

¿Por qué me agrada una pintura? Es la elección de la composición, del tema representado, de los colores y sus matices, de la textura... que al combinarse me provocan un efecto de agrado. De modo similar, el encuentro de los dos órdenes horizontal y vertical en un relato de literatura étnica (sintagma + paradigma) provocan un efecto de sentido, el sentido mítico, que el análisis ensaya recuperar.

*Observación:* si en vez de almorzar en un restaurant criollo lo hacemos en un chifa, el sistema estalla. En efecto, al no haber un orden sintagmático obligado, el comensal tiene ante sí los "actores" morfológicamente considerados, pero no sintácticamente dispuestos: mezcla los platos sin concierto, siguiendo los impulsos momentáneos de su apetito. Quizá esto explica la limeñísima afición por la comida china de una parte, y de otra la proliferación de versificadores-críticos-literarios y literarios-críticos-versificadores en ese mismo medio: conductas identificables en planos distintos de la actividad social.

4.1.5. Para terminar este aspecto, debemos coordinar las llamadas *valorizaciones axiológicas*. Si se divide el rectángulo semiótico por sus líneas verticales, horizontales o diagonales, se obtienen espacios a los cuales Greimas ha dado los siguientes nombres:

- deixis*: una línea vertical origina dos espacios. En cada uno tenemos un contrario y un sub-contrario, esto es, los dos emplazamientos que se encuentran en implicación:  $x_1 + \overline{x_2}$  y  $x_2 + \overline{x_1}$ ;
- ejes* una línea horizontal origina dos espacios que reagrupan dos contrarios y dos sub-contrarios, respectivamente. Así, el eje  $\overline{X}$  (complejo) comprende a los contrarios  $x_1 + x_2$  y el eje  $X$  (neutro) comprende a los dos subcontrarios  $\overline{x_1} + \overline{x_2}$ ;
- esquema*: dos líneas diagonales originan los espacios que agrupan los contradictorios. Ellos son  $x_1 + \overline{x_1}$  y  $x_2 + \overline{x_2}$ .

Estos espacios son útiles para la valorización: el texto elige *valorizar* tal noción o tal actor, en otras palabras, el texto muestra que para sí tal actor es positivo (héroe) y tal otro negativo (traidor). Los espacios dispues-

tos tienen como fin mostrar que el texto, de hecho, distribuye los valores o *valoriza las relaciones*.

En el rectángulo semiótico que resume, en cierto modo, el relato de *Núnkui* (cf. transvasamiento I), se ve que la segunda deixis (espacio de la izquierda en el rectángulo) es valorizada por el texto de manera negativa o disfórica: allí se encuentra el "Hambre", la "comida elemental", el "No-alimento". Si observamos también el rectángulo semiótico correspondiente al transvasamiento H, notaremos que allí la segunda deixis es igualmente valorizada en sentido negativo por el texto: "Natura", "recolectar", "No-cultura", "vegetar". Al contrario, la deixis primera de cada rectángulo es valorizada positivamente por el texto, eufóricamente.

El texto distribuye, entonces, valores: positivo / negativo, euforia / disforia. Pero debemos percatarnos que no se trata de valores "morales", no se quiere decir "bien" o "mal". Un relato inmoral para el gusto y talante de un buen burgués (el asesino reconocido como héroe, por ejemplo, en el teatro de Genet) puede ser valorizado de manera positiva por el texto, si es que el texto nos quiere conducir allí: Grieve, el malvado compañero de Paco Yunque, queda triunfante con su fechoría en el popular cuento de César Vallejo.

La valorización axiológica es aquella que, especialmente, se atribuye en los espacios originados por el encuentro de los ejes (línea horizontal). Prácticamente, es más importante el espacio superior en que se oponen los contrarios planteados. En un texto como el de *Núnkui* en que la oposición /*natura* vs *cultura*/ se halla manifestada, el eje semántico se orienta para determinar el derrotero y paso de la /*natura*/ a la /*cultura*/. Todo esto permite ver cómo el texto *manipula* los valores con ayuda de las transformaciones: niega ciertos valores para afirmar otros.

## 4.2 Organización superficial del relato mítico

Con el análisis estructural del discurso en el relato, nosotros nos situamos en el "interior" del texto —en el plano de la inmanencia—, para ver cómo funciona dicho texto. Ahora bien, las relaciones que encontramos allí aparecen en la superficie, es decir, el relato tal cual lo leemos, revestidos de la forma de personajes.

4.2.1 El nuevo nivel que consideramos ahora es el *nivel superficial*, constituido por la organización morfo-sintáctica o gramática semiótica "que ordena en formas discursivas los contenidos capaces de manifestarse... en no importa qué lengua"<sup>76</sup>. En este nivel la sintaxis "se encuentra encarnada de algún modo en las figuras del mundo: personajes con sus gesticulaciones y cosas dotadas de propiedades sensibles"<sup>77</sup>, lo que nos capacita para distinguir el discurso del relato mítico como figurativo respecto de aquellos discursos jurídicos, económicos, etc., definibles por su no-figuratividad.

Retornando al establecimiento del semema, he indicado que el nivel semiológico del texto comprende la exteroceptividad, a diferencia del nivel semántico que integra a la interoceptividad (cf. 3.3 a, b). Greimas propone una *tipología* para el sub-conjunto de sememas que corresponden a la extero-

76) Greimas, A. J., 1970: 135-136.

77) Greimas, A. J., 1974 f:5.



ceptividad tomada como totalidad y, siguiendo a Brondal, divide el universo manifestado en dos sub-clases, la de las unidades *discretas* y la de las unidades *integradas*.

4.2.2 Un tipo de sememas para cada subclase: el de los *actantes* para designar la subclase de sememas definidos como unidades discretas y el de los *predicados* para denominar los sememas considerados como unidades integradas. La combinación de predicado y al menos un actante forman una unidad mayor: el *mensaje semántico*.

¿En qué consiste el funcionamiento de estos mensajes? Responde Greimas: "en establecer primeramente objetos discretos, para proporcionar a continuación informaciones acerca de dichos objetos, con la ayuda de determinaciones más o menos integradas aplicables a los mismos... La perspectiva cambia, sin embargo, tan pronto como cesamos de considerar el mensaje aislado y nos interrogamos acerca de la significación de una serie de mensajes, y nos percatamos de que la actividad sintáctica, situada en el interior de un corpus, consiste, por el contrario, en instituir los objetos a partir de los dichos emitidos sobre los acontecimientos o los estados del mundo. Diremos, pues, que *a priori* —en el cuadro del universo semántico considerado en su conjunto— el predicado presupone al actante, pero que *a posteriori* —en el interior de un microuniverso—, un inventario exhaustivo de predicados constituye el actante"<sup>78</sup>.

4.2.3 A su vez, las unidades integradas o predicados pueden ser distribuidas en dos categorías clasemáticas a partir de la oposición *dinamismo / estatismo*. Según la presencia del sema *estatismo*, el semema informará sobre los *estados* y según la presencia del sema *dinamismo*, el semema informará sobre los movimientos o procesos, mejor, sobre las *acciones* concernientes a los actantes. El predicado dinámico será designado como *función* y el predicado estático como *cualificación*. El mensaje en tanto que combinatoria de sememas, deberá comportar entonces, obligadamente, sea una función sea una cualificación de un lado, y de otro un número variable de actantes. La totalidad de los mensajes constituye la manifestación sintáctica de la significación.

4.2.4 Ahora bien, la isotopia de un texto sometido a descripción por el analista, tomará la forma de un inventario doble, tanto de mensajes estáticos como de mensajes dinámicos. En estos últimos, los microuniversos semánticos aparecen constituidos por series de *cambios* que afectan a los actantes "pero, dejando aparte el imperativo y el vocativo, que pueden aparecer como instrumentos lingüísticos de acción sobre el mundo, los demás predicados son sólo en realidad simulaciones de acciones, relatos de los acontecimientos del mundo"<sup>79</sup>. Si, en principio, el relato a describir es tenido por una *afabulación* (puesto que no podemos presuponer siquiera la orientación de su estructura), se postulará que un inventario de mensajes dinámicos constituye una *afabulación práctica* (exteroceptiva), propia de la isotopía *cosmoló-*

78) 1966: 122.

79) Greimas, A. J., 1966: 123.

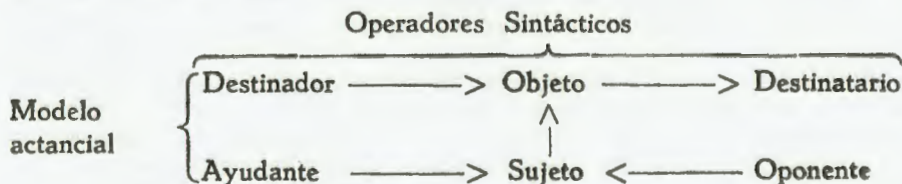
gica del texto; un inventario de mensajes estáticos decodificados a partir de una isotopía *noológica*, constituye una *afabulación mítica*.

El inventario de mensajes cualificativos presupone un micro-universo de costumbre y permanencia; el papel de estos inventarios consiste en aumentar, por determinaciones sucesivas, "el ser de los actantes a los cuales se refieren. Su inventario está constituido, en el fondo, por dichos deshilvanados sobre las cosas y las personas más o menos familiares"<sup>80</sup>. Aquellos inventarios de mensajes estáticos serán nombrados *radotages* que pueden ser, según la isotopía elegida, prácticos o míticos.

En resumidas cuentas, la manifestación sintáctica correspondiente a la organización superficial del relato puede ser concebida como *afabulación* o como *radotage*, conformando "gracias a sus unidades que son los mensajes, esquemas estereotipados en los cuales se vierte nuestro saber, concierne sea al hacer, sea al ser de los 'objetos simbólicos' que son los actantes"<sup>81</sup>.

4.2.5 Llegando a este punto, es oportuno señalar que en la descripción analítica los elementos cualificativos y funcionales deben estar subordinados a una instancia superior, la clase de actantes organizados en un *modelo actancial*. J. Courtés al estudiar la relación actante / predicado desde el punto de vista sistemático, anota que "los actantes —en tanto que contenidos investidos— se hallan constituidos por paradigmas de predicados. Algo así como el retrato del héroe de un relato se elabora a medida que transcurre la narración y no se constituye totalmente sino al término de la narración: al comienzo no es sino un soporte (designado generalmente por un nombre 'propio', es decir, sin prácticamente ningún contenido semántico preciso) vacío, al cual el autor refiere sucesivamente, al borde de la novela, cierto número de funciones (o acciones) y/o cualificaciones, únicamente por las cuales el héroe se corporiza y se define"<sup>82</sup>. Los actantes en el relato toman por lo tanto a su cargo los predicados funcionales o cualificativos, y se reúnen para constituir la armazón de la organización superficial en la manifestación del contenido: "un actante puede ser, en ese sentido extenso, sea la representación lingüística de una persona humana, sea el personaje de un relato cualquiera, sea en fin un animal o una máquina"<sup>83</sup>.

4.2.6 El modelo actancial mítico, construido teniendo en cuenta la estructura sintáctica de las lenguas naturales<sup>84</sup>, es este:



80) Greimas, A. J., *Ibid.*  
 81) Greimas, A. J., 1966: 124.  
 82) 1976: 62.  
 83) Greimas, A. J., 1976 b:96.  
 84) Greimas, A. J., 1966: 180.

A continuación veamos una ejemplificación de Greimas sobre dos investiduras "temáticas"<sup>85</sup> simplificadas en el modelo, desde la perspectiva sistémica:

- a) la de un filósofo de los siglos clásicos, en que la relación de "deseo de conocer" reúne al sujeto y al objeto de su espectáculo de conocimiento. Distribuye los actantes así,

Sujeto ... ..	Filósofo
Objeto ... ..	Mundo
Destinador ... ..	Dios
Destinatario ... ..	Humanidad
Oponente ... ..	Materia
Ayudante ... ..	Espíritu

- b) la de un militante marxista, en que la relación es el "deseo de ayudar al hombre", presenta el siguiente cuadro ideológico,

Sujeto ... ..	Hombre
Objeto ... ..	Sociedad sin clases
Destinador ... ..	Historia
Destinatario ... ..	Humanidad
Oponente ... ..	Clase burguesa
Ayudante ... ..	Clase obrera

Por lo que se ve, los actantes *sujeto* y *objeto* se definen correlativamente, ya que el propósito perseguido es el de identificar y evaluar las relaciones que mantienen un sujeto y un objeto, así como también las modificaciones que esas relaciones pueden sufrir.

4.2.7 El modelo actancial descrito, tiene como base:

- a) el desplazamiento del *objeto* (el relato es transferencia);
- b) entre un *antes* y un *después* (contenido invertido vs contenido planteado);
- c) sobre una *transformación* (de orden subjetivo u objetivo),

y el rol de los operadores sintácticos es tomar a su cargo los contenidos semánticos y distribuirlos en el eje sintagmático según las secuencias narrativas del texto. Escogiendo ahora una frase como muestra, veamos los roles de los operadores sintácticos: "es una suerte (= destinador) que yo (= sujeto) pueda darte (= destinatario) este libro (= objeto), aprovechando la ocasión (= ayudante)".

4.2.8 Los actantes, además, tienen funciones sintácticas que pueden ser positivas o negativas, originándose las oposiciones correspondientes:

85) Cf. 1966: 181. R. Bueno sugiere utilizar la denominación *ayudante* en vez de *adyuvante* de las traducciones corrientes.

### Funciones sintácticas

<i>Positivas</i>		<i>Negativas</i>
Sujeto	/	Antisujeto
Objeto	/	Objeto negativo
Destinador	/	Antidestinador
Destinatario	/	Antidestinatarario
Ayudante	/	Oponente

Agrego a esta lista, el *ayudante modal*<sup>86</sup> y su correspondiente función negativa, el *antiaayudante modal*, actantes que reúnen los otros actantes e intercambian los roles actanciales articulándolos según las modalizaciones del *hacer* sintáctico, *hacer transformador* que distribuye los roles según la *posición* o manera de disponer los hechos siguiendo una *lógica* (definición sintáctica) y la *investidura modal* (definición morfológica) de los actantes.

4.2.9 Al comenzar el análisis de la estructura superficial, podemos plantearnos preguntas como estas: ¿quién está en relación con quién o con qué?, ¿quién posee qué?, ¿quién carece de qué?, etc.; luego procedemos a numerar los actantes por su orden de aparición en el texto.

Suponiendo que en un relato aparece alguien que desea (activo) y algo que es deseado (pasivo), al primero le corresponde la cobertura actancial del *sujeto* y al segundo la de *objeto*. Esta relación es denominada *enunciado de estado* y comprende una posición, de *junción* que "considera ese sujeto y ese objeto semióticamente existente el uno para el otro"<sup>87</sup>, solidariamente<sup>88</sup>. La *junción* como categoría puede ser *disjuntiva* (= S u O) o *conjuntiva* (= S n O) según si el objeto está conjunto con el sujeto o ambos se hallan disjuntos. Por ejemplo, al inicio del relato de *Núnkui* se presenta a la "Humanidad" (sujeto) como /hambrienta/, esto es, disjunta del objeto de su deseo (= contenido invertido) que son los "Bienes" que /satisfagan su hambre/: es una relación *juntiva* de *disjunción* (= /carencia/).

Ahora bien, para operar la *transformación* o *performance* de la /carencia/ a la /satisfacción/ es necesario un *sujeto operador* o sujeto-héroe, alguien que haga que la "Humanidad" que carece de bienes, los obtenga. Este alguien puede ser la "Humanidad" misma la que adquiere ese poder y saber, o como en nuestro caso, por medio de "Mujer I" heroína del relato de *Núnkui*.

Es necesario distinguir en este punto el *sujeto de estado* (el "Viejo" y los "Niños" sometidos por el "Destino" a no tener el poder ni el saber) y el *sujeto operador*, que es aquél que hará obtener el objeto al sujeto de estado.

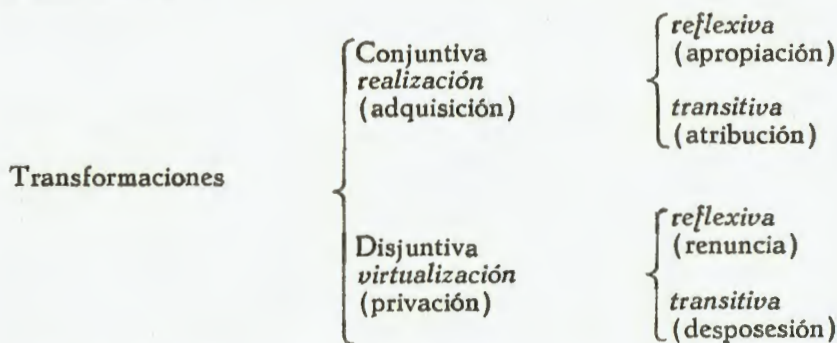
4.2.10 De lo anterior se desprende que para un solo sujeto existen dos modos denominados *reflexivo* y *transitivo* para pasar de la *virtualización* (transformación que opera la disjunción entre el sujeto y el objeto) a la *realización*

86) Cf. Greimas, A. J., 1973 b:14.

87) Greimas, A. J., 1973 b:19.

88) J. Courtés remarca "sin tener que pronunciarse sobre la naturaleza (ontológica) de cada uno de esos dos términos (que se definen el uno por el otro, en una relación de presuposición recíproca)", 1976: 65.

semiótica (transformación que opera la conjunción entre sujeto y objeto). En el plano figurativo para que se efectúe esta realización, tenemos dos modos de *adquisición* de los objetos-valor: la *apropiación* (cuando el sujeto ensaya adquirirlos por sí mismo) y la *atribución* (cuando le son conferidos por otro sujeto). Paralelamente, si en el relato ocurre una virtualización después de una realización (cosa que sucede en la segunda parte del relato de *Núnkui*, al transgredir los "Niños" lo dispuesto por la divinidad) encontramos dos modos de *privación* de los valores: la *renuncia* (cuando es el propio sujeto quien se separa de los objetos-valor adquiridos) y la *desposesión* (cuando es privado por otro). La sintagmática elemental descrita se diagrama del siguiente modo<sup>89</sup>:



4.2.11 En el relato de *Núnkui* el sujeto "Mujer I" se instaura progresivamente como sujeto operador, que ahora llamaré *sujeto del hacer*. Para ello es necesario que se invista con los tres elementos de su competencia o *modalidades*: /querer/, /poder/ y /saber/ *hacer*. El /poder hacer/ en ciertos relatos toma la figura de una ayuda particular, el *ayudante*, que aporta al sujeto su fuerza, su inteligencia o cualquier otro tipo de ayuda (instrumental, asistencia, etc.).

Así, hay tres modalidades del *hacer*, tres condiciones para pasar de lo virtual a su realización y sólo cuando el sujeto las posee está en capacidad de realizar transformaciones. Antes es un mero sujeto virtual. De esta manera, "Mujer I" sólo es capaz de adquirir bienes para una supervivencia civilizada cuando, además del /querer/ que la modaliza durante todo el relato y la instaura como sujeto virtual, adquiere efectivamente el /poder/ y el /saber/ para transformar los no-bienes = plantas silvestres, en bienes = plantas cultivables (figurativización del objeto-valor). El objeto que persigue sin saberlo —en el verosímil del relato—, es el "Trabajo" como objeto modal figurativizado en la "Agricultura".

4.2.12 La tercera modalidad, /saber/, puede ser de dos tipos según el objeto que ella manipula, un *objeto-bien* y un *objeto-mensaje*, dando lugar a:

- a) el *hacer pragmático* o *somático*, es decir del orden de la acción o del cuerpo, en que circulan objetos-bienes que son intercambiados, donados,

89) Cf. Greimas, A. J., 1973 b:28.

perdidos, por ejemplo en el relato de *Núnkui*, "dúse", "máma"... son objetos de un *simple-hacer*;

- b) el *hacer cognitivo*, vale decir del orden del conocimiento, en el cual circulan objetos del saber u objetos-mensaje; en este caso se trata de un *hacer-saber* que puede adquirir diversos aspectos como por ejemplo el *hacer-informativo* o comunicativo, en que uno u otro de los actores transmite una información sobre aquello que sabe del hacer de otro o de sí mismo (vrg. "Mujer I" instruyendo a su marido e hijos sobre el saber-hacer de "Núnkui hija I"); el *hacer-persuasivo* o la inversa *disuasivo* por el cual el actor no transmite solamente una información, sino que desea transmitir una convicción: tal es el /hacer saber/ visto desde la perspectiva del transmisor; el *hacer-interpretativo* o /hacer saber/ visto desde el lado del receptor, etc.

4.2.13 Más complejo que los precedentes, el *hacer veridictorio* corresponde a una valorización de los enunciados: un valor es dado a tales enunciados sea por el enunciador o el narrador, sea por uno u otro actor del relato, sea, incluso, por los eventos relatados por sí mismos. Este *hacer* manipula un objeto particular que es el *valor de /verdad/*. No se trata ciertamente de una verdad eterna ni de una verdad exterior al texto en que se juzga si tal enunciado es verdadero o no; se trata de una /verdad/ construida en y por el texto. Es al interior del propio texto que se devela lo que es *su* verdad. La /verdad/ del texto de *Núnkui* será imponer una especie de restricción hermenéutica que le es propia, es decir, de obligarnos a interpretar el "washik" como marca de /carencia/ al figurativizarlo en tanto que "comida despreciable".

*Observación:* Dentro de este género de operaciones de veridicción se puede hacer todo, decir todo, hacer decir todo a las palabras, a los textos. ¿Quién puede impedir inventar una historia en que la verdad sea mentira y la mentira verdad, en que el asesino sea el juez y el juez el asesino, o que se elogie al parricidio (A. Bierce), que los intestinos de alguien se cocinen al sol (E. López Albújar), que las musarañas sean hombres (Kafka)? Son estas operaciones de veridicción las maniobras discriminatorias de los discursos petulantes e hinchados de los historiadores burgueses<sup>90</sup>. Desde luego, es porque en las operaciones de veridicción todo está permitido a los discursos que novelistas, políticos, abogados, predicadores, profesores y hasta cantantes del más atornasolado cutis, sacan tan buen partido de ellas!

Pero en el análisis semiótico —a la inversa de los hábitos de lectura corriente— es de rigor no enturbiar el texto invistiéndose a sí mismo en lo que se estudia. Tratando de mantener una observación lo más objetiva posible, el semiólogo y el lingüista buscan destacar los valores *ya* investidos en el texto: el trabajo de todo análisis semántico es *describir* valores, no crear valores.

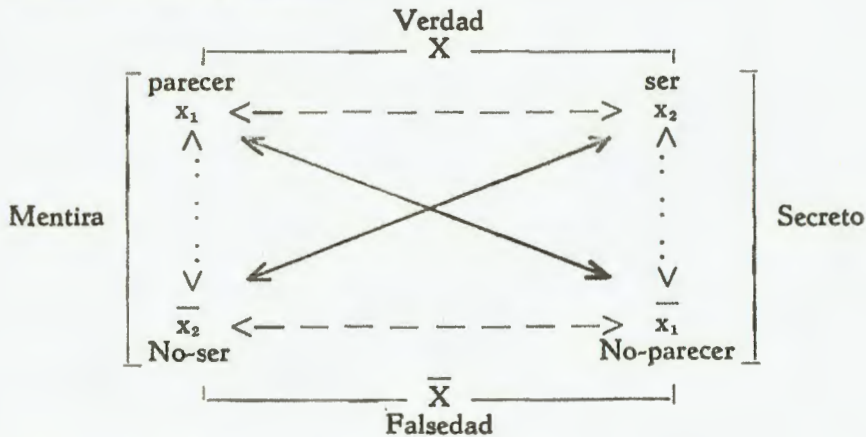
En la organización profunda, el rectángulo de la veridicción<sup>91</sup> puede ser inscrito de dos maneras: considerando solamente un término en cada em-

90) Cf. Ballón, E., 1973. A este propósito no hay mejor muestra del adobo manipulador histórico que *La Literatura Peruana* de Luis A. Sánchez.

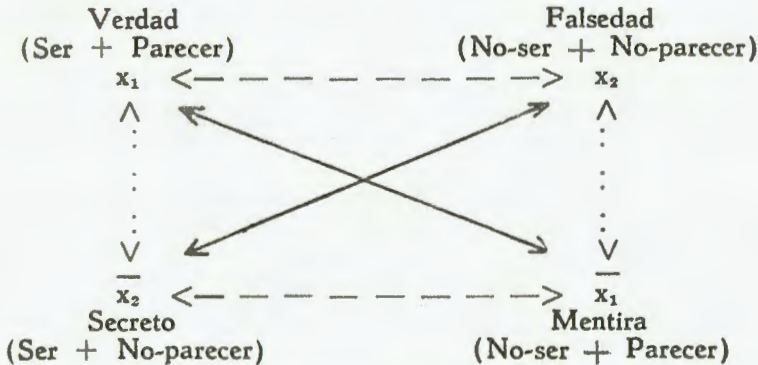
91) Cf. Greimas, A. J. (1976 e) y 1973 a:165.

plazamiento (ser / parecer), o dos términos en cada uno (ser + parecer).  
 Los rectángulos investidos son:

a) rectángulo de un término



b) rectángulo de dos términos



La utilidad de estos rectángulos lógico-semióticos está en que ellos permiten dar cuenta y razón en los textos de la simulación, el engaño, el juego de los personajes que se esconden, se disfrazan, que son reconocidos o encubiertos, desconocidos, etc.

4.2.14 En suma, la transformación que se expresa con un verbo del tipo *hacer* da cuenta del cambio de estado, del paso de la conjunción a la disjunción o a la inversa; la performance es esta transformación que modifica la relación entre un sujeto y un objeto.

Respecto a ello tenemos nuevamente otra clasificación que, enunciada anteriormente, ahora adquiere pleno relieve: la identidad que es representada por el objeto principal u *objeto-valor* (= plantas cultivables) y el elemento de competencia que en *Núnkui* es el "Trabajo" necesario para obtener tal identidad, denominado *objeto modal*.

4.2.15 También en relación a los objetos se da el *intercambio*. Por el intercambio, se emplaza dos objetos de valor considerados como equivalentes y las dos performances que constituyen ahí el intercambio son de *implicación recíproca*, pues a una transferencia de objeto debe responder la transferencia de otro objeto equivalente; por ejemplo, en los relatos de tradición oral la ofrenda que se sacrifica a la divinidad, se entrega —o dedica— en intercambio de un favor recibido o por recibir; si tal cosa no se realiza, el equilibrio se rompe. Descriptivamente en el análisis, el signo de implicación es  $\supset$  y el signo  $\infty$  indica doble implicación o implicación recíproca. La fórmula se lee: “la transformación 1 implica la transformación 2 y la transformación 2 implica la transformación 1”.

4.2.16 Enseguida podemos anotar otra operación rescatable del texto, el *contrato*. El contrato es una secuencia que se subdivide en dos funciones: *donación* o *entrega* de parte del destinador y *aceptación* o *rechazo* de la parte del sujeto. Agreguemos a esos modos contractuales, el conjunto de *pruebas* (performances) por las que pasa un héroe; las pruebas son factores importantes de transformación que deben ser afrontadas por el sujeto-héroe en el relato mítico:

- a) prueba *cualicificante*, llamada también performance modal, por la cual el héroe en mención adquiere las tres modalidades que lo hacen competente;
- b) prueba *principal* o performance principal, por la cual el héroe asegura la adquisición del objeto que carece;
- c) prueba *glorificante* que no constituye una performance propiamente dicha, en que el héroe es reconocido como tal por su grupo social de origen. El relato de *Núnkui* hace mención ligerísima de esta quasi-prueba.

La heroína de *Núnkui*, “Mujer I”, cumple la performance o prueba de cualificación (modal), es decir, aquella performance que permite la instauración en el relato de un sujeto que luego es capaz de realizar algo o realizarse a sí mismo: la realización y la no-alienación por el “Trabajo”. Este ordenamiento o encadenamiento de estados y transformaciones entre sujeto y objeto, constituye el *progama narrativo* del relato en cuestión.

4.2.17 Al poner en práctica la metodología anterior, podemos interrogarnos acerca del relato sometido al análisis, ¿quién toma la iniciativa de obrar?, ¿tiene aquellas modalidades que le permitirán efectuar su performance?, ¿quién detenta esas modalidades?, ¿quién las transmite?, ¿quién se opodera de ellas?, ¿cómo se las agencia para transformar la situación?... Un programa narrativo podrá, luego, resumirse en esta fórmula:

$$PN(S) \Rightarrow ((S \cup 0) \longrightarrow (S \cap 0))$$

lo que significa que la performance (PN) consiste en que el sujeto-operador (S) haga pasar ( $\Rightarrow$ ) un sujeto de estado (S) de una situación de disjunción a una situación de conjunción ( $\longrightarrow$ ).

Uniendo esto último con lo visto en los acápites precedentes, podemos establecer que un programa narativo pasa normalmente por las frases



siguientes (el texto las puede desarrollar o no, presentarlas así o en otro orden, etc.):

- 1) estado inicial: el sujeto de estado se halla disjunto del objeto de valor, S u 0;
- 2) competencia para efectuar la performance principal:
  - a) estado de competencia: el sujeto se halla conjunto con un objeto modal, S n 0 (/querer hacer/, /poder hacer/, /saber hacer/);
  - b) ese estado resulta de una performance modal: el sujeto operador hace unir otro sujeto o él mismo con un objeto modal, (/querer hacer/, /poder hacer/, /saber hacer/) S => (S n 0 /querer/, /poder/, /saber/);
- 3) performance principal: el sujeto operador competente hace pasar el sujeto de estado de 1 a 4, S => (S n 0).
- 4) estado final: el sujeto de estado se halla conjunto con el objeto de valor, S n 0.

4.2.18 A diferencia de los casos observados hasta aquí, en algunos relatos los discursos adquieren a menudo un matiz polémico: los personajes se oponen, se afrontan, un mismo personaje puede estar dividido o desgarrado entre varias actitudes. Frente a un sujeto orientado hacia la realización de un proyecto, toma su lugar un *anti-sujeto* (adversario u oponente) dirigido a la realización de un proyecto inverso. Frente al *destinador* que determina un querer, que propone o impone una conducta, toma su lugar el *anti-destinador*, etc. Ya se ha visto anteriormente como la organización de los actantes se desdobra (cf. 4.2.7). Desde allí el texto puede operar valorizaciones, es decir, puede reconocer valores diferentes a uno u otro, considerando tal sujeto como "positivo" y el sujeto adverso como "negativo", oponiendo, por ejemplo, un héroe a un traidor.

El sincretismo actancial interviene: sujeto y anti-sujeto no son forzosamente dos actores en el relato; un mismo actor puede actualizar a los dos actantes, de tal manera que "Núnkui hija I" puede ser en una primera instancia /destinador mítico positivo/ y en una segunda instancia /destinador mítico negativo/. La lucha entre los sujetos opuestos se desarrolla según un esquema propio de todos los relatos en que se suceden:

- a) la *confrontación* de dos sujetos;
- b) la *dominación* de un sujeto sobre el otro y,
- c) la *atribución* del objeto deseado, atribución que en ciertos casos supone la privación para otros.

Estos son los tres enunciados de la performance.

4.2.19 Por lo demás, un actante debe ser capaz de individualización: un personaje puede personalizarse en un discurso narrativo como José Arcadio

Buendía (García Márquez) nacido el... domiciliado en...; un burro puede ser nominalizado (Platero), retozando en... con un pelaje de color..., etc.: "se dirá que se trata allí de *actores* que representan, por su comportamiento típico, *actantes* correspondientes, distinguiéndose de ellos sin embargo por un *anclaje histórico* específico (inscripción en el espacio y en el tiempo, denominación, etc.)"<sup>92</sup>. Tales son los actores en el relato. Ahora bien, "si se reserva al término *actor* su estatuto de unidad lexical del discurso, definiendo al mismo tiempo su contenido semántico mínimo por la presencia de los semas a) *entidad figurativa* (antropomorfa, zoomorfa u otra), b) *animado* y c) susceptible de *individualización* (concretizado, en el caso de ciertos relatos, sobre todo literarios, por la atribución de nombres propios), nos damos cuenta que tal actor es capaz de asumir uno o muchos roles"<sup>93</sup>. Además de la investidura de los *roles* en los actores, debe tenerse presente "su transformación, ya que el hacer semiótico, operando en el marco de los objetos narrativos, consiste esencialmente en el juego de adquisiciones y deterioros, de sustituciones y de intercambios de valores, modales o ideológicos. La estructura actorial aparece, desde luego, como una estructura topológica: al mismo tiempo que destaca las estructuras narrativas y discursivas, la estructura actorial no es otra cosa que su manifestación, no perteneciendo en propiedad a ninguna de las dos"<sup>94</sup>.

4.2.20 Veamos ahora las *figuras* concomitantes a los actores. Las figuras designan la manera como se habilitan los sujetos y los objetos del texto. En el relato de *Núnkui* el actor "Mujer I" adquiere cierto apelativo cariñoso (= "ashantá") y cierta figura o conjunto de rasgos designativo que se va a emplear para calificar a esta mujer en un momento o en otro del relato.

Ese mismo actor se reviste, en el texto, de dos tipos de valores:

- a) entra en relación con otros actores al ser destinatario, sujeto, etc., jugando cierto rol en el programa narrativo: este es su *rol actancial*;
- b) es calificado de cierta manera, revestido de ciertas figuras que lo afectan; el texto la muestra como /hambrienta/, /aventurera/, /arriesgada/, /trabajadora/, etc.: esos son sus *roles temáticos*.

Advertimos que en estas figuras se encierra cierto *contenido*; de hecho ellas representan la búsqueda por la instauración del orden civilizado. Para significar el mismo contenido temático otro texto habría podido seleccionar

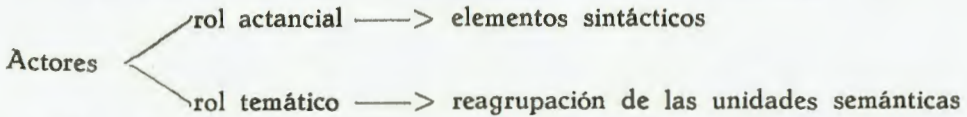
92) Greimas, A. J., 1976 b:96.

93) Greimas, A. J., 1970: 255-256.

94) Greimas, A. J., 1973 a:176. J. Courtés explica que los llamados "personajes" son "lugares en que se articulan y se superponen los roles sintácticos y temáticos. Los actores del relato se muestran cargados con los roles actanciales al mismo tiempo que ellos van a ser el lugar de la investidura de los datos semánticos. Por un lado, ellos soportan la estructura narrativa, se reparten las funciones fundamentales según las secuencias y el juego de la narración; del otro, ellos endosan los elementos semánticos de orden funcional o atributivo con los cuales el texto está tejido. El mito no conoce casi rasgo de este orden que, de una manera u otra (sobre el modo del tener o sobre el del ser, sobre el del activo o el del pasivo), no pueda ser referido a uno de los personajes", 1973: 185-186.

/encuentro/, /enseñanza/, /experiencia/, /práctica/, etc., que es el caso de las figuras correspondientes al actor "Viernes" en la novela de Defoe.

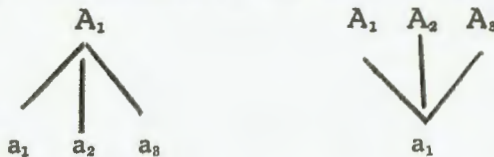
Si vertimos lo expuesto en un pequeño diagrama, tenemos:



4.2.21 El rol temático resume y condensa todo un conjunto de figuras que aparecen en sucesión en el texto, lo que se designa *recorrido figurativo*<sup>95</sup>. Por su parte, la *configuración discursiva* designa el conjunto de posibilidades contenidas en un tema dado tanto por el uso como por los discursos anteriores. El recorrido figurativo selecciona una configuración discursiva, insertándola en el relato; y cuando se reduce este recorrido figurativo a un agente que lo asume, lo toma a su cargo y lo realiza, se obtiene —como he indicado— un rol temático. Ejemplificando, en la selva peruana tenemos plantas de diversas especies y podemos escoger no interesarnos por otra cosa que no sean las "yucas"<sup>96</sup>; en la selva o "configuración", el cultivador (= rol temático) tiene numerosos recorridos posibles: se puede escribir un tratado de sus modos de cultivo o siembra, una descripción del modo de vida campesino (= demografía), etc.

El relato mítico de *Núnkui* ha escogido un recorrido, la búsqueda por la instauración del orden civilizado, recorrido al que podemos aludir gracias a la designación del rol temático final de "Mujer I": /cultivadora/. Por lo tanto, la elección del recorrido figurativo que hace el texto es una operación de selección; selección y elección semejante a aquella que se opera con las palabras: un diccionario nos ofrece múltiples posibilidades para la palabra "cabeza", tales como "estar a la cabeza de una carrera", "cabeza de un hombre", "cabeza de un brazo de tocadiscos". Un texto de anatomía opera, entonces, una selección, advirtiéndonos implícita o explícitamente que allí es necesario escoger el sentido "cabeza de un hombre".

4.2.22 En suma, ¿cómo podemos graficar la relación entre actantes y actores teniendo presentes las restricciones figurativas? Lejos de ser una relación de inclusión o de ocurrencia en una clase<sup>97</sup>, es una relación doble:



95) Al respecto, A. J. Greimas señala que "lo importante, es reconocer la existencia de una cobertura figurativa lineal (y no más secuencial, como es el caso cuando se trata de los motivos) de un plano sobre el cual se desarrolla el relato. Tales isotopías figurativas son enlazadas por relaciones identificables y definibles (metafóricas, metonímicas u otras) en el nivel profundo del contenido, del cual ellas son únicamente manifestaciones", 1976 b:208.

96) Cf. Berlín, B., 1977.

97) Cf. Greimas, A. J., 1973 a:161.

ya que un actante tal que  $A_1$  puede ser manifestado en el texto del relato mítico por varios actores (= /Destinador/: "Viejo", "Núnkui madre", "Núnkui hija I"), y a la inversa un solo actor  $a_1$  puede ser el sincretismo de varios actantes (= "Mujer I": /Destinatario/, /Sujeto/).

Es evidente que con los aspectos aquí expuestos no he logrado otra cosa que no sea un esquicio rudimentario del análisis semio-lingüístico. Sin embargo, he retenido los elementos que según mi entender posibilitan el estudio controlado de la literatura étnica peruana.

5. Recapitulando lo hasta aquí expuesto, debo insistir en nuestro propósito declarado de proponer nuevas bases para modificar sustancialmente los actuales criterios que, en las ciencias sociales aplicadas en el Perú, norman las condiciones de producción de los textos de literatura étnica. Esos criterios pueden ser resumidos del siguiente modo:

- a) tomar al "pueblo" como sinónimo de "grupo social";
- b) reducir las lenguas naturales y los relatos orales a la presentación textual manipulada por el investigador;
- c) en el estudio de los textos míticos, encontrar la "salvación" en una interpretación resultado de haber recurrido al stock de conocimientos personales del investigador, o de aquellas personas que se han aplicado al estudio del contexto social de donde ha sido extraído el texto: aquí el consenso de los expertos es el referente explícito y definitivo del código cultural expresado en el texto!
- d) postular implícita o explícitamente el unanimismo en el plano de las concepciones y el uniclasicismo en el plano de las relaciones sociales (tendencia a presentar la sociedad como ignorante de los antagonismos de clase).

Con estos criterios, no se puede dar cuenta exacta de los hechos lingüísticos —particularmente de la significación y sentido de los relatos míticos—, ni de los enunciados narrativos en tanto que hechos sociales, limitándolos a vagas generalizaciones. De allí que se desconozca o niegue la existencia misma de la materialidad lingüística del texto y de la semiótica que toma a su cargo su descripción regulada.

Ante la situación imperante en estos días y constatable a simple vista, propongo como base, entre otras a especificar, las siguientes hipótesis sobre los objetivos concernientes a un estudio controlado de los textos de literatura étnica:

- a) los contrastes (diferencias) en la construcción de los enunciados narrativos y en el uso de la lengua por grupos de diverso orden, son la resultante de las contradicciones de la sociedad peruana, pero su determinación es compleja y pasa por diversas instancias e interacciones, teniendo en cuenta que la *conciencia social* puede no ser isomorfa respecto de la *existencia social*;
- b) la actividad narrativa es una actitud social por excelencia. Creo conveniente recordar esta tautología para destacar que, si la lingüística se

interesa en la apropiación de la lengua por los individuos y más difícilmente en determinar las relaciones entre la lengua y la división de la sociedad en clases (gramáticas descriptivas, normativas, de toda una lengua), la semiótica lingüística interviene en el nivel de los grupos sociales tal cual los hemos considerado;

- c) el inconveniente que se presenta al limitar la semiótica lingüística —como ensaya hacerlo cierta crítica literaria diletante— al nivel individual (autor) o interpersonal (interaccional: autor / lector), o postular generalidades a nivel de la sociedad global —como lo quiere hacer la sociocrítica literaria atolondrada—, no es suficiente para dar a la semiótica lingüística un objetivo. El objeto de la semiótica lingüística en el Perú es la investigación —en el nivel de los grupos sociales— de las diferencias lingüísticas, narrativas y valorativas (ideológicas), susceptibles de ser circunscritas.

Desde esta perspectiva, la semiótica lingüística aplicada a la literatura étnica peruana, procurará responder en su desarrollo futuro, a las siguientes y otras preguntas:

- 1a) ¿En qué medida puede decirse que, por ejemplo, los relatos míticos quechuas coinciden o no coinciden con la manera de pensar del hombre andino? Igual pregunta puede, ciertamente, extenderse a las etnias selváticas o al español hablado en el Perú.
- 2a) ¿En qué medida condiciona la lengua el imaginario (y por lo tanto los relatos de literatura étnica) de los grupos sociales que la hablan? Por ejemplo, en ciertas lenguas el género masculino condiciona la imagen de la "Luna" bajo la representación del actor "Hombre" en los relatos míticos, mientras que en la narrativa de lengua española el género femenino condiciona su representación como "Mujer" (vrg. García Lorca). Cosa semejante ocurre con los rasgos distintivos o semas *masculinidad* / *feminidad* aplicables a los actores "Sol" (astro / moneda), "Planetas", etc.
- 3a) ¿Es posible afirmar que los segmentos enunciativos del relato mítico (enunciados) no han podido organizarse del modo que lo hacen, sino es dentro del grupo social específico que lo manifiesta?
- 4a) ¿Es posible deducir de los relatos el modo de vida y el pensamiento de quien los narra? Para responder esta pregunta, la participación interdisciplinaria con una metodología homogénea es indispensable.
- 5a) ¿Hay adecuación entre las reglas de la lengua, las restricciones narrativas de los relatos míticos y los rasgos típicos del carácter de un grupo social?

Es prudente remarcar que la sociología de la literatura, que comienza sus balbuceos en el Perú, finge haber respondido a todas estas preguntas afirmativamente, al no exponerlas como base debatible de sus posibilidades epistemológicas y darlas, al mismo tiempo, como solucionadas. Continuemos,

- 6a) ¿Grupos sociales que expresan estructuras narrativas distintas pero que conviven en una misma región (o nación), sufren las mismas influencias? Este tópico es esencial para el estudio general de la literatura oral y escrita en una sociedad multiétnica como la sociedad peruana, en especial cuando se trata del transvasamiento de la literatura oral en literatura escrita: el caso de José María Arguedas es ilustrativo en ese sentido (literatura étnica / discurso antropológico / literatura escrita), lo mismo que el caso de López Albújar (discurso jurídico / ideología literaria occidental / literatura escrita), etc.
- 7a) Interrogante en contrario: ¿cómo la experiencia del mundo exterior se inscribe en la lengua y en los relatos, si una y otros condicionan nuestro conocimiento del mundo exterior? Para esto también la sociología de la literatura circulante en el Perú, tiene su respuesta al tocar el siguiente tópico nebuloso (entre otros, ciertamente): la especificidad de la literatura latinoamericana "revela" la especificidad de América Latina. De la misma manera se induce, en otros ambientes, de la preferencia por el huayno y los yaravíes "el carácter melancólico, metafísico y triste del indígena andino"; o en su caso (lo he escuchado en los ambientes universitarios) se induce de la preferencia de la lengua griega por los términos específicos "la hondura del carácter del pueblo que habla griego". Tales casos ponen en relación una constatación lingüística discutible o una invención musical y narrativa determinadas, con una nebulosa noción ideológica inverificable (la idea de "melancolía andina", "hondura griega" o, en el primer caso "América Latina"). Por lo demás, hemos visto que nuestro trabajo describe las restricciones ideológicas contenidas en los textos míticos. Al destacar con el análisis las significaciones y sentidos inscritos en la literatura étnica peruana, el fin a alcanzar es la explicitación ideológica ya que —para la epistemología global de la semiótica lingüística puesta en práctica—, la mitología peruana es la reflexión figurativa de nuestra sociedad que piensa su propia cultura. Luego, la comparación entre "ideología" ("mentalidad" o "valores implícitos") y los planos isótopos correspondientes de la "realidad", puede ser coherentemente sostenida, aunque en este extremo esa comparación deberá previamente contar con una descripción adecuada de la "realidad", capaz de permitir analogías aceptables<sup>98</sup>. A este respecto es casi innecesario recordar que hoy es insuficiente el conocimiento científico de los fenómenos sociales, propios de la sociedad peruana.

#### BIBLIOGRAFIA

##### ALBO, X.

- 1977 El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes, C.I.L.A., Documento N° 33, Lima, marzo.

98) Muestras de esta coherencia deseable, aunque a partir de criterios diferentes a los sostenidos aquí, encontramos en Varese, S. (1973) y Wachtel, M., 1971.

- BADIOU, A.**  
1972 *El concepto de modelo*, Siglo XXI, Bs. As.
- BALLON, E.**  
1973 *El Icono de la Historia del Perú*, en "Textual" Nº 8, I.N.C., Lima, diciembre.  
1975 *La Mitología de la Urbe*, entrevista de E. Verástegui, en "Variedades", Lima, tercer domingo de setiembre.  
1976 *Comunicación colectiva y lenguajes oprimidos en el Perú*, Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.  
1977 *Presentación*, en Schmidt, S. "Teoría del Texto", Cátedra, Madrid.
- BENVENISTE, E.**  
1968 "Estructura" en lingüística, en "Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre", Paidós, Bs. As.
- BERLIN, E. P.**  
1977 *Primera expedición etnobotánica al Alto Marañón*, en "Amazonia Peruana" Vol. I, Nº 2, julio.
- BRAVO, J.**  
1971 *Dinámica y estructura del poder. Reflexiones preliminares*, en "Perú: hoy", Siglo XXI, México.
- COPANS, J.**  
1974 *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspero, Paris.
- COQUET, J. -C.**  
1972 *Sémiotique littéraire*, Mame, Paris.
- COTLER, J.**  
1969 *La mecánica de la dominación interna y el cambio social en el Perú*, en "Perú Problema I", I.E.P., Lima.
- COURTES, J.**  
1973 *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Mame, Paris.  
1976 *Introduction à la Sémiotique Narrative et Discursive*, Hachette, Paris.
- ESCOBAR, A.**  
1972 *Lingüística y política*, en "El reto del multilingüismo en el Perú", I.E.P., Lima.  
1972a *Lenguaje y discriminación social en América Latina*, Milla Batres, Lima.  
1977 *El multilingüismo y el Perú*, en "Copé" Vol. VIII, Nº 19, Lima.
- ESCRIBENS, A.**  
1972 *Lingüística aplicada ¿para qué?*, en "El reto del multilingüismo en el Perú", I.E.P., Lima.

FUENZALIDA, F.

- 1971 **Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural**, en "Perú: hoy", Siglo XXI, México.

GOMEZ, L. y PERONARD, M.

- 1971 **Ensayo de aproximaciones teórico-metodológicas para investigaciones interdisciplinarias en Ciencias Humanas**, en "Actas del 1er. Seminario de Investigación y Enseñanza de la Lingüística", Instituto Central de Lenguas, Universidad de Concepción, Chile.

GREIMAS, A. J.

- 1966 **Sémantique Structurale**, Larousse, Paris.
- 1970 **Du Sens**, Seuil, Paris.
- 1972 **Pour une théorie du discours poétique**, en "Essais de Sémiotique Poétique", Larousse, Paris.
- 1973a **Les actants, les acteurs et les figures**, en "Sémiotique narrative et textuelle", Larousse, Paris.
- 1973b **Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur**, en "Langages" Nº 31, Paris, setiembre.
- 1974a **Cendrillon va au bal: remarques sur les rôles et les figures dans la littérature (y J. Courtés) orale française**, policopias, G.R.S.L., Paris.
- 1974b **Entretien**, en "Le Monde", Paris, 7 de junio de
- 1974c **L'énonciation**, en "Significação" Nº 1, Brasil, agosto.
- 1974d **Le contrat de véridiction**, policopias, Montréal, octubre.
- 1974e **Dialogue with Parret H.**, en "Discussing Language", Mouton, La Haya.
- 1974f **Sémiotique**, policopias, Paris.
- 1975 **Des accidents dans les sciences dites humaines**, en "Versus-Quaderni di studi semiotici", Nº 12, Milán, diciembre.
- 1976a **Essai sur la vie sentimentale des hippopotames**, en "Grammars and Descriptions", (y F. Nef) Berlin.
- 1976b **Sémiotique et Sciences Sociales**, Seuil, Paris.
- 1976c **Maupassant — La sémiotique du texte**, Seuil, Paris.
- 1976d **Pour une théorie des modalités**, en "Langages" Nº 43, Paris, setiembre.
- 1976e **La dimension cognitive des discours narratifs**, en "New Literary History", (y J. Courtés) ginia, EE.UU.

HENDRICKS, W.

- 1976 **Semiología del discurso literario**, Cátedra, Madrid.

HENRY, P. y MOSCOVICI, P.

- 1968 **Problèmes de l'analyse de contenu**, en "Langages" Nº 11, setiembre.



- HJELMSLEV, L.  
1968 *Prolegomenes à une théorie du langage*, Minuit, Paris.
- HOLT, J.  
1967 *Contribution à l'analyse fonctionnelle du contenu linguistique*, en "Langages" N° 6, Paris, junio.
- JAKOBSON, R.  
1973 *Essais de linguistique générale II*, Minuit, Paris.
- KATZ, J. -J. y FODOR, J. -A.  
1964 *The structure of a semantic theory*, en "The structure of Language". Prentice-Hall, Inc., New Jersey, EE.UU.
- LENIN, V.I.  
1966 *Materialisme et empiriocritisme*, Ed. Sociales, Paris.
- LEVI-STRAUSS, C.  
1958 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.  
1962 *Le totémisme aujourd'hui*, P.U.F., Paris.  
1964 *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.  
1971 *L'homme nu*, Plon, Paris.  
1973 *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris.
- MALDAVSKY, D.  
1974 *Teoría literaria general*, Paidós, Bs. As.
- MARCELLESI, J. -B. y GARDIN, B.  
1974 *Introduction à la sociolinguistique*, Larousse, Paris.
- MARX, K. y ENGELS, F.  
1974 *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- MOUNIN, G.  
1963 *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, Paris.
- PECHEUX, M. y FUCHS, C.  
1975 *Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours*, en "Langages" N° 37, Paris, marzo.
- POTTIER, B.  
1974 *Linguistique générale*, Klincksieck, Paris.
- RASTIER, F.  
1971 *Para una tipología de los relatos*, en "El proceso ideológico", Tiempo Contemporáneo, Bs. As.  
1972 *Systématique des isotopies*, en "Essais de sémiotique poétique", Larousse.

- 1972a *Idéologie et théorie des signes*, Mouton, La Haya.
- 1973 *Essais de sémiotique discursive*, Mame, Paris.
- SCHMIDT, S.  
1977 *Teoría del Texto*, Cátedra, Madrid.
- SORENSEN, H. -CH.  
1967 *Fondements épistémologiques de la glossématique*, en "Langages" N° 6, junio.
- STEPANOV, Y.  
1974 *Qu'est-ce que la sémiotique?*, en "Recherches Internationales à la lumière du marxisme", Nos. 81-4, Paris.
- SUMPF, J.  
1969 *Le problème des typologies*, en "Langages" N° 13, marzo.
- URIARTE, L. -M.  
1976 *Poblaciones Nativas de la Amazonía Peruana*, en "Amazonía Peruana", Vol. I, N° 1, diciembre.
- VAN OVERBEKE, M.  
1972 *Introduction au problème du bilinguisme*, Nathan, Paris.
- VARESE, S.  
1973 *La sal de los cerros*, Retablo de Papel (INIDE), Lima.
- VARIOS  
1969 *Estructuralismo y Filosofía*, Nueva Visión, Bs. As.
- WACHTEL, N.  
1971 *La visión des vaincus (Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole)*, Gallimard, Paris.
- WEINRICH, U.  
1968 *Unilinguisme et Multilinguisme*, en "Le Langage", Gallimard, Paris.

## 'NUNKUI' Y LA INSTAURACION DEL ORDEN SOCIAL CIVILIZADO

Enrique Ballón Aguirre.

Manuel García-Rendueles Fernández

*Le mythe de Nunkui, appartenant au groupe ethnique des "aguarunas" (jivaros) du nord du Pérou, est décrit suivant la double visée sémio-linguistique et anthropologique. Dans ce cas, la collaboration interdisciplinaire est fondamentale; mais il faut respecter le champ d'étude de chaque discipline. Ici, les auteurs mettent-en-oeuvre des travaux indépendants —mais complémentaires— dans le but de rendre un exposé aussi complet que possible, sur la narrativité et les implications ethnologiques du mythe.*

*The Nunkui myth, pertaining to the aguaruna ethnic group (Jíbaros) of Perú, is described from two aspects: semiolinguistic and anthropological. In our case, interdisciplinary collaboration is fundamental; but it is vitally necessary to respect the achievements of each. Here the authors realise independents though complementary, tasks, so as to take in as wide an horizon as possible on what is narrated and the ethnic implications of the myth.*

*Der vorliegende Mythos Nunkui, den wir den Aguaruna-Indianern (Jíbaros) Perus zuschreiben, wurde von zwei Gesichtspunkten aus beschrieben: dem semiolinguistischen und dem volkerkundlichen. Grund legend ist hier die interdisziplinäre Zusammenarbeit; jedoch wurden die Erkenntnisse der einzelnen Wissenschaftsbereiche respektiert. Die Verfasser führen die Untersuchungen unabhängig durch, sie ergänzen sich jedoch. Ziel der Arbeit ist die Erzählweise und die ethnischen Implikationen des Mythos in seiner ganzen Spielbreite zu erfassen.*

## CONTENIDO

1. Tipología del relato
  - 1.1 La función del héroe
  - 1.2 El contrato
  - 1.3 La prueba
  - 1.4 La temporalidad
  - 1.5 La espacialidad
2. Actores y actantes en el relato
3. Funciones de prestación: el ayudante modal
  - 3.1 Estado de indigencia primordial
  - 3.2 'Cocina' y 'Maceración'
  - 3.3 El mundo de 'Núnkui': diosas del subsuelo
  - 3.4 'Núnkui-madre'
  - 3.5 Entrega de la 'Hija' de 'Núnkui': las interdicciones y el compromiso.
  - 3.6 'Núnkui-hija I'
  - 3.7 Instauración del mundo divinizado
  - 3.8 Violación parcial de la interdicción
  - 3.9 Retorno al estado salvataje
  - 3.10 La transgresión del paradigma
  - 3.11 'Iwanch'
  - 3.12 Instauración de un mundo degradado
  - 3.13 'Iki'
  - 3.14 Violación de la interdicción
  - 3.15 Proceso de instauración del orden civilizado
  - 3.16 El mundo civilizado
  - 3.17 'Trabajo'
  - 3.18 Estatuto narrativo de los valores del contenido
  - 3.19 Lectura semiótica del relato
  - 3.20 Resumen
4. Proyección etno-sociológica del Mito de Núnkui

Bibliografía.

## 1. Tipología del relato

El relato de 'Núnkui' ha sido tipologizado antropológicamente como un "relato de origen"<sup>1</sup>. Si bien podemos adoptar este criterio en razón del carácter teológico de su contenido (= origen de las especies cultivables), no obstante es conveniente precisar la tipología genérica que se le asigna, dentro de un marco más adecuado de definición: los relatos cuyo tema es la instauración del orden social modalizado por un *saber* sobre el *hacer civilizado* (trabajo), *saber* perteneciente a la competencia genérica o discurso doxológico de una comunidad humana determinada, esto es, los contenidos valorizados por la civilización aguaruna.

### 1.1 La función del héroe

A partir de la situación inicial esbozada en la *Sec. I*, el relato de *Núnkui* presenta similitudes notables con los relatos "maravillosos" según V. Propp<sup>2</sup>:

a) afirmación de un orden social manifiesto por dos clases, tipificadas en razón de la edad y el reconocimiento de la autoridad de los mayores:

— *Sec. Ia*: "los viejos"

— *Sec. Ib*: "el viejo"; "mis hijos", "sus hijos"

b) ruptura del orden instituido por la intervención del 'Núnkui' en la "sociedad humana (histórica)", debido a la desobediencia de los menores —no del héroe mismo— y por "la aparición consecutiva de una desgracia, de una alienación de la sociedad"<sup>3</sup>:

— *Sec. VIa*: —¡Llama al *Iwanch!*

Cuando así le dijeron,

—¿Por qué voy a llamar al *Iwanch*? No se le debe llamar. El *Iwanch* no se marcha pronto; no regresa pronto. Tampoco los viejos, cuando lo llaman, le hacen regresar pronto. Al *Iwanch* no se le debe llamar, dicen.

Cuando dijo así,

—¡Estás mintiendo! ¡Llámale rápido! ¡Llámale rápido! Diciendo así, le molestaban.

—¡Chiiii! —dijo, y llamó al *Iwanch*, dicen".

1) Cf. Jordana, J. L., 1974: 32; Berlín, B., 1978.

2) Cf. 1971.

3) Greimas, A. J., 1970: 233.

*Observación:* la inclusión de enunciados textuales ejemplificadores, no tiene por objeto, en el análisis de la manifestación del contenido, encontrar *verificación* alguna en la manifestación lingüística del texto. Son simples *ilustraciones* autónomas respecto de la organización superficial y profunda.

c) el rol del héroe después de restituido el estado inicial (= ausencia de orden e indignancia), "se encarga de la misión de suprimir la alienación y restablecer el orden social perturbado"<sup>4</sup>:

— *Sec. XIIIb:* "(Después que le dijo eso) en *sueños*, (despertándose) encendiendo el fuego, se fue a ver (si era cierto). Cuando llegó, encontró amontonado (todo lo que le había dicho *Núnkui*). Recogiéndolos, los sembró. Después de sembrar, tumbada en la cama miraba cómo crecían (las plantas).

De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre. Pero tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las *chacras* (suficientes para vivir)".

Pero pese a estas analogías, nuestro relato presenta frente a los relatos "maravillosos" una diferencia a destacar por lo menos: la heroína 'Mujer I' —cuya actancia es la del /sujeto/ ( $S_1$ )— desempeña un rol doble, a) al instaurar el orden social "civilizado" transformando en su primera *prueba* (misión = viaje) el orden social precedente, "salvaje", con la colaboración del /ayudante modal mítico/ por excelencia: 'Núnkui-madre' ( $AMM_1$ ); y b) reinstaurar nuevamente el orden social "civilizado" transformando con otra prueba (misión = sueño) el orden social ya "civilizado" pero perturbado por la acción de los 'Hijos' y su actancia respectiva de /anti-sujetos/, esta vez no sólo con la ayuda del  $AMM_1$  sino, fundamentalmente, con la del 'Trabajo' y su respectiva actancia /ayudante modal práctico/ ( $AMP_2$ ).

En comparación con los relatos tipologizados como del "Héroe sin miedo", aquí el  $S_1$  no busca restaurar el orden social primigenio, sino que trata de encontrar un orden del mundo diferente. Distinguiéndose de esos relatos, el nuestro presenta un cambio completo del orden "salvaje" (= desorden) al orden "civilizado" y del orden "mítico" al orden "práctico".

## 1.2 El contrato

Otra pauta definitoria radica en la *proliferación contractual*. Efectivamente, en nuestro relato tenemos los siguientes contratos:

a) El 'Marido' en un caso y la 'Mujer II' en el otro, son actores que desempeñan conjuntamente el rol de /sujetos/ ( $S_2$ ) y envía a la heroína en búsqueda de 'Washik' y 'Tsuntsu'. Así aparecen establecidos los roles del mensaje entre 'Marido' + 'Mujer II' = /destinadores prácticos/ ( $DrP$ ) y 'Mujer I' = /destinatario práctico/ ( $DoP$ ).

4) Greimas, A. J., *Ibid.*

*Observación:* los 'Hijos' también desempeñan la actancia de /destinatarios prácticos/ en la *Sec. I*, pero únicamente como sujetos pasivos y no activos.

Sin embargo el objeto motivo del "contrato" al actorizarse en 'Washik' y 'Tsuntsu' es el /objeto práctico negativo/ (OPN), es decir, un valor que circula sólo en el verosímil práctico dentro de la categoría del *hambre*. La heroína parte a la aventura de *motu proprio*: no es enviada en búsqueda de los /objetos prácticos positivos/ (OPP), pero por el "contrato" que establece con 'Núnkui-madre', adquiere el compromiso de retornar a su lugar de procedencia. En este sentido, la heroína participa manifiestamente del eje *destinador/destinatario* con referencia al OPN, cosa que no ocurre en relación a los OPP que se manifiestan (reifican) en la *Sec. XII*.

- b) Un segundo contrato se establece entre 'Núnkui-madre' /destinador mítico positivo/ (DrMP<sub>1</sub>) quien destina a 'Núnkui-hija I' —actor que cumple su primer rol actancial /objeto mítico positivo/ (OMP)—, a 'Mujer I' quien a su vez adquiere el rol de /destinatario mítico positivo/ (DoMP<sub>1</sub>). Es una *donación condicionada*.
- c) El tercer contrato ocurre entre "Núnkui-hija I" —en su segunda actancia /destinador mítico positivo/ (DrMP<sub>2</sub>)—, y 'Mujer I' en su rol de DoMP ya visto. Aquí el objeto es obra del *conjuro positivo* (= mítico) y su funcionalidad es *práctica-positiva* (= bienes): se trata de /objetos mítico-prácticos positivos/ (OMPP) que se hacen extensivos a 'Marido', 'Mujer II' e 'Hijos' los cuales en conjunto conforman la actancia /destinatarios míticos positivos/ (DoMP<sub>2</sub>).
- d) La introducción del actor 'Iki' define el cuarto contrato por el cual 'Iki' es el /objeto mítico negativo/ (OMN) destinado por 'Núnkui-hija I' —en su tercer rol actancial /destinador mítico negativo/ (DrMN<sub>1</sub>)—, a 'Mujer I' quien asume la actancia /destinatario mítico negativo/ (DoMN). Podemos constatar que el recorrido narrativo del OMP domina la primera parte del relato hasta la *Sec. VII*, mientras que el OMN domina la segunda parte hasta la *Sec. X*. La *confrontación* OMP/OMN se actualiza en la *Sec. VIII* —que es el eje principal de la narración—, pero no se trata de una confrontación *polémica* sino *transicional* manifestada por la sucesión "niña"- "niño" (niña) de las dos actancias contrarias. Tal es el cumplimiento de la relación contractual adquirida en el segundo contrato. Ahora bien, si destacamos los valores positivos de uno y los valores negativos del otro, el cumplimiento del contrato indicado transfiere uno por el otro a través de la *configuración discursiva don / contra-don*: "la circulación de los objetos presupone la colocación previa de los sujetos que los manipulan, una estructura de comunicación en el interior de la cual los objetos circulan de manera semejante a los mensajes"<sup>5</sup>.
- e) 'Iki' asume la actancia de /destinador mítico negativo/ (DrMN<sub>2</sub>) de /objetos mítico-prácticos negativos/ (OMPN) por medio del *conjuro negativo* (= mítico), siendo la función de estos OMPN una función

5) Greimas, A. J., 1976 f: 12.

*práctica-negativa* (= desechos). 'Mujer I' prosigue desempeñando la actancia DoMN.

- f) 'Núnkui-madre' como DrMP<sub>1</sub> (*hacer persuasivo*) destina los OPP *virtualizados* (= OMP), es decir, no-reales, siempre a 'Mujer I' en sueños. Ella efectiviza la actancia DoMP<sub>1</sub> (*hacer interpretativo*). Se trata también de una *donación condicionada*..
- g) Finalmente, 'Mujer I' se define actancialmente como /destinador práctico positivo/ (DrPP) de los objetos ahora reificados (= reales), OPP logrados. Al asumir también allí 'Mujer I' el rol de /destinatario práctico positivo/ (DoPP), su enunciado es un *enunciado construido reflexivo*.

Debe tenerse en cuenta que los OPP se actorizan en las 'Plantas comestibles', esto es, en valores que circulan dentro del verosímil práctico del relato y la categoría de la *satisfacción* (no-hambre); e igualmente, que en este último contrato 'Mujer I' se inviste de la alegoría 'Humanidad':

—Sec. XI: "De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre".

Resumiendo, desde la perspectiva del *mensaje* tenemos los siguientes "contratos":

1	:	DrP	————>	OPN	————>	DoP
2	:	DrMP <sub>1</sub>	————>	OMP	————>	DoMP <sub>1</sub>
3	:	DrMP <sub>2</sub>	————>	OMPP	————>	DoMP <sub>1</sub> (DoMP <sub>2</sub> )
4	:	DrMN <sub>1</sub>	————>	OMN	————>	DoMN
5	:	DrMN <sub>2</sub>	————>	OMPN	————>	DoMN
6	:	DrMP <sub>1</sub>	————>	OMP	————>	DoMP <sub>1</sub>
7	:	DrPP	————>	OPP	————>	DoPP(DoMP <sub>2</sub> )

Si ponemos de relieve la distinción entre los relatos de *restauración del orden social*<sup>6</sup>, nuestro relato de *instauración del orden social civilizado* se establece sobre tres ejes semánticos fundamentales:

- a) En la *Sec. II* el destinador original incorpora a la heroína el rol de destinatario, pero el objeto que le destina es negativo: allí no hay otra recompensa (sanción del contrato) que la simple *supervivencia* dentro del *hambre* (estado salvaje).
- b) Se ha dicho que las donaciones de los enunciados *construidos 2 y 6* son *donaciones condicionadas* y virtuales que se realizan en los enunciados *3 y 7* respectivamente. La particularidad de esas donaciones señala un nuevo rasgo semántico en la estructura del relato.
- c) En la *Sec. XII* recién se introduce el objeto positivo dentro del régimen de verosimilitud práctica, uniéndose de este modo los cabos del relato en un mismo verosímil (enunciados *construidos 1-7*). Esto funda el

6) Cf. Greimas, A. J., 1970: 234.



carácter identificador de los enunciados contruidos reflexivos sincréticos, por los cuales el destinatador es el mismo destinatario: el primero es recursivo en el orden societal "salvaje" mientras que el segundo lo es en el orden societal "civilizado". La búsqueda o *actividad programada* es la del *saber-hacer*, pero bajo el imperio de la condición humana sea en su contingencia "natural" o "cultural": se trata del *contrato social* que define, en última instancia, el estado *civilizado*.

### 1.3 La prueba

Nuestra heroína 'Mujer I' cumple "una serie de performances (desempeños) que, graduadas de cierta manera, deben culminar en la victoria que sigue a la apropiación del objeto de alienación"<sup>7</sup>. A este respecto, la *prueba* de instauración del orden social civilizado se identifica con aquellos relatos cuyo tenor es la instauración de un *nuevo* orden dentro del mismo plano de verosimilitud: "el deseo constituye en efecto, en el plano del comportamiento exterior, la razón de ser de combatividad del héroe y de su voluntad de vencer"<sup>8</sup>.

*Observación:* Los actores que asumen la actancia de la /ayudantía/ pertenecen como útiles o instrumentos al medio ambiente de la sociedad "humana" (Cf. 1.4) y ejercen su actancialidad sea en el cumplimiento de las pruebas inherentes a la heroína ('cerco', 'ollitas', 'machete', 'hacha', etc.), facilitando la labor cotidiana de los 'Hombres' en estado "salvaje" ('kanán', 'balsa', etc.) o ayudando a 'Núnkui-hija I' ('guayaquil', 'horcón', etc.).

Puede destacarse otro matiz diferencial: la victoria de la heroína es el resultado final *mediocre* suma de dos resultados de pruebas previas contradictorias, el primero de *éxito* (compatibilidad),

1a. *prueba:* viaje de la heroína.

Resultado: DrMP<sub>1</sub> ———> OMP ———> DoMP<sub>1</sub>

el segundo de *fracaso* (incompatibilidad),

2a. *prueba:* apertura (macheteo, huequeo) del guayaquil.

Resultado: DrMN<sub>1</sub> ———> OMN' ———> DoMN

y el resultado final de *éxito limitado* por el cual, si bien se obtienen los objetos del deseo, esto se logra con *sufrimiento* (ni compatible, ni incompatible),

3a. *prueba:* actividad laboriosa (prueba principal).

Resultado: DrPP ———> OPP ———> DoPP (DoMP<sub>2</sub>)

—Sec. XIb: "La mujer, sembrando, sembrando, sufriendo, sufriendo, enflaqueciendo, enflaqueciendo que tenga (suficientes chacras para vivir). Que así sea".

7) Greimas, A. J., 1970: 235.

8) Greimas, A. J., *Ibid.*

—*Sec. XIIb*: “De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre. Pero tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las chacras (suficientes para vivir)”.

En términos conclusivos, diremos que el rasgo de *éxito limitado* (obtención de bienes con sufrimiento) como resultado final de las sucesivas *etapas-pruebas* ejecutadas por la heroína, marca la tipología de los relatos definidos por la instauración del orden civilizado.

*Observación*: en la variante del relato consignada por J. -M. Guallart publicada en la misma revista y en la variante publicada en la obra de J. -L. Jordana, se conservan las *Secs. XI* y *XII*, secuencias epilogales que confirman canónicamente la organización profunda del relato.

#### 1.4 La temporalidad

En el plano temporal del relato, la *Sec. I* contiene una notación figurativa de designación alusiva al tiempo, “antiguamente”, que señala la indeterminación temporal, la acronía propia de la datación a-histórica, es decir, el *tiempo eónico*. A ello se añaden otras dos notaciones figurativas a relieves en el enunciado que alude a su propia enunciación, “dicen”, y el embrague de la tercera persona<sup>9</sup> “el (los) viejo(s)”.

La secuencia inicial cuenta también con dos categorías, la primera de orden intemporal e impersonal y la segunda propiamente denominativa, que opera como determinante de la situación en que transcurre esa intemporalidad e impersonalidad dentro del verosímil práctico: el “hambre”.

Las operaciones categoriales surgen sólo en comparación a la *Sec. XII*. Así, la categoría temporal

/antiguamente/ vs /actualmente/

que en el transcurso del relato se descompone en

/antiguamente/ vs /durante/ vs /actualmente/

y la categoría denominativa

/hambre/ vs /satisfacción/

que se descompone en

/hambre/ vs /aventura/ vs /satisfacción/

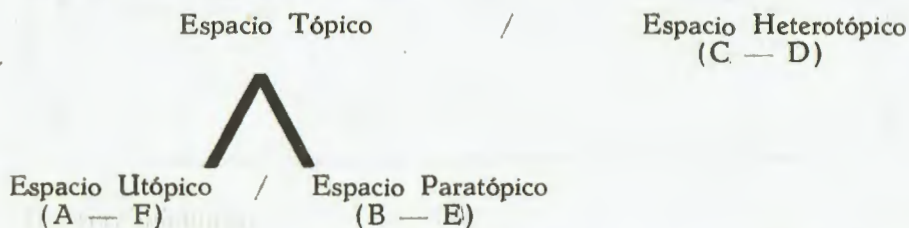
hace que los eventos se inscriban en el *tempo* narrativo compuesto por los términos /durante/ y /aventura/. La denominación semántica axiológizada por los valores que comporta el intertexto, conjuga esos términos seleccionados de cada categoría.

<sup>9</sup> Esta tercera persona, distinta de la no-persona propia del discurso científico.

## 1.5 La espacialidad

Observando el criterio de utilización del espacio o criterio proxémico, la disjunción espacial es la característica de la topología en el relato de "Núnkui". Aquí son dos las isotopías nítidamente diferenciadas: el lugar donde se halla establecida la sociedad "humana", "histórica", cuyo verosímil es el *verosímil práctico* y su sistema de valores *inmanente*. Se opone al lugar de la sociedad "escatológica" regida por el *verosímil mítico* (lo mítico omnipresente) y cuya axiología es trascendente.

La primera isotopía señala el espacio en que la heroína 'Mujer I' cumple su actividad acostumbrada (performance) y en que transcurre la vida cotidiana de los hombres en sociedad; tal es el *espacio utópico* del relato, pues es el emplazamiento en que el *hacer* del hombre triunfa sobre la permanencia de su *ser* destinado: el estado salvaje. La segunda isotopía indica la *heterotopía* por referencia a la primera isotopía: es el lugar propiamente mítico o *topus uranus* en que obran los entes ajenos a la sociedad humana, pero que tienen relación con ella por medio del espacio intermediario o *paratópico*, relación causada por las pruebas y desempeños "aventureros" de la 'Mujer I'. He aquí su diagrama:

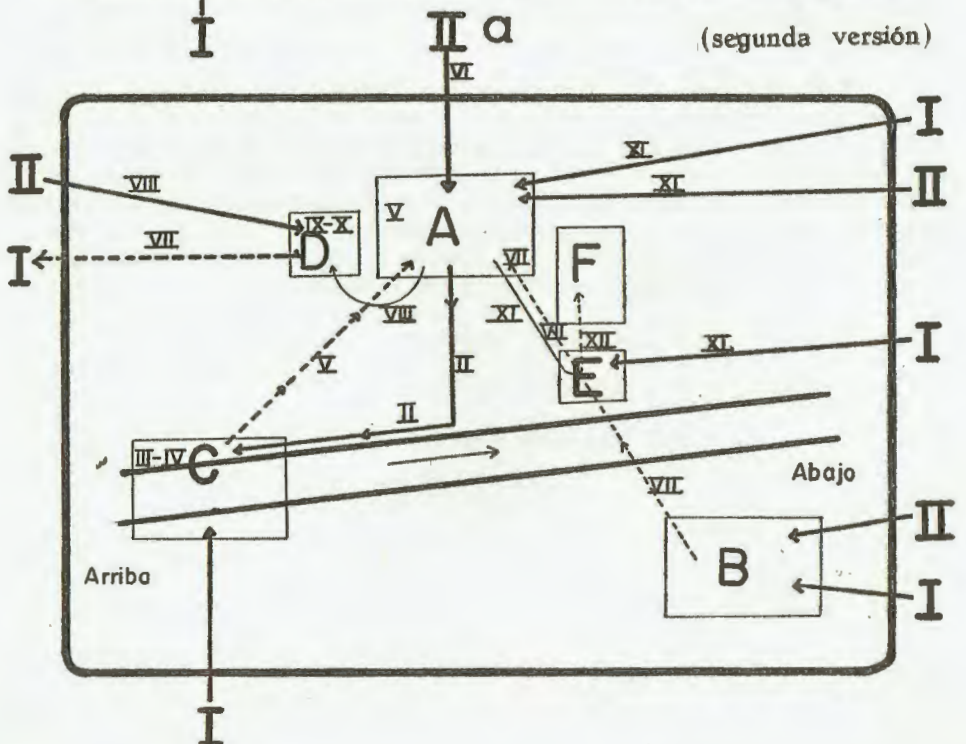
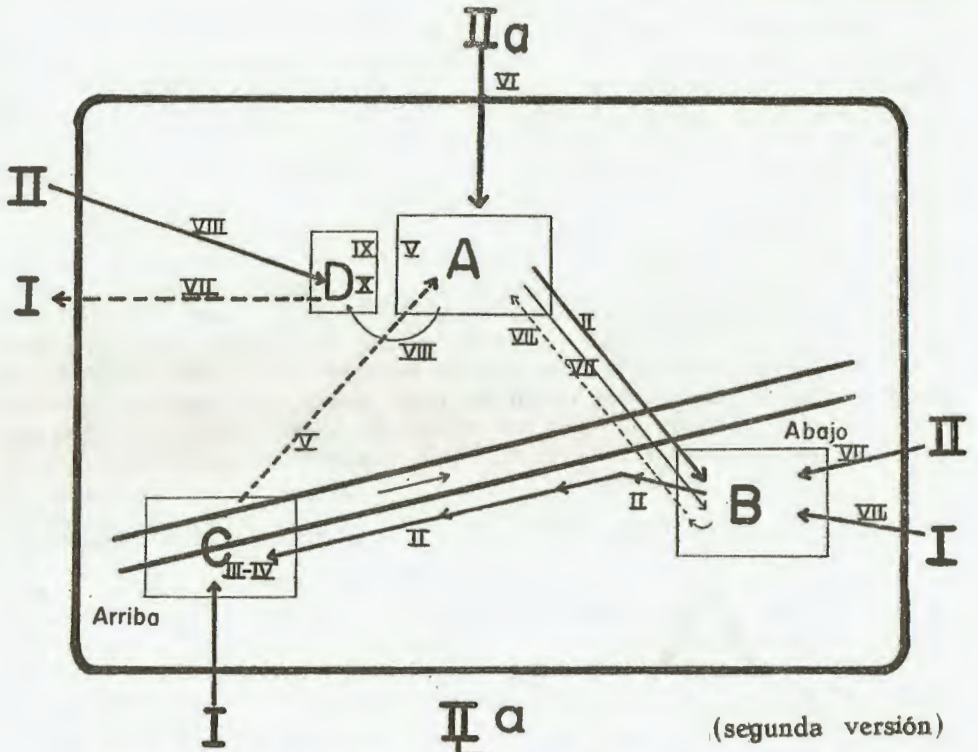


A fin de hacer más patente la descripción de las isotopías indicadas, a continuación presentamos tres esbozos correspondientes a la topología general del relato. Los dos primeros corresponden a cada una de las versiones que forman el corpus y el tercero a la síntesis intertextual. Debemos señalar que fuera de los lugares especificados en la leyenda, los números romanos pequeños corresponden a las secuencias mientras que los números romanos de mayor dimensión simbolizan las incursiones de los actores pertenecientes a la sociedad "escatológica" (a-tópica) en la sociedad "histórica" (tópica):

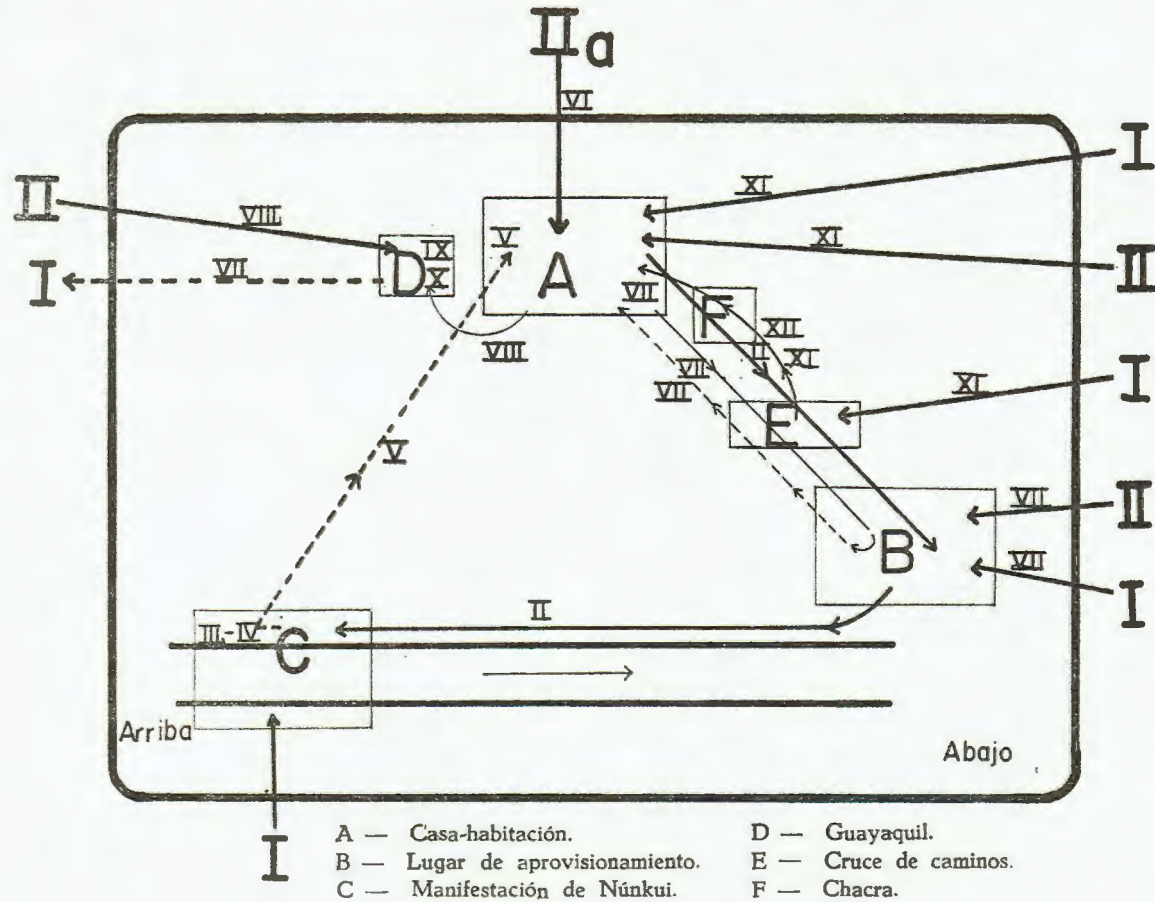
- I : incursión positiva
- II : incursión negativa
- IIa: Incursión negativa permanente.

# TOPOLOGIA DE LO VEROSIMIL

(primera versión)



# TOPOLOGIA DE LO VÉROSIMIL



## 2. Actores y actantes en el relato

Prosiguiendo la descripción del relato de "Núnkui", a continuación se incluye un diagrama de los modos de manifestación de los actores y los actantes, con el propósito de establecer el sincretismo de unos en relación a los otros. A partir de esta distribución podremos luego incidir en la organización superficial y profunda de la narración: (ver cuadro de la pág. 111).

## 3. Funciones de prestación: el ayudante modal

La función actancial determinante de los relatos que, como el presente, se caracterizan por la instauración del orden social civilizado, parece centrarse no en una sola actancia modal —característica común de los "objetos mágicos proveedores de bienes"<sup>10</sup>—, cuya función de *mediación* ocurre entre un destinador mítico y el 'Hombre' u 'Hombres' al cual están destinados los bienes. Aquí esa función actancial ocupa tanto la *mediación* entre el verosímil práctico y el mítico (vrg. 'Núnkui-hija I' positiva 'Iki', negativa), como mediaciones en cada verosímil por separado (vrg. 'Cocina', 'Trabajo').

De esta manera, es prudente recordar que las secuencias inicial y final del relato están situadas en un plano de la 'realidad' mítica diferente al cuerpo del relato mismo y que ese plano se halla regido por el verosímil práctico. Allí la primera adyuvancia modal es desempeñada por los actores 'Cocina' y 'Maceración' = AMP<sub>1</sub>

### 3.1 Estado de indigencia primordial

En la "época primordial" — época histórica para el nativo en el sentido de que los hechos acaecidos en ella están investidos de una fuerte función significativa— la "Humanidad" aparece en un estado de *total indigencia*. Esta situación de indigencia primigenia aparece con frecuencia en la mitología aguaruna y nunca —al menos en el abundante material que conocemos— se da la situación contraria, es decir, una primera etapa de la Humanidad de abundancia y felicidad.

En el mito de *Núnkui* aparece claramente que el hombre sobrevive a duras penas, utilizando un mínimo de los recursos que la selva le ofrece.

Igualmente estaba desprovisto de conocimientos agrícolas. Otros mitos nos hablan de su ignorancia de las

- "estaban con hambre" (1a).
- se alimentan únicamente del fruto del *washik* (2a y 1b) del jugo extraído macerando la corteza del árbol *wawa* (6b). del amargo fruto del *inchinchi* (8b).
- del *yapán* considerado actualmente como no comestible (8b).
- del fruto del árbol *pítu* (9b).
- aparecen únicamente como deficientes recolectores.
- la *chacra* son las zonas de la sel-

10) Cf. Greimas, A. J., 1973b: 14.







técnicas necesarias para la caza, la pesca, la construcción de la casa y la canoa.

Desprovisto también de herramientas y utensilios.

El hombre es representado, en definitiva, como un animal más dentro del sistema ecológico de la selva. Sus alimentos y la técnica para obtenerlos no difería en nada del resto de los animales.

La Naturaleza aún no ha sido superada por sí misma. Naturaleza y Cultura se confunden en una realidad antropomorfa. Algunos mitos comienzan afirmando "antiguamente, las cosas, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos" eran "aents (gente)".

El hombre aparece también desprovisto de toda relación con los Seres Sobrenaturales, sin ningún tipo de explicación de su ser y actividad en el mundo, desconociendo los mitos capaces de dar sentido y razón de existencia al Cosmos, al mundo que lo rodea; ignorante de los ritos religiosos que más tarde le harían capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y hacer posible la obtención de alimentos. A esa situación la llamamos, a falta de otra denominación mejor, "estado de naturaleza pura".

De esta secuencia primera aún podemos sacar alguna conclusión más. En esta época primordial, el hombre asume actividades agrícolas que más tarde serían realizadas exclusivamente por la mujer.

Tradicionalmente, dentro de las tareas agrícolas el hombre únicamente realiza los trabajos de rozo —limpieza de la vegetación arbustiva, lianas y ramas que rodean a los árboles mayores— y de la tala de los árboles para abrir una nueva chacra. La siembra, el cuidado de la chacra, los sucesivos deshierbes, la paulatina recolección según las necesidades diarias de la familia o las derivadas de sus compromisos sociales, las sucesivas siembras parciales para substituir a las plantas cosechadas, la elaboración de los diversos alimentos, cocinándolos o macerándolos, son labores exclusivas de la mujer aguaruna.

va donde abundan algo más los escasos frutos silvestres de los que se alimentan (6a).

—"sólo tenían un *kánan* (3b).

—"el *yápan* que come el sajino, eso comían" (8b).

—"el *pítu* que actualmente come la pava, eso comían" (96).

"Cultivando (árboles de *wáwa*), *¡taal ¡taal* (golpeando sus troncos), rajándolos, jalando, (sacaba en tiras la corteza). Cuando los árboles de *wáwa* estaban tiernos y su corteza estaba *sakiskiju*, a éstos, mace-rándolos (después de sacar su corteza), colocaba las raspaduras en una hoja grande, diciendo:

—(Voy a llevar) esto para que luego mis hijos chupen su jugo. Envolviéndolas, regresaba el que se había ido a cultivar los árboles de *wáwa*. Cuando llegaba, repartía a sus hijos y ellos chupaban.

Al día siguiente, bien de mañana, se iba con su *kanán* (a otro manchal de *wáwa*). Después de deshierbar (al regreso) recogía frutos de *washik*. Los llevaba (a la casa) y cocinándolos, comía, dicen" (5, 6 y 7b).

Es decir, el hombre realiza en esta *Sec. I* actividades que son comunes al hombre y a la mujer —recolección— pero también se apropia de otras que más tarde serían exclusivamente de la mujer —la obtención de alimentos vegetales de la *chacra silvestre*, el cuidado (deshierbe) y la transformación de los alimentos de crudos en cocidos o macerados.

Esta conclusión que obtenemos de la *Sec. I* del mito de *Núnkui*, queda confirmada en otros mitos donde el hombre asume parte del rol de la mujer en el nacimiento y lactancia de los hijos.

“Antiguamente las mujeres no sabían dar a luz a sus hijos. Cuando les llegaba su hora, el hombre las abría y sacaba a su hijo. Era el hombre el que tenía los pechos para alimentar a la criatura”<sup>11</sup>.

De lo dicho hasta ahora concluimos que en esta primera Secuencia hay cinco asociaciones.

TIERRA — HOMBRE — ESCASEZ — PROFANO — NATURALEZA
o
superficie <span style="float: right;">PURA</span>

Aparece así, en la superficie, el hombre, asociado a la escasez, a lo profano y en un estado de “naturaleza pura”.

### 3.2 Cocina y Maceración

Hemos visto en 3 que la adyuvancia modal de esta secuencia se actúa en ‘Cocina’ y ‘Maceración’ (AMP<sub>1</sub>).

La función de *mediación* que tipifica al /ayudante modal práctico/ figurativizado en los actores ‘Cocina’ y ‘Maceración’, no tiene el mismo alcance en cada uno de estos actores. En efecto, la ‘Cocina’ al cumplir su rol de mediación entre lo ‘Crudo’ y lo ‘Cocido’ permite la *transformación* civilizada (intervención técnica del ‘Hombre’ para trastocar lo “natural” en “cultural”) opuesta a la *transformación natural* (‘Crudo’ —> ‘Putrefacto’).

La transformación de civilización a diferencia de la transformación natural, obedece a reglas y prescripciones, es decir, a una *operación programada*<sup>12</sup>:

- Sec. Ib*: “Después de deshierbar, (al regreso), recogía frutos de *washik*. Los llevaba (a la casa) y cocinándolos, comía, dicen”;  
 “El yacán... después de partirlo y de cocinarlo haciendo *painkamu*, a pesar de sentir que era amargo, como no podían aguantar el hambre, lo comían, dicen”.

Por su parte la ‘Maceración’ cumple la función de mediación entre lo “silvestre” y lo “consumible”:

- Sec. Ib*: “Amarrando la *kanán* (en el extremo) de un palo, macerando con ella el árbol de *wáwa* (sin tumbarlo, luego de sacar su corteza), eso comía.

11) Cf. García-Rendueles, M. y Chumap, A., 1977: mito de “La maternidad de la mujer”.  
 12) Cf. Courtés, J., 1973.

Cultivando (árboles de *wáwa*), ¡taa! ¡taa! (golpeando sus troncos), rajándolos, jalando, (sacaba en tiras la corteza). Cuando los árboles de *wáwa* estaban tiernos y su corteza estaba sakiskijú, a éstos, mace-rándolos (después de sacar su corteza), colocaba las raspaduras en una hoja grande, diciendo:

—(Voy a llevar) esto para que luego mis hijos chupen su jugo. Envolviéndolas, regresaba el que se había ido a cultivar los árboles de *wáwa*. Cuando llegaba, repartía a sus hijos y ellos chupaban”.

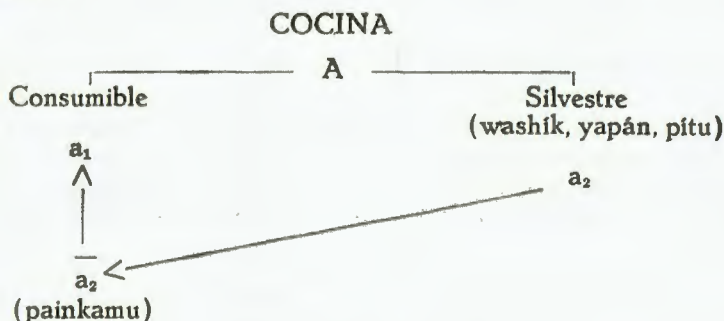
Como se ve tanto en la ‘Cocina’ como en la ‘Maceración’ se da el paso de lo *no-elaborado* a lo *elaborado*: lo ‘Cocido’ y lo ‘Macerado’ son lo *pres-crito* y, desde luego, pertenecen a la cultura (humanidad); lo ‘Crudo’ y lo ‘No-macerado’ es lo *prohibido* y pertenece a la natura (animalidad).

—*Sec. Ib*: “el *yapán* que come el *yunkipak*, ése que actualmente no se come”.

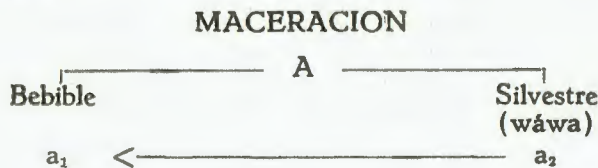
“el *pítu* que actualmente come la *kúyu*”.

Además en esta transformación debe distinguirse los siguientes gra-dos de *elaboración*:

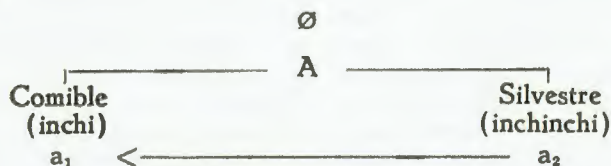
—*más elaborado*:



—*menos elaborado*:



—*sin elaborar*:



A esta última transformación corresponde el enunciado textual siguiente:

—Sec. I: “El fruto del *inchinchi* es muy parecido al del *idáuk*. Aunque es amargo lo comía, dicen”.

Si bien el rol de la ‘Cocina’ es reducir la alteridad de lo silvestre (natural, diferente al hombre) para hacerlo identificable con el hombre (asimilable), su antropomorfización es plena. Nótese que la Sec. I se halla íntegramente comprendida por la categoría *hambre*: la ‘Cocina’ y la ‘Maceración’ operan sobre frutos silvestres y no sobre frutos cultivados. Desde este punto de vista, el AMP<sub>1</sub> al igual que los otros dos ayudantes modales míticos (‘Núnkui-madre’ y ‘Núnkui-hija I’), cumple una función transformadora fuerte en relación a la misma función cumplida por el AMP<sub>2</sub> (‘Trabajo’):

1: AMP<sub>1</sub> + AMM<sub>1</sub> + AMM<sub>2</sub> = Fuerte:  $\underbrace{\text{Plantas silvestres}}_{\text{Natural}} + \left\{ \begin{array}{l} \text{fuego} \\ \text{masticación} \end{array} \right\} \text{ Cultural}$

2: AMP<sub>2</sub> = Débil:  $\underbrace{\text{Plantas}}_{\text{Nat.}} \underbrace{\text{cultivadas}}_{\text{Cult.}} + \left\{ \begin{array}{l} \text{fuego} \\ \text{masticación} \end{array} \right\} \text{ Cultural}$

### 3.3 El mundo de ‘Núnkui’: diosas del subsuelo

La Sec. II nos presenta el mundo del *subsuelo* donde viven las mujeres *Núnkui*. La comunicación entre ambos mundos, el de la superficie-tierra y el del subsuelo, se realiza por medio de la quebrada y en dirección ascendente (río arriba). Las *Núnkui* (nombre genérico) pueden definirse como *diosas del subsuelo*:

Viven en una situación de abundancia de alimentos que, en la narración, la mujer aguaruna intuye cuando sube por la quebrada y ve bajar agua barrosa (señal clara de una exitosa pesca con barbasco) y cáscara de yuca y de maní, desechos que quedan al lavar en la quebrada ambos vegetales.

“Cuando subía por la quebrada (encontré) una cáscara de yuca grande” (11b).

“Cuando regresaba, estando viniendo, vio maní, con su cáscara abierta, caída en el río, que venía flotando, flotando”. (6a).

Las mujeres *Núnkui* tienen control sobre la naturaleza y sus recursos y poder creador haciendo “presentes” todo tipo de alimentos, tanto los de la chacra —propios de la mujer— como derivados de la caza— propios del hombre. Por lo tanto, las *Núnkui* asumen en el subsuelo los roles de la mujer y del hombre. Toda su actividad económica la realiza “llamando” —es decir por medio de conjuros y ritos— y en un contexto sagrado.

En general podemos decir que las *Núnkui* poseen un máximo desarrollo en cuanto al sentido de su propio ser y del mundo que les rodea, tienen

una tecnificación máxima —el rito religioso— el único capaz de cubrir con abundancia las necesidades individuales y sociales, viviendo en un mundo donde lo sagrado y lo profano forman una sola realidad. A falta de otra expresión mejor, a esta situación la llamaremos "estado de cultura pura".

En conclusión, antropológicamente se obtiene otras cinco asociaciones.

SUBSUELO — MUJER — ABUNDANCIA — SAGRADO — CULTURA PURA
--

Aparece así en el subsuelo, la mujer asociada a la abundancia y a lo sagrado y en un estado de "cultura pura".

Si relacionamos estos dos mundos analizados (el de la superficie y el del subsuelo) aparecen los cinco pares de oposiciones siguientes:

TIERRA	HOMBRE	ESCASEZ	PROFANO	NATURALEZA PURA
↑	↑	↑	↑	↑
↓	↓	↓	↓	↓
SUBSUELO	MUJER	ABUNDANCIA	SAGRADO	CULTURA PURA

A este respecto podemos afirmar que los elementos considerados se encuentran en oposición, no porque sean contradictorios o contrarios sino porque el mito los presenta en emplazamientos aislados (antes que 'Mujer I' inicie su aventura fluvial), sin relación entre los que ocupan el primer plano (= verosímil práctico) con aquellos comprendidos en el segundo plano (= verosímil mítico).

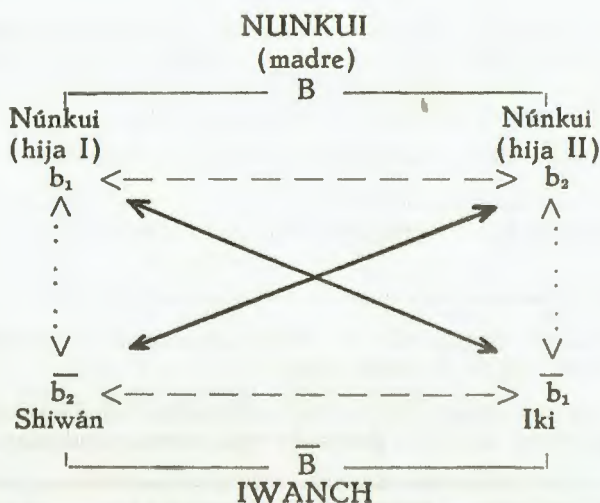
### 3.4 Núnkui-madre

Los valores inmanentes del relato son regidos por los valores trascendentes, pero entre ambos hay una relación metafórica, en otras palabras, la virtud simbólica del mito se hace legible sólo si le precede el legible propio del verosímil práctico que cruza todo el relato.

Ahora bien, teniendo en cuenta esa filiación de legibilidad que obra en el intertexto estudiado, los valores trascendentes encuentran su eje de sistematización en la contradicción *potencia generadora* (B) / *importancia generadora* ( $\bar{B}$ ) simbolizada por la oposición entre el /ayudante modal mítico/ (AMM<sub>1</sub>) y el /anti-ayudante modal mítico/ (AAMM<sub>1</sub>), actorizados en 'Núnkui-madre' / 'Iwanch': (ver cuadro pág. 118).

Observando la oposición contradictoria en el verosímil práctico *aceptación* / *rechazo* por el orden societal "humano", la "aceptación" del *don* (/objeto mítico positivo/) es provocada por la *competencia* de los sujetos<sup>13</sup>

13) Cf. Greimas, A. J., 1973a: 164.



o “querer” de la ‘Mujer I’ (S<sub>1</sub>) y ‘Marido’ y ‘Mujer II’ (S<sub>2</sub>); y el “rechazo” del *contra-don* (/objeto mítico negativo/) es provocado por el “no-querer” de los ‘Hijos’, todo lo que da lugar en el plano del verosímil mítico a la sistematización de las posiciones valorativas vistas.

El desempeño de ‘Núnkui-madre’ como AMM<sub>1</sub> se efectiviza en el acto de dispensar la *capacidad generadora de bienes* (don: ‘Núnkui-hija I’),

—Sec. IIIa: —“Lleva ésta, esta chiquita lleva”;

indicar las *prescripciones* (el *fiat* divino)

—Sec. IVa: —“Hijita, como dices aquí, de la misma manera dí. Ya sabes llamar todo. Sabes llamar al *dúse*; sabes llamar al *tsamáu*; sabes llamar a la *máma*; sabes llamar a toditos los animales. De igual manera, hijita, llama. Ten firme tu corazón. Habla bien. Así decía”;

—Sec. IVb: —“(Núnkui dijo a su hija:)

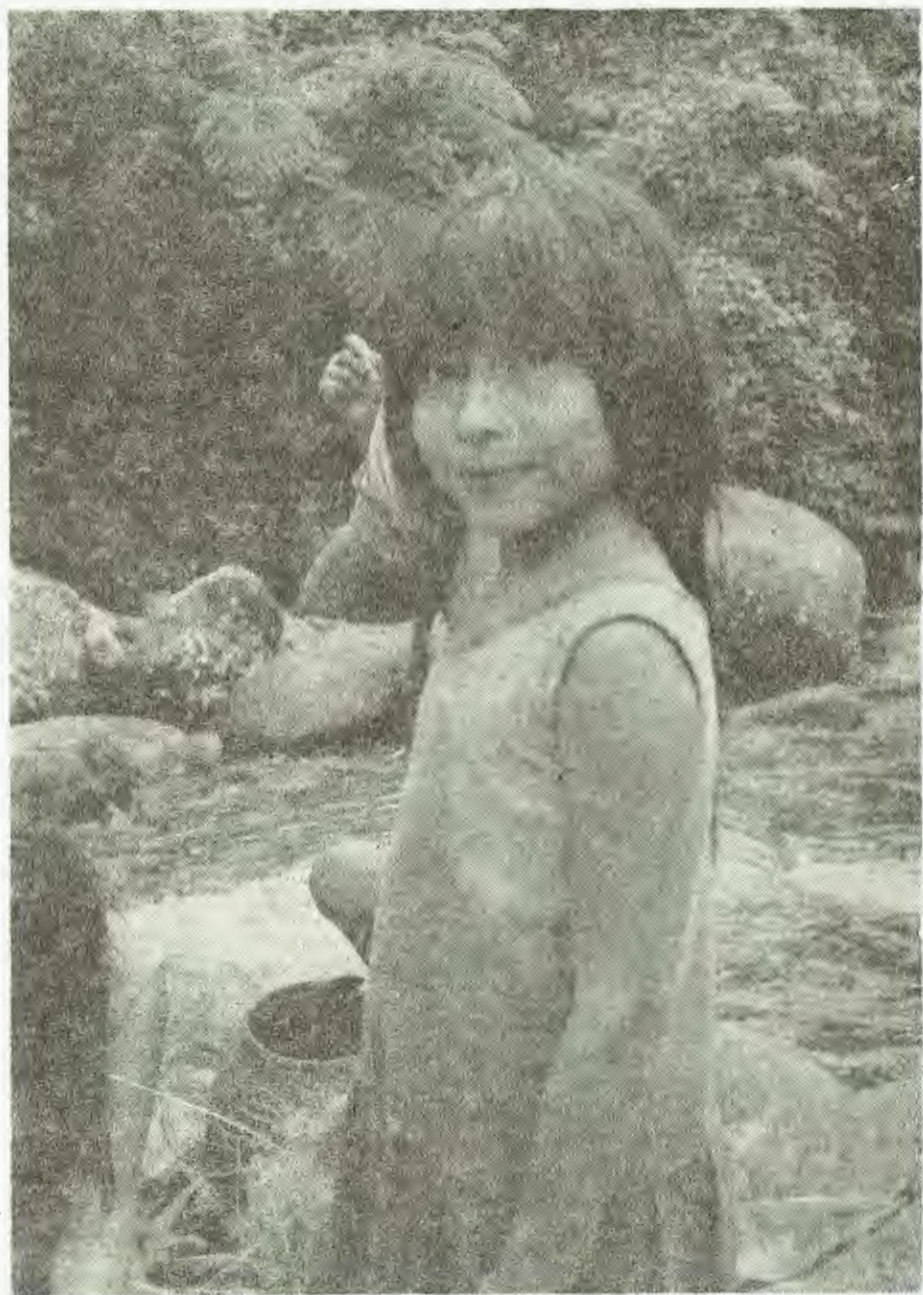
—Así como dices acá, de igual manera dí. Fijate bien.  
(Luego añadió dirigiéndose a la mujer:)

—Mi hija es vergonzosa. Cuando llegues a tu casa haz un cerco con ropas alrededor de su cama; allí la dejas. Haz así.  
(Luego dijo a su hija:)

—Dí como siempre dices acá; así dí”.

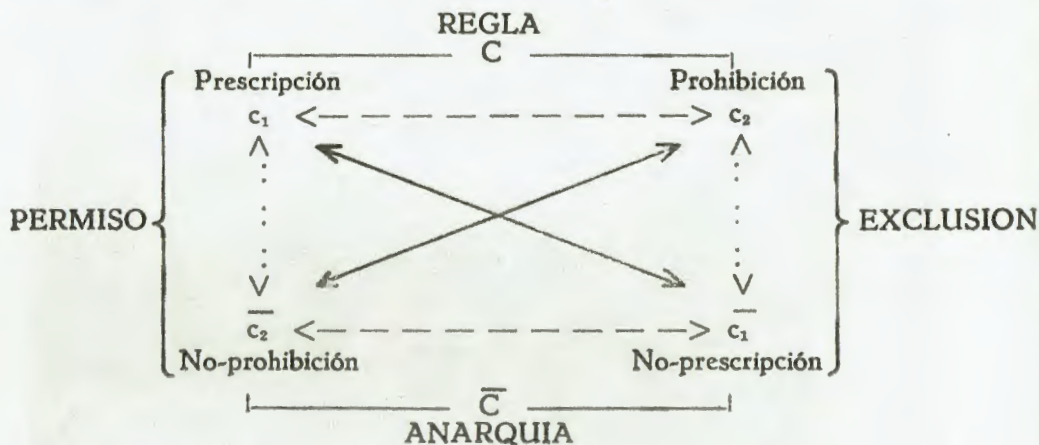
e imponer las *prohibiciones* (la *interdictio* divina),

—Sec. IVa: —“Con la niña actúen así: a la niña no la traten con desprecio; no hagan así. Por tonterías no maltraten a la niña; no hagan así (...). A la niña no traten con desprecio; no hagan así— dijo, dicen”;



Niña Aguaruna

Al considerar el eje *natura / cultura* propio de las restricciones del pensamiento mítico<sup>14</sup>, tenemos el siguiente transvasamiento al modelo constitucional de la significación:



En este modelo, la no-prohibición

—Sec. IVa: —“Si hacen así, van a morir de hambre”,

se opone a su contrario, la no-prescripción

—Sec. IVb: “no quiero tener problemas contigo”,

todo ello atribuido al discurso verbal de ‘Núnkui-madre’. De esta manera ese actor asume la *capacidad de dar normas (hacer legislador)*<sup>15</sup> y por lo tanto regimenter desde el plano trascendente —o mítico propiamente dicho—, el plano inmanente o humano. La antropomorfización de ‘Núnkui-madre’ toma para sí la función *cultural*:

—Cultura = Regla + Permiso

—Natura = Anarquía (ausencia de norma) + Exclusión

Así, el *estado de cultura* —o de “lo discreto” (diferenciado)— corresponde en la Sec. V al orden evenimencial de la *prescripción* y en la Sec. VI al de la *prohibición*; a su vez, el *estado de naturaleza* —o de “lo no-discreto” (indiferenciado)— comprende en la Sec. IX a la *no-prescripción* y en la Sec. VII a la *no-prohibición*.

14) Cf. Courtés, J., 1973; según A. J. Greimas, cultura es la “totalidad de los contenidos valorizados por una comunidad” (1976b: 46). A natura le corresponderán los contenidos significativos que, operando en esa misma comunidad, no son valorizados.

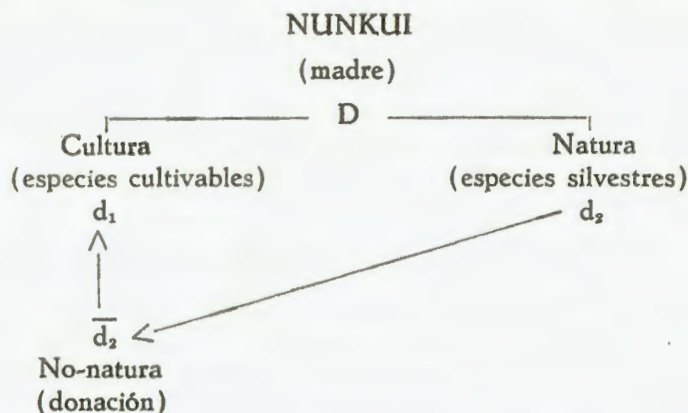
15) En su rol de legislador ‘Núnkui-madre’ instituye el procedimiento de toda producción jurídica, a saber “nombrar correctamente ‘las cosas’ e insertar ‘los eventos’ previsibles en la rejilla modal de las prescripciones y las interdicciones, ya que el decir del legislador es suficiente para dar una existencia jurídica al dicho” (Greimas, A. J., 1976b: 92).



Además debe tenerse presente que la *cultura* es un *sistema de mediación*: la alimentación indiferenciada que aparece en la *Sec. I* y que corresponde a la inmediatez de la *natura*, se convierte por obra del AMM<sub>1</sub> en la alimentación discriminada propia de la *cultura* que se muestra en la *Sec. V*. He ahí el rol operatorio del discurso de 'Núnkui-madre' y su habla performativa absoluta: la *transformación*<sup>16</sup>.

El efecto de sentido regido por esta transformación base, es el paso, en los 'Hombres', del *estado salvaje* al *estado civilizado* (natura —> cultura). 'Núnkui-madre' *interviene* (actancia = AMM<sub>1</sub>) desde su propio verosímil en el verosímil práctico, donando a los 'Hombres' el talismán (= 'Núnkui-hija I') de la iniciación cultural (= introducción de los *bienes* entre los elementos naturales): tal efecto es la transformación "ausencia de posesión" —> "posesión".

Pese al sentido positivo que acabamos de describir, el relato presenta también una transformación negativa, la *involución de los valores*. Siguiendo el modelo constitucional de la significación, la transformación positiva o entrega de los *bienes* (donación) obedece a la organización sintáctica siguiente



*Observación:* las flechas indican la orientación sintáctica.

A partir de esa organización sintáctica, el *estado salvaje* debe ser negado

—*Sec. Va:* "Ella le dio a su maridito (masato); a ése que andaba comiendo inútilmente *washik*, a ese que venía recogiendo *washik*".

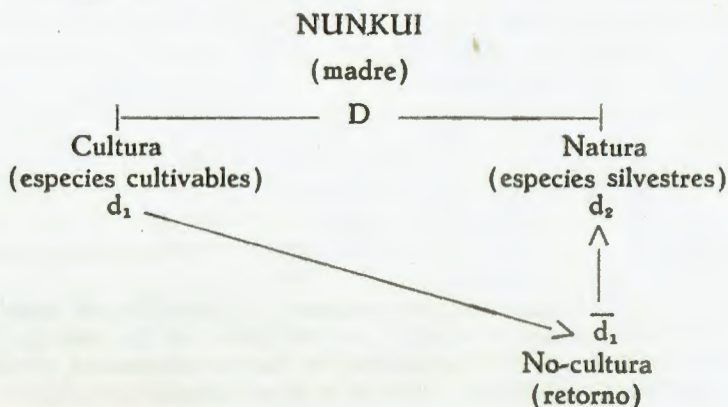
para acceder al *estado civilizado*

—*Sec. Va:* "de un solo trago se lo bebió".

La involución de valores referida se da en el transcurso del relato. Como acabamos de ver, la narración hasta la *Sec. V* contiene un mito de

16) Cf. Lévi-Strauss, C., 1968: 421.

progresión (eufórico), pero a partir de aquí la narración desenvuelve un mito de regresión (disfórico):



Efectivamente, 'Núncui-hija I' (don) *abandona* a los 'Hombres' (desposesión),

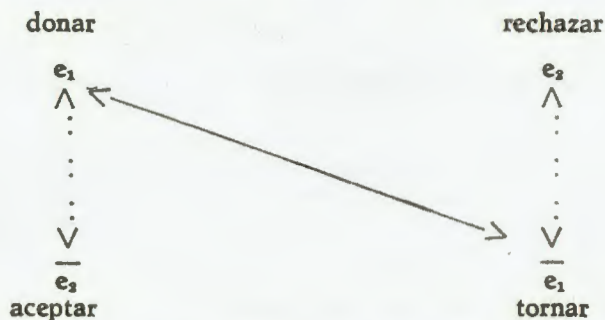
—Sec. VIIa: "Al mirar, (vio) que la niña, pegada a los palos, estaba trepando faltándole poco para la cumbre de la casa",

retornando donde 'Núncui-madre'

—Sec. VIIIb: "Se fue donde su madre al interior de la tierra"<sup>17</sup>.

La incidencia de esta transformación en el verosímil práctico es la involución de los 'Hombres' del *estado civilizado* al *estado salvaje*.

Ambas transformaciones, positiva y negativa, manifiestan en el contenido la oposición de contradicción entre *donar* y *tornar*,

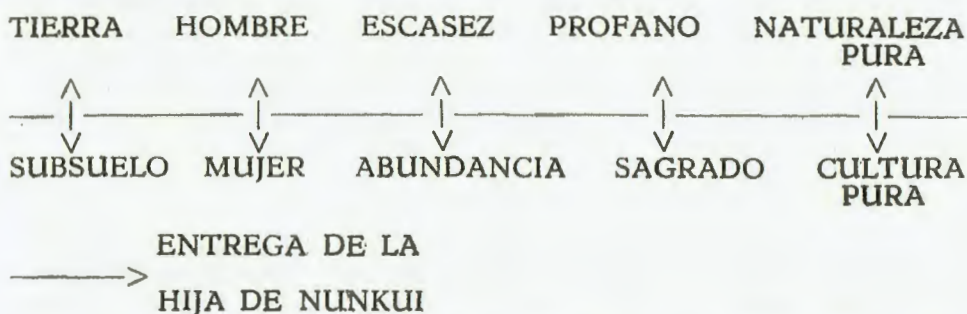


destacándose las implicancias respectivas: *Cultura* = donar <... ..> aceptar / *Natura* = tornar <... ..> rechazar.

17) J. M. Guallart anota que el nombre de 'Núncui', "deriva de *nunca* = tierra" (1958: 88, nota 75).

### 3.5 Entrega de la 'Hija' de 'Núnkui': las interdicciones y el compromiso.

Desde la perspectiva antropológica, las secuencias III y IV constituyen el núcleo central del mito. Existe un deseo explícito por parte de *Núnkui* de resolver estas oposiciones iniciales. *Núnkui* afirma: "estamos pensando ir a poblar (la tierra)" (26b). Pero, lo que es más importante, hace entrega de una de sus hijas —(después de un acto fallido al querer entregar una hija "que ya había tenido relaciones" (22a)— a la mujer aguaruna. Esta entrega de una niña, en la cultura aguaruna no puede entenderse de otra manera sino como *entrega para el matrimonio*. Aparece así el matrimonio (en este caso con seres divinos) como solución a los cinco pares de oposiciones vistos en las Secuencias I y II. Su expresión simbólica aparecerá en la Secuencia V.



El porqué con la entrega de la hija de *Núnkui* se solucionan estos cinco pares de oposiciones lo veremos más adelante.

Hemos visto en el acápite anterior cómo 'Núnkui' asume en su competencia el *hacer* legislador, imponiéndose una *interdicción* y adquiriendo un *compromiso* con los 'Hombres'. Ahora bien, si como se ha visto el matrimonio aparece no sólo como imprescindible para la supervivencia biológica del grupo, sino sobre todo, como la manera de encontrar una explicación unitaria que solucione las oposiciones fundamentales del Arriba y el Abajo, lo Sagrado y lo Profano, la Vida y la Muerte. . . ., es claro que la *hija que se entrega* para el matrimonio es un bien que hay que cuidar y proteger. En el mito la niña pasa a vivir a la casa del futuro esposo (residencia patrilocal). El fracaso de este posible matrimonio, como luego veremos, hizo que se estableciera la norma de residencia matrilocal para después del matrimonio; en este caso la niña queda viviendo en la casa de su madre, quizás para prevenir un nuevo cataclismo en la Humanidad si nuevamente es maltratada la mujer.

El compromiso que la mujer aguaruna adquiere va en el mismo sentido que la interdicción. El cerco alrededor de la cama aún pueden verse en las camas de las jóvenes solteras aguarunas.

"Mi hija es vergonzosa. Cuando llegues a tu casa haz un cerco con ropas alrededor de su cama; allí la dejas. Haz así". (24b).

### 3.6 Núnkui-hija I

El *don* que hace 'Núnkui-madre' en su rol actancial de /destinador mítico positivo/, a 'Mujer I' en su rol de /destinatario mítico positivo/, se figurativiza con el actor 'Núnkui-hija I'. El atributo de la actancia, /objeto mítico positivo/ (OMP), que desempeña este actir, es propio del "objeto mágico"<sup>18</sup>.

'Núnkui-hija I' por su categoría de *talisman* proveedor de bienes a los 'Hombres', desempeña también la función de *mediador* que le confiere la actancia de /destinador mítico positivo/ (DrMP<sub>2</sub>), mediador entre 'Núnkui-madre' y dichos 'Hombres' a los cuales están destinados los bienes. A su vez, por la función de mediación adquiere frente a los DoMP<sub>1</sub>(DoMP<sub>2</sub>) la actancia de /ayudante modal mítico/ (AMM<sub>2</sub>).

Considerando el efecto dispensador de bienes, 'Núnkui-hija I' sólo dispensa bienes *consumibles* (= alimentación abundante) y no bienes *tesaurizables*; en otro plano, dispensa frutos de *cultivo* y no de *recolección*. Tal es la determinación de sus valores: transformar lo "virtual" en lo "real"<sup>19</sup>.

El *medio* en sí para hacer efectiva la entrega de los bienes a los 'Hombres', es la invocación por medio de la palabra o *conjuro*<sup>20</sup>:

—Sec. IVa: "(Núnkui añadió):

—Hijita, como dices aquí, como dices aquí, de la misma manera di. Ya sabes llamar todo. Sabes llamar al duse; sabes llamar al tsamáu; sabes llamar a la máma; sabes llamar a toditos los animales. De igual manera, hijita, llama.

'Ten firme tu corazón. Habla bien. Así decía, dicen.

—Está bien (respondió la niña)".

La entrega del *don-talismán*, a nivel del mensaje, es acompañada por dos figuras discursivas, la *advertencia premonitoria*.

—Sec. IVa: "Por tonterías no maltraten a la niña; no hagan así. Si hacen así, van a morir de hambre";

—"(No la maltrates) pues no quiero tener problemas contigo",

18) Este objeto mágico "una vez puesto a disposición del héroe o del anti-héroe, los ayuda de diferentes maneras y se sustituye a menudo a ellos en la búsqueda de valores... Los objetos mágicos en esta perspectiva, no son otra cosa que formas degradadas y figurativas de las principales esferas de la soberanía divina o en otros términos, atributos esenciales de la competencia humana que instauran, justifican y hacen posible —en el modo del imaginario—, el hacer del hombre" (Greimas, A. J., 1973b: 13). Cf. Propp, V., 1971: 53.

19) Los términos "virtual" y "real" se emplean con referencia a cada verosímil: virtual, "que tiene virtud y eficacia para producir un efecto, pero no lo produce en el presente del verosímil que se trate"; real, "que tiene existencia efectiva en el presente del verosímil respectivo".

20) En el relato que estudiamos se presenta la relación necesaria (mágica) entre el signo y la cosa designada, postulándose que "el nombre es una propiedad de la cosa" (Barthes, R., 1972: 54), y que "las palabras recubren las cosas" al verosímil propio de la redacción histórica (cf. Greimas, A. J., 1976b: 30).

y la *mōraleja*, que con referencia a los relatos tradicionales, toma la forma anafórica:

—Sec. IVb: “Lo que actualmente decimos: ‘Aunque fuese Núnkui no me arrojes ceniza a los ojos’, (lo decimos porque antiguamente sucedió lo que luego veremos)”.

*Observación:* Siempre respecto del *don-talismán* debe notarse que ‘Núnkui-madre’ como DrMP<sub>1</sub> tiene un estatuto particular al efectuar la donación-atribución a los DoMP<sub>1</sub>(DoMP<sub>2</sub>) del OMP: su potencialidad generadora es *inagotable* al poder donar su capacidad a otros sujetos, sin dejar de perderla (la entrega del don no supone, necesariamente, la carencia de lo donado por el donador), “el objeto de valor, estando atribuído al destinatario, queda en conjunción con el destinador”<sup>21</sup>.

Esas dos figuras al enunciar sucesos no acaecidos en el relato, entiban pero no perturban la estructura general de la narración; ésta es la función enunciativa que cumple el *anuncio en el relato*<sup>22</sup>. Cosa similar ocurre con el anuncio de la potencialidad generadora de ‘Núnkui-madre’:

—Sec. IVb: “Yo también estoy pensando en ir a poblar (la tierra)”.

Por lo demás, ‘Núnkui-hija I’ es un actor *sincrético* en relación a ‘Núnkui-madre’, conformando un sólo actor ‘Núnkui’ = madre + hija I + hija II, actor que *representa* en el verosímil mítico la “generación espontá-

21) Greimas, A. J., 1976b: 33.

22) Esta función enunciativa es *anafórica*: “se entiende generalmente por *anáfora* la recurrencia, en una frase del discurso, de ciertos elementos explicitados, recurrencia que permite la aprehensión implícita de los contenidos ya enunciados o anticipa contenidos que sólo serán enunciados más tarde. La ubicación hecha por el sujeto del discurso, de ese dispositivo considerado como una de las formas de la organización discursiva, será llamado *anaforización*” (Greimas, A. J., 1976b: 22, nota 1). Por lo demás, en la segunda versión hay frecuentes intervenciones del informante en su propio discurso sea para explicar un aspecto, retardar (catalizar) o adelantar (elipsis) la prosecución del relato (cf. Secs. II, IV y V). Tales marcas discursivas pertenecen a la competencia específica (localizada) del informante —su habla— y no a la competencia genérica —la lengua—, cosa que se demuestra comparando esta versión con la primera. A. J., Greimas tiene razón al remarcar la relatividad acerca de la ausencia del “código semántico” en la literatura étnica (1976b: 208-210): en realidad dicho código se halla ausente sólo en las transcripciones ajenas al registro directo del relato dado por el informante o en la recomposición que hace el compilador al tratar de dar una versión “legible” del contenido mítico. Pero es observable su comparación con la literatura escrita: “así, la interpretación de la significación profunda del relato —siempre implícita en los textos étnicos, a tal punto que se puede decir, en términos de sicología y no de semiótica, que el narrador ‘ignora’ él mismo aquello que cuenta— puede ser asumido, en el caso de la literatura escrita, por el autor-sujeto de la narración”. En efecto, como lo tenemos señalado, en nuestro caso el narrador no “ignora” el contenido semántico de su narración ya que él mismo se inserta en el relato para tratar de hacerlo plenamente legible a su interlocutor-entrevistador. Respecto a la “significación profunda” ésta es ignorada tanto por el “autor” como por el “informante”. Sin embargo, es perfectamente aceptable el hecho por el cual es “difícil, a primera vista, identificar la estructura del narrador étnico, incluso si se integra allí el contexto situacional, con el sujeto de la narración literaria moderna” (Greimas, A. J., *Ibid.*).

nea" o representado que pertenece de suyo al verosímil práctico. Entre ambos términos, representante y representado, se establece una relación de representación alegórica por la cual 'Núnkui' es una abstracción que, travestida de la figuración humana, se ve dotada del atributo simbólico del /engendrar/ y /generar/ perteneciente a la competencia humana en el verosímil práctico:

—Sec. IIb: "(Encontró) a una mujer grande, a otra también grande, a otra más, a otra más, a otra más. Eran *Núnkui*".

*Observación:* la relación entre las diversas manifestaciones de 'Núnkui' como actante colectivo (cf. 3.3), es tanto *sintagmática* ya que "actores diferentes se sustituyen progresivamente para producir, ejecutando un programa único"<sup>23</sup> la donación del OMPP, como *paradigmática* o "dependiente a) de una partición clasificatoria de una colectividad más vasta y jerárquicamente superior, b) operada sobre la base de criterios-determinaciones que los actores poseen en común (su campo funcional o sus calificaciones específicas)"<sup>24</sup>, esto es, la categoría universal de la *divinidad* (diosas del subsuelo).

### 3.7 Instauración del mundo divinizado

La Sec. V describe las acciones de la mujer al llegar a su casa en cumplimiento del mandato que le había dado *Núnkui*: "Cuando llegaron a la casa, cercando con ropa (una cama), dejó allí (a la niña *Núnkui*)" (28b).

El mundo divinizado se hace realidad, en primer lugar por una abundancia sin límites de alimentos. Y esto sin necesidad de trabajo; únicamente con la fuerza creadora de los conjuros. La "chacra silvestre" se transforma en chacra de producción de los alimentos que actualmente constituyen la base de la alimentación aguaruna. La caza —actualmente privilegio del hombre— entra también en las posibilidades de obtención de alimentos de '*Núnkui*-hija I'.

Los detalles poéticos para expresar esta especie de Paraíso abundan en esta Sección. La comparación con el ambiente de "masateo" (ver Vocabulario Comprensivo) y la presencia del achiote (ver "ipak") son elocuentes.

"Que aparezca masato preparado también con *kénke*, en un *búits*, recién pintado. Fermentando pronto ¡pushuj! que se derrame.

Como lo había dicho, apareció: ¡pushuj! (se derramaba).

Que aparezca ahí fuera (una chacra llena) de yuca; (que los tubérculos sean tan grandes (que hagan levantar la tierra). (Que en la chacra también aparezca) *kénke* y *paámpa* con racimos bien cargados. Que haya tal cantidad de *tsamáu* que la (chacra) aparezca de color rojo". (31-33b).

"Entonces ella a todo llamaba. ¡Qué cosa no podría llamar! Al *báshu*, al *páki*, al *wáshi*, al *shushuí*, al *káshai* los (llamaba); a todos" (58a).

23) Greimas, A. J., 1976b: 97.

24) Greimas, A. J., *Ibid.*

La preocupación de la mujer aguaruna ya no se centra en la obtención de los alimentos necesarios para la supervivencia. La comodidad y el menor esfuerzo aparecen como indicadores del grado de felicidad que el hombre tenía en este mundo divinizado.

“No quiero andar por acá cerca de la casa (para recoger los frutos de la chacra); (no quiero) estar andando, andando (por acá). Di que la chacra aparezca allá, al otro lado de la quebrada. Yendo allá, regresando, bañándome (en la quebrada), viviré contenta” (46b).

Al describir la *Sec. III* (cf. 3.5) se vio que el matrimonio resultante de la entrega de la hija de ‘Núnkui’ aparecía como solución a los cinco pares de oposiciones vistos en las Secuencias I y II. Veamos ahora porqué.

La oposición tierra — subsuelo desaparece al participar ‘Núnkui-hija I’ de ambos mundos. Del subsuelo, en cuanto que es su lugar de origen; de la superficie en el momento en que es entregada a los primeros aguarunas para que viva en la tierra. La Tierra se convierte en el hábitat común de dioses y hombres. El Arriba y el Abajo desaparecen. Es la historia hecha realización plena.

La oposición hombre / mujer se resuelve igualmente con el futuro matrimonio de ‘Núnkui-hija I’ con alguno de los jóvenes aguarunas. El matrimonio aparece como síntesis de dos mundos en el cual la mujer aportaría la fertilidad, la abundancia y lo sagrado.

La oposición escasez / abundancia desaparece igualmente al tener la ‘Humanidad’ acceso —por medio del conjuro y el rito— a todos los recursos naturales y esto sin necesidad del trabajo.

La oposición “naturaleza pura” / “cultura pura” queda también resuelta. La ‘Humanidad’ encuentra su sentido pleno igual que el del mundo que lo rodea. Se sitúa como individuo y como familia extensa. Conoce su origen y el del mundo posterior a la muerte. Por medio del rito religioso será capaz de cubrir abundantemente sus necesidades individuales y sus compromisos sociales. *Natura y Cultura* dejan de ser opuestos para formar un estado ideal que podemos llamar de *naturaleza sublimada*.

El esquema de este mundo divinizado —síntesis de los otros dos (subsuelo y superficie)— e instaurado por medio de la entrega de la hija de ‘Núnkui’, sería:

Tierra — Matrimonio — Abundancia — Sagrado — Naturaleza sublimada Divino
---

### 3.8 Violación parcial de la interdicción

En la *Sec. VI* se da la violación de la interdicción impuesta por ‘Núnkui’. Por datos externos al propio texto y aunque el texto no lo especifique así, los niños que se quedan en la casa con ‘Núnkui-hija I’ son varones. La petición de llamar a los *Shiwán* y a los *Iwanch* (cf. Vocabulario Comprensivo), difícilmente sería hecha por mujeres.

*Núnkui* muestra que su poder es eficaz ante los *shiwán* /enemigos/ pertenecientes a otras familias extensas o a otros grupos indígenas. Pero no ante los *Iwanch* que, en este contexto, podemos definirlos como "la personificación del mal universal". La insistencia de los niños para que *Núnkui* hiciera aparecer a los *Iwanch*, los intentos frustrados de '*Núnkui-hija I*' por desviar la atención, nos hablan de la intuición que el aguaruna tiene de la capacidad del hombre para destruir paraisos.

Pero lo central de esta sección es la violación de la interdicción impuesta por *Núnkui*: "No la maltraten". La violación es parcial porque son niños los agentes de la acción. Dicen los aguarunas que de no haber sido así, ellos hubieran dejado de existir en aquel entonces.

### 3.9 Retorno al estado salvaje

El relato deviene en "disfórico" con la sexta secuencia. He aquí algunas constataciones de carácter antropológico:

El aguaruna es conciente que la pérdida del mundo divinizado instaurado por *Núnkui* fue la consecuencia de la violación de la interdicción.

Después de la violación parcial de la interdicción y del regreso de la '*Núnkui-hija I*' al mundo del subsuelo por el interior del 'Guayaquil', se da en la superficie un regreso al estado salvaje, a la indigencia primordial simbolizada por la transformación de las plantas comestibles, propias de cultivo, en plantas silvestres no comestibles.

La alianza de la Humanidad con los seres míticos queda rota.

El hombre queda nuevamente rebajado a una simbiosis perfecta con la naturaleza. Su comprensión del ser y del cosmos, su inmersión en

"¿Por qué voy a llamar al *Iwanch*? No se le debe llamar. El *Iwanch* no regresa pronto; no regresa pronto. Tampoco los viejos, cuando lo llaman, le hacen regresar pronto. Al *Iwanch* no se le debe llamar, dicen". (76a).

"Todo se cumplió. (Aparecieron) unos *Iwanch* grandes" (64b).

"Entonces los niños (dijeron:)

—¡Biiiii! ¡Echalos rápido! ¡Devuélvelos rápidamente!

—¡Que estos *Iwanch* se pierdan! Aunque así les decía, allí se quedaban.

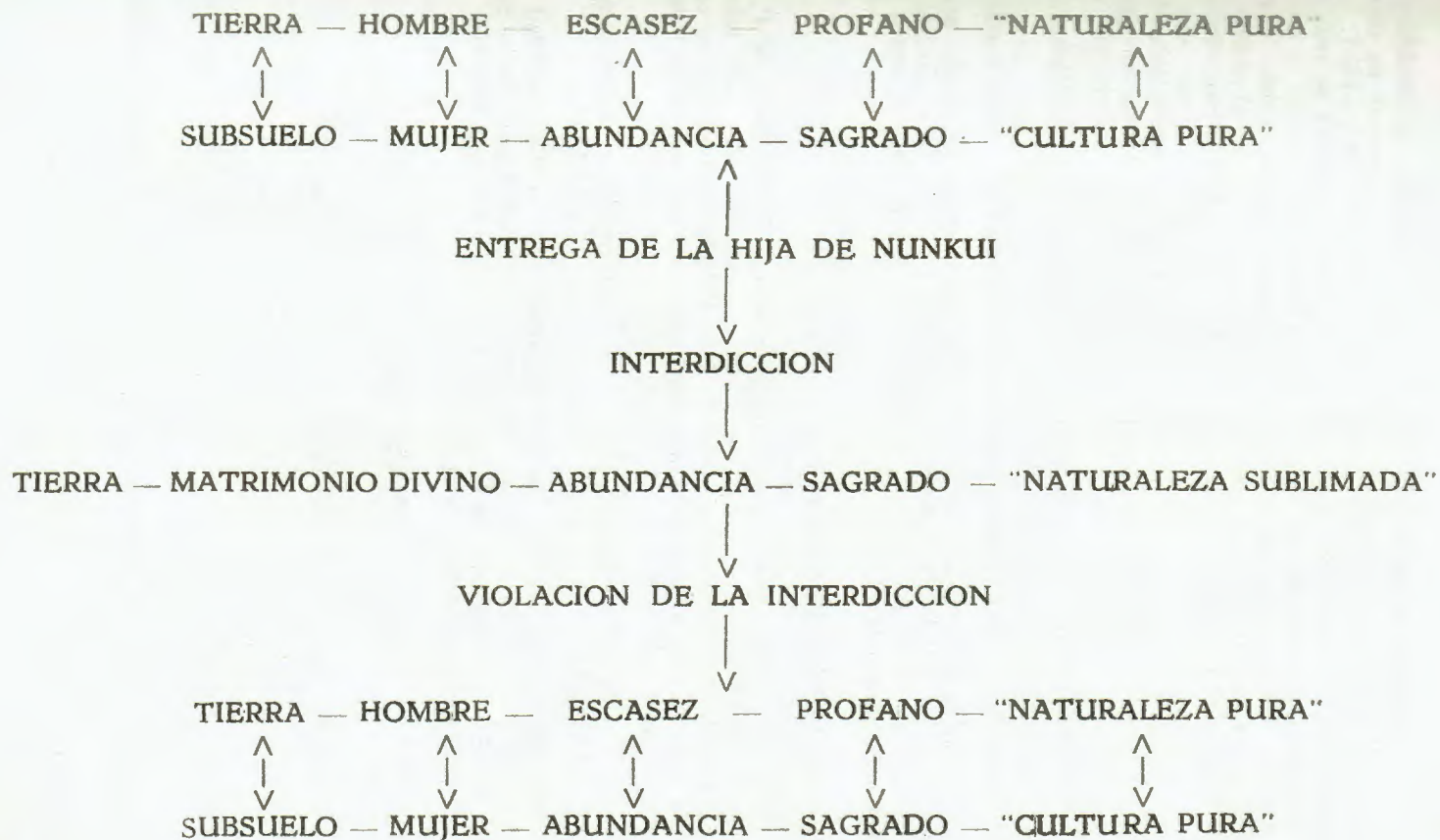
—¡Cómo van a salir! ¡No salen rápido! No pudo, dicen". (83-88a).

"Diciendo esto, cogiendo ceniza, se la arrojó a la niña en su ojo; a la hijita de *Núnkui*, dicen". (90a). "Cogiendo ceniza se la arrojaron a *Núnkui* a los ojos. ¡Acaso (pensaban que no dolía) la ceniza dentro de los ojos!" (70-71b).

"Cuando cuento esto, siempre me amargo (pues si no hubieran molestado) a *Núnkui*, ahora también tendríamos abundante comida. ¡Los antiguos cuánto deseaban sufrir de hambre! (45b).

"Entonces (la mujer) que estaba en la chacra vio que la *yujúmak*, en el fruto del *tsanín-tsanín*, así de grande se transformaba. El *paámpa*, en *tumpá* se transformó. El *sánku*, en *sunkip* se transformó; el *idáuk*, en





lo sagrado —no ya una mera relación— su existencia de sobreabundancia, derivada de su máxima tecnificación —el rito mágico—, todo ello desaparece al romperse su vínculo con los seres míticos. Y esto por no cumplir las interdicciones que esa alianza llevaba consigo.

*inchinchi*; el *kénke*, en *kenkéke* (se transformó); la *yujúmak* en *tsanin-tsanin* se transformó". (76b).

"La *kukúch* en *untuká* se transformó" (77b).

"Mirando hacia arriba, cuando quiso ver una *paámpa*, el *paámpa* en *winchu* se convirtió, dicen" (97a).

"Después, cuando quiso ver un *pagát*, en *tankán* se convirtió". (98a)

"Queriendo ver *sánku*, en *sunkíp* se convirtió, dicen" (99a).

En resumen, aparecen nuevamente los cinco pares de oposiciones originales que vimos en las Secuencias I y II.

El esquema de lo analizado hasta ahora, sería así: (Cg. página anterior).

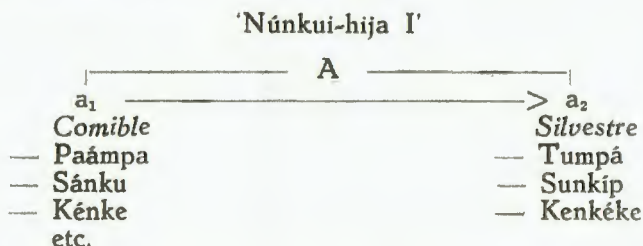
La vuelta al "estado salvaje" no repite exactamente el estado primitivo. Ahora, al estado de indigencia primordial se añade la conciencia de un "paraíso perdido" por no haber cumplido la interdicción impuesta por *Núnkui* a la 'Humanidad'.

### 3.10 La transgresión del paradigma

En 3.6 se examinaron las actancias positivas de 'Núnkui-hija I'. Al violarse la interdicción (cf. 3.8), los 'Hombres' retornan al estado salvaje (cf. 3.9). Ello se debe a que el *hacer* de 'Núnkui-hija I' transfiriere su competencia positiva por una competencia negativa contraria, que en la estructura superficial se da así:

/ayudante modal mítico positivo/ ———> /anti-ayudante modal mítico/  
(AMMP<sub>2</sub>) (AAMM<sub>2</sub>)

De esta manera se transgrede el paradigma y la funcionalidad de 'Núnkui-hija I' es ahora contraria a la función eufórica desempeñada hasta la Sec. V. En consecuencia, los frutos pasan de comestibles a silvestres, invirtiéndose el tercer diagrama de 3.2:



Las consecuencias lexicográficas y etno-botánicas de esta transformación radical, son estudiadas por B. Berlin<sup>25</sup>.

25) Cf. 1978.

### 3.11 *Iwanch*

La función actancial de los 'Iwanch' se opone contradictoriamente a la de 'Núnkui-madre', como /anti-ayudante modal mítico/ (AAMM<sub>1</sub>) semejante a la función negativa de 'Núnkui-hija I' que acabamos de ver, pero en plano distinto: ellos simbolizan estructuralmente la "impotencia generadora" en el relato y luego, a través de su sincretismo con 'Iki' en su actancia de /anti-ayudante modal mítico/ (AAMM<sub>3</sub>), representa la *omnipotencia del mal*:

—Sec. VIIb: "—¡Chiii! Que aparezcan los *Iwanch* en el tronco de ese árbol tumbado, que aparezcan apoyados en el *patách* y sentados en los leños del fuego.

Todo se cumplió. (Aparecieron) unos *Iwanch* grandes".

Su presencia e intervención en el verosímil práctico origina el "miedo": la invocación del conjuro a la inversa (devolución, retorno) no tienen efecto,

—Sec. VIIb: "Cuando llegaron (todos, los niños gritaron:)

—¡Tenemos miedo! ¡tenemos miedo! ¡tenemos miedo!

Sus uñas eran largas.

—¡Nos dan miedo! ¡Hazlos regresar!

—¡Que los *Iwanch* regresen, que desaparezcan!

Cuando dijo eso, momentáneamente se alejaban un trecho.

Después de alejarse, nuevamente regresaban y entraban (a la casa)".

Esa presencia de los 'Iwanch' se origina al incurrir en el verosímil práctico en la *prohibición* a las normas del régimen ordenador impuesto por 'Núnkui'; la transgresión impone a los inculpados (= los 'Hombres') la presencia de los *contra-valores* y su permanencia en el ámbito de la "sociedad histórica".

De la misma manera que 'Núnkui-madre' marca por su sola presencia los valores positivos tanto en el verosímil mítico como en el práctico, a la inversa pero de modo semejante; 'Iwanch' señala los valores negativos en los dos verosímiles. Y también como en el primer caso es 'Núnkui-hija I' en su actancia de AMM<sub>2</sub> la que permite transformar los valores positivos de "virtuales" en "reales"; aquí será 'Iki' (OMN) el que se encargue de igual tarea, pero negativa. Tanto el AMM<sub>1</sub> como el AAMM<sub>1</sub> tienen, en el aspecto estudiado, la capacidad o potencia de virtualizar los valores contradictorios en el verosímil mítico.

Desempeñando su actancia de AAMM<sub>1</sub>, los 'Iwanch' *niegan* el *hacer* transformador concretizándose a manifestar su *no-hacer*, su simple "aparición"; su función determinante no es otra que la de marcar la relación de contradicción general de los valores negativos, frente a los valores positivos investidos en 'Núnkui-madre'. Se trata, pues, de una función entibadora en la estructura profunda.

### 3.12 Instauración de un mundo degradado

Las Secuencias IX y X o secuencias de la disforia absoluta presentan una especie de cierre del relato. Así,

*Núnkui*-hija fue dispensadora de bienes, *Iki*, a la que definimos como *Núnkui*-degradada, es dispensadora de bienes podridos (no-bienes). Si la primera transformación que se dio en la chacra —(95-99a y 75-77b)—, mientras la *Núnkui*-hija regresaba al subsuelo, fue de plantas *cultivadas comestibles* a plantas *silvestres* no comestibles, ahora la transformación se da de plantas *cultivadas* comestibles a plantas *cultivadas* podridas o raquíticas y por lo tanto, no comestibles.

“Colocándolo ahí, (dijo):  
 —¡Llama *máma!* ¡llama! —Así decía. Como era ventosidad de *Núnkui*, cuando le decían “¡llama!”, cuando así le decían, ¡*máma* podrida! (llamaba) —¡Llama inchi! ¡llama!  
 Cuando así le decían,  
 —¡Inchi pasadito! (llamaba)  
 Pasadito aparecía, dicen, pasadito.  
 —¡Llama *máma!*  
 Cuando así le decían,  
 —¡*Máma* pasada! —(llamaba).  
 Diciendo eso, *máma* pasadita (aparecía).  
 Cuando así decía, *máma* pasadita aparecía, dicen.  
 ..... (122-145a).

El mundo instaurado por esta *Núnkui*-degradada es un mundo que ya no es sólo de indigencia y escasez (como el de la Sec. I —indigencia primordial— o el mundo de la Sec. VII —regreso del estado salvaje—), sino un mundo *degradado*.

Si los cinco pares de oposiciones vistos en las Secuencias I y II se solucionaron con la entrega de la hija de *Núnkui*, los cinco pares de oposiciones con que concluimos la Sec. VII, encuentran acá también su solución con la *entrega de Núnkui-degradada* (*Iki*). La oposición tierra-subsuelo se resuelve, pues *Iki* pasa a vivir también a la superficie; la oposición hombre-mujer se resuelve con el futuro matrimonio, pero esta vez no con las diosas del subsuelo (*Núnkui*-hija I) sino con *Núnkui*-degradada. Nuevamente hay, gracias a los conjuros, abundancia de alimentos, pero estos están podridos o llenos de gusanos. Se emplea igualmente el conjuro sagrado para hacer llamar a los alimentos, pero es un conjuro *negativo* pues sólo hace posible la presencia de alimentos no comestibles. Es un estado de *naturaleza degradada*. El esquema de la nueva síntesis de los dos mundos (tierra-superficie y subsuelo) instaurado por la entrega de *Iki* (*Núnkui*-degradada) sería:

Tierra — Matrimonio — Abundancia — Sagrado — Naturaleza degradada
Degradado. Ficticia Maléfico

### 3.13 *Iki*

En 3.10 hemos observado que ‘*Núnkui*-hija I’ desempeña, además de las actancias positivas que la caracterizan, la actancia de AAMM<sub>2</sub> en relación con el OMN actorizado por ‘*Iki*’. Aquí el rol de ‘Mujer I’ es el de /destinatario mítico negativo/.

‘*Iki*’ tiene, entonces, una primera actancia: el /contra-don/. Su función es la de restablecer el *statu quo ante* que imperaba en el verosímil práctico de la Sec. I, haciendo que de “virtuales” se conviertan en “reales” los

valores negativos de su esfera divinal. Por ello también adquiere la virtud de *talismán negativo* dispensador de *desechos* (no-bienes). El *conjuro* que emplea es aquí *maléfico* al “realizar” la advertencia premonitoria de ‘Núnkui-madre’:

—Sec. IVa: “Si hacen así, van a morir de hambre”;

—Sec. IXb: “Sacándola del guayaquil, le dijo:

—¡Llama *yujúmak!*!

—Está bien —dijo—. *Yujúmak* pasadita — (llamaba)  
¡Acaso eso se puede comer!

—Llama al *paámpa*. Esta *yujúmak* no se puede comer.

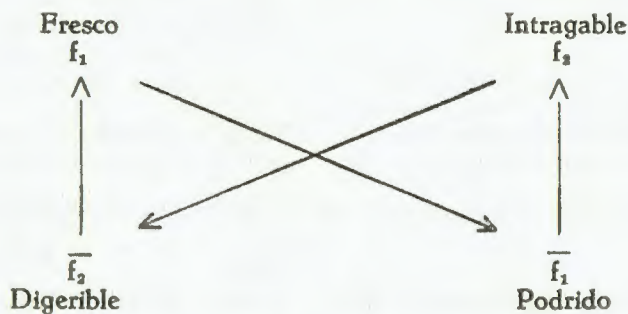
—Bueno —dijo (Iki)—. ¡*Paámpa* raquíto, bien raquíto! (llamaba).

—¡Llama al *idáuk!*

—¡*Idáuk* pasadito! —(llamaba).

Medio podrido aparecía”.

En su rol de DrMN<sub>2</sub> transfiere los OMPN a la DoMN, produciendo la transformación invertida a la función transformadora del AMP<sub>1</sub> y el AMM<sub>1</sub>:



$$\text{Recorridos sintácticos} \begin{cases} \text{AMP}_1 + \text{AMM}_1 = f_2 \longrightarrow \overline{f_2} \longrightarrow f_1 \\ \text{AAMM}_3 = f_1 \longrightarrow \overline{f_1} \longrightarrow f_2 \end{cases}$$

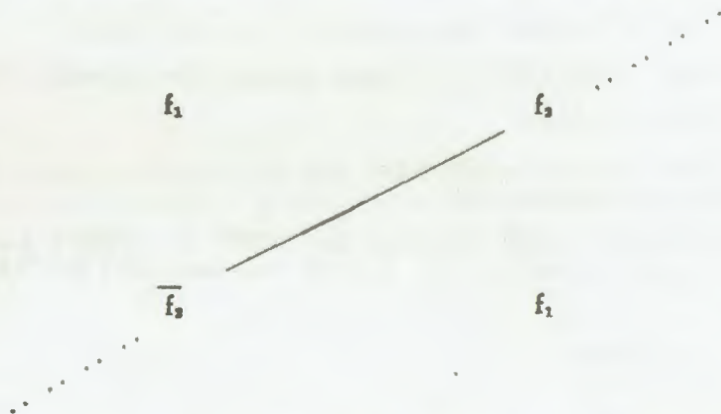
A partir de esta segunda actancia de ‘Iki’ como /anti-ayudante modal mítico/, observamos que hay una preferencia por las deixis de implicación simple  $f_2 + \overline{f_1}$  y  $f_1 + \overline{f_2}$  que siguiendo el modelo constitucional de la significación *regla / anarquía* (cf. 3.4), obedece a la fórmula “todo lo que no está prohibido, está permitido” y en que “lo permitido” no escapa a la regla<sup>26</sup>. De acuerdo a ello:

26) Cf. Courtés, J., 1973.

$$1: ('Cocina' + 'Maceración') + 'Núnkui-hija I' = (f_1 + f_2) + (\overline{f_1} + \overline{f_2})$$

$$2: 'Iki' = (\overline{f_1} + \overline{f_2}) + (f_1 + f_2)$$

Con lo cual tenemos la fórmula ( $f_1 = \overline{f_2}$  : "lo fresco es lo no-intragable";  $f_2 = \overline{f_1}$  : "lo intragable es lo no fresco") y ( $AMP_1 + AMM_1 = f_1 + f_2$ ;  $AAMM_3 = \overline{f_1} + \overline{f_2}$ ). El eje de los *contradictorios* es la línea de demarcación entre, de un lado, 'Cocina' + 'Maceración' y del otro, 'Iki' =  $f_2 \longrightarrow \overline{f_2}$ .



Entonces la relación  $AMP_1 + AMM_1$  vs  $AAMM_2$  no es del orden de los *contradictorios* sino de los *contrarios*:  $f_1$  y  $f_2$  no se excluyen ya que  $f_1 \neq \overline{f_2}$  = "aquello que no es intragable, no es necesariamente fresco (alimenticio)".

Al compartir el mismo eje  $f_2 \longrightarrow \overline{f_2}$ ,  $AMP_1$ ,  $AMM_1$  y  $AAMM_3$  son opuestos y complementarios a la vez, lo que equivale a decir que afirmar uno es afirmar la existencia del otro; negar uno es negar ambos.

Todo esto explica a) la ausencia de confrontación *polémica* y la manifestación de una confrontación *transicional* que aparece en la fórmula del contrato 4 o cumplimiento del contrato 2 (cf. 1.2, d, e): el actor 'Núnkui-hija I' puede asumir las dos actancias contrarias  $DrMP_2 + AMM_2$  y  $DrMN_1 + AAMM_2$  sin destruir su identidad; b) se ha dicho que 'Iki' al desempeñar su actancia de OMN, es el /contra-don/ que restablece el estatus anterior a la entrega del OMP (contrato 2); al anularse así la *donación gratuita* que hace el  $DrMP_1$  del OMP al  $DoMP_1$  se plantea en el relato la posibilidad de introducir una nueva actancia modalizadora operatoria exclusivamente en el verosímil práctico, el  $AMP_2$  = 'trabajo'.

Por último, 'Iki' desempeña en el plano de la actividad el rol de /oponente/ (OPT) frente a los sujetos  $S_1$  y  $S_2$ , contagiando con su virtud o potencia negativa (podredumbre) hasta el mismo 'Hombre'.

*Observación:* de 3.4 se desprende que 'Shiwán' (actor perteneciente al eje negativo) y 'Núnkui-hija II' (actor perteneciente al eje positivo) dependen del mismo eje de contradicción: ambos actores emplazados en el verosímil mítico, intervienen *momentáneamente* en el verosímil práctico y no con la cierta *permanencia* que define el esquema contradictorio *sanidad / corrupción* de las potencialidades de 'Núnkui-hija I' e 'Iki'.

### 3.14 Violación de la interdicción

La Sec. X es también paralela a la Sec. VI en que los niños pegan a 'Núnkui-hija I' sin tener en cuenta el mandato de 'Núnkui-madre': "No la riñan, no la maltraten". La interdicción sigue en pie pues la mujer aguaruna pensaba que la niña encontrada en el interior del guayaquil era la misma *Núnkui-hija I*. Ante el fracaso de sus reiteradas peticiones de alimento comestible viola la interdicción, violación que también acá es parcial, pues aunque son adultos los agentes, únicamente la golpean. El resultado no es como en la Sec. VII, en que se reproducen nuevamente las oposiciones vistas en las Sec. I y II, sino la instauración en el mundo de lo podrido, de lo negativo, del mal en definitiva.

"Rápidamente, la mujer que estaba huequeando el guayaquil, a eso que digo que sacó del guayaquil cuando lo estaba huequeando, a eso que digo que sacó, acercándose, (le dijo):

—¡Declara bien, te digo!

Diciendo, levantando el pie, ¡tunkét! le pegó con el talón".

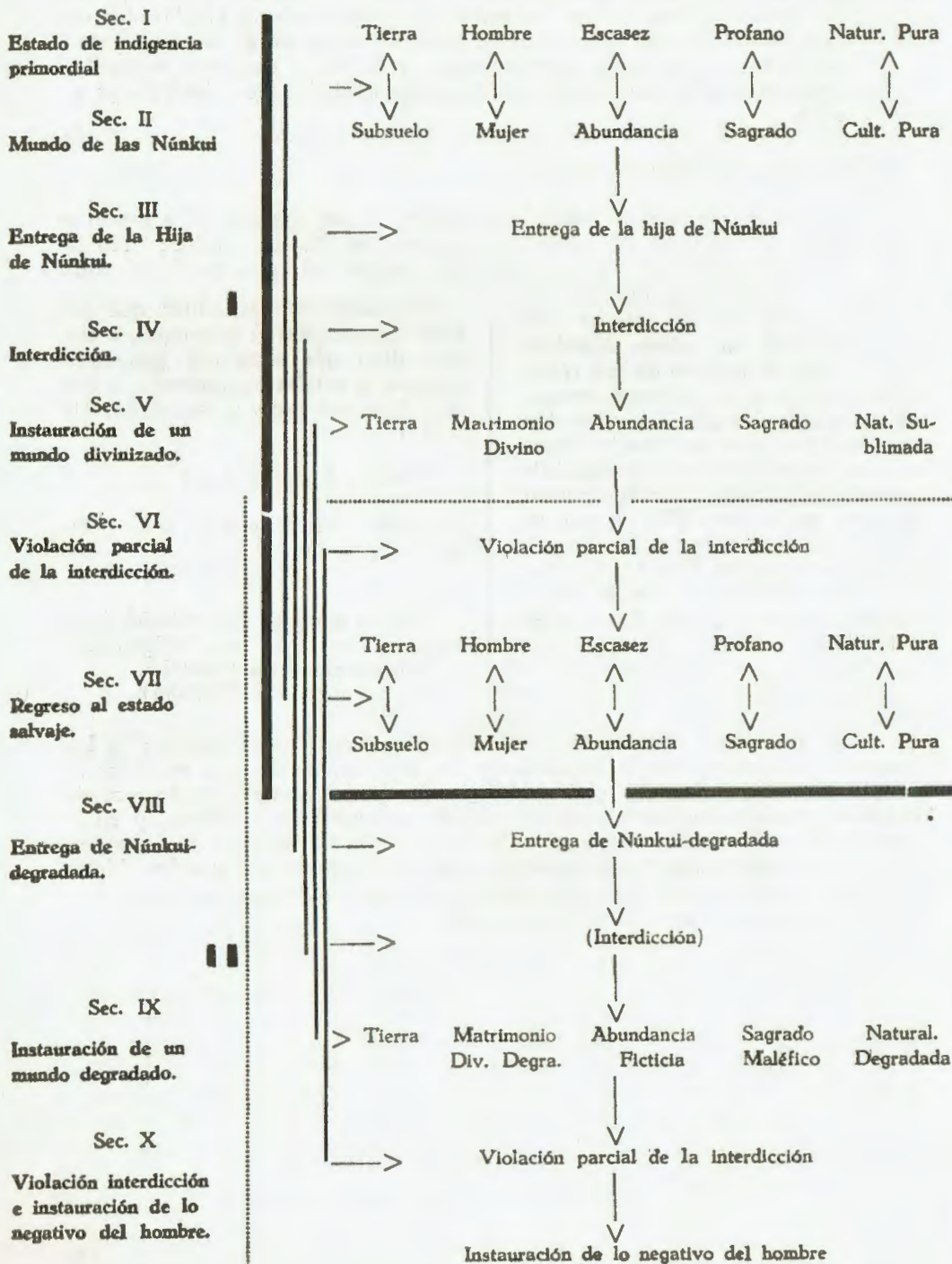
(146-147a)

"Desde entonces la ventosidad comenzó a apestar, dicen. Antiguamente la ventosidad no apestaría.

(157-158a)

Al analizar la incapacidad de *Núnkui-hija* para "hacer regresar" a los *Iwanch* ya hablamos de la instauración del mal universal; pero entonces se trataba de un mal exterior al hombre, con un poder superior incluso al de *Núnkui*, pero que no le afectaba al hombre sustancialmente. Ahora, y en el mito se expresa simbólicamente al introducirse *Iki* en el interior de la mujer, la potencia negativa se hace *algo inherente al ser mismo del hombre*. Notemos que la presencia del mal no es total ni absoluta: "Aunque sacó (el cuerpo de *Iki*) el cerebro quedó dentro" (102b).

Esquema del mito de Núnkui desde la Secuencia I a la X







Recolección de yuca



Transporte de la yuca en chankines

En el esquema del mito que hemos presentado, aparecen claramente dos partes (las señaladas con I y II) *simétricas*. Veámoslas con más detalle.

I

II

Estado de indigencia primordial. (Sec. I)

Entrega de la Hija de Núnkui. (III)

Interdicción. (IV)

Instauración de un mundo divinizado. (V)

Violación parcial de la interdicción. (VI)

Regreso al estado salvaje. (VII)

Regreso al estado salvaje. (VII) (estado de indigencia primordial)

Entrega de Núnkui degradada (VIII)

Interdicción.

Instauración de un mundo degradado. (IX)

Violación parcial de la interdicción. (X)

Instauración de lo Negativo del Hombre. (X).



La primera parte termina con la misma sección con la que empieza la segunda. Sin embargo, el desarrollo narrativo no es circular, sino más bien formando una espiral. Se retorna al origen pero en un nuevo nivel: el de los contra-valores que culmina con la Instauración, en el mundo primero y luego en el 'Hombre', de lo *negativo*.

### 3.15 Proceso de instauración del orden civilizado

La Sec. XI comienza recordando el "mundo divinizado" que la Humanidad ha perdido. *Núnkui* expresa al mismo tiempo su deseo de instaurar en el mundo un nuevo orden social donde el esfuerzo y el trabajo sea la condición necesaria para la transformación del "estado salvaje" en un nuevo estado donde sea posible la supervivencia del aguaruna como grupo etno-lingüístico original, y contrarrestar en parte la presencia real del mal en el mundo y en el hombre. La obligación del trabajo y la entrega a la mujer, no de un nuevo ser sobrenatural o conjuro-mágico-religioso, sino de las técnicas necesarias para la agricultura, son la base del nuevo orden. Otros mitos nos hablarán de cómo el hombre recibe de otros seres sobrenaturales la misma obligación y el conocimiento de las técnicas necesarias para la caza y pesca, la construcción de la casa y canoa, la manera de hacer la cerbatana y el *itipak*. . . Con ello el rito mágico es sustituido —en parte— por el trabajo como nueva capacidad del hombre para producir bienes.

"Yo había dicho que quería poblar la tierra. (También) había dicho: "Que sin sufrir se consiga comida. Que así sea". (Pero ahora digo:) "El que no haga chacra que sufra (de hambre)". (106-107b)

"La mujer sembrando, sembrando, sufriendo, sufriendo, enflaqueciendo, enflaqueciendo, enflaqueciendo que tenga (suficientes chacras para vivir). Que así sea". (109b)

En esta misma Secuencia aparece el 'Sueño' como forma de comunicación de los seres sobrenaturales con el hombre. Como en otras muchas culturas, también en la aguaruna el 'Sueño' está investido de potencialidades religiosas. Existe un mundo transempírico con una consistencia de realidad mayor que la del mundo de la experiencia cotidiana. Es el mundo de lo real-real. Hay dos maneras de entrar en comunicación con este mundo; por medio de las "visiones" producidas por la toma ritual de alucinógenos, especialmente el maikoa o toé, el datém o ayahuasca, el tsúa, el yáji... y por el sueño. Esta realidad captada por cualquiera de estas dos formas —especialmente la primera— es tan "real" como la del mundo cotidiano. En muchos mitos aparece el sueño como la forma de comunicación "normal" de los seres sobrenaturales, del mundo real-real, con los hombres. Aún hoy es preocupación común de los aguarunas la interpretación de los sueños buscando en ellos solución ante problemas insospechados, orientación en el actuar o premoniciones de acontecimientos futuros.

### 3.16 El mundo civilizado

En la Sec. XII aquel estado "salvaje" del principio del mito en que el hombre y la mujer aparecen como idénticos en cuanto a sus actividades económicas y en conflicto de funciones en lo sexual, desaparece para dar lugar a una división de trabajo por sexo, a una tecnificación diferenciada, a una organización social y a una comprensión de lo profano y sagrado distinta y complementaria. Es decir, se instaura un "mundo civilizado".

La tierra será dominio de la mujer. El hombre limpiará la maleza y talará los árboles, pero será ella la que hará crecer las plantas y hará posible una continua recreación de alimentos. A ella se le ha concedido el secreto de la fertilidad y será la engendradora en su sentido más real, de muchos animales, pero no de los mayores ni de las aves que son objeto de caza, y por lo tanto, de dominio del hombre. Lo que vive sobre la tierra, lo que vuela y mucho de lo celeste estará asociado al hombre. Su relación con lo sobrenatural, sus ritos, estarán asociados a la caza, la pesca, la construcción de la canoa, las fuerzas de la naturaleza y la guerra.

Aparece el trabajo como función transformadora de la Naturaleza. La oposición *escasez / abundancia* queda resuelta con el trabajo con el que el hombre obtendrá lo necesario para la supervivencia individual y grupal.

El trabajo agrícola aparece no sólo como una actividad económica, sino también como un momento sagrado. Hay una continua interacción entre el mundo de la superficie (tierra) y el mundo del subsuelo donde habitan las *Núnkui*, "dueñas" de la chacra y de sus productos.

La mujer, por medio de los *ánem* (canciones mágicas con poder creador) que canta durante sus trabajos agrícolas, pide a las *Núnkui* que posibiliten una nueva creación; que las yucas maduren, que los plátanos den fruto... Cuando la mujer cultiva, vive una experiencia religiosa. Se sale del "tiempo ordinario" para introducirse en uno sagrado donde, al recordar el mito y hacerlo praxis por el rito, posibilita la realidad de los bienes de subsistencia. Las *Núnkui*, a su vez, conceden el vigor y la fertilidad a la tierra y aseguran un aprovechamiento racional de los recursos exigiendo el cumplimiento de las normas tradicionales de explotación agrícola. La obtención y administración de los recursos naturales, es decir, lo económico, se convierte así en algo

que concierne a todas las energías del hombre: las externas (técnica y trabajo) y las internas (comunicación con lo sagrado por medio del mito y el rito). Por lo tanto, las técnicas de actividad económica serán al mismo tiempo profanas —con un conocimiento “científico” de los ciclos de la naturaleza, la riqueza de los suelos, las técnicas de cultivo... y sagrada —mitos y ritos— que aseguran la eficacia del primero y un resultado exitoso. Ambos considerados no como dos momentos diferentes de una actividad, sino como formando un todo indisoluble.

El nativo piensa que la difícil tarea de sobrevivir en un medio de tan baja productividad agrícola (a pesar de las apariencias) como la selva, donde los medios de subsistencia están en cantidad tal, que no permiten la libre disposición de los mismos, sino que exige una cuidadosa explotación racional de los recursos y una actividad económica rigurosamente controlada, no es posible concebirla como una actividad exclusivamente profana. Mientras no sea posible un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, el nativo pondrá en juego todas las potencialidades humanas (también las espirituales), para que sea posible la continua recreación de los alimentos y la supervivencia de los ‘Hombres’ fruto de su trabajo y de la intervención de los seres pertenecientes al verosímil mítico.

El diagrama de este *mundo civilizado instaurado* —solución a los cinco pares de oposiciones, propios del *estado salvaje*— sería:

Tierra — Matrimonio humano — “Lo necesario” — Actividades — Mundo  
 división sexual del Necesidad del sagradas y civilizado  
 trabajo. trabajo. profanas.  
 hombre = caza y pesca.  
 mujer = agricultura.



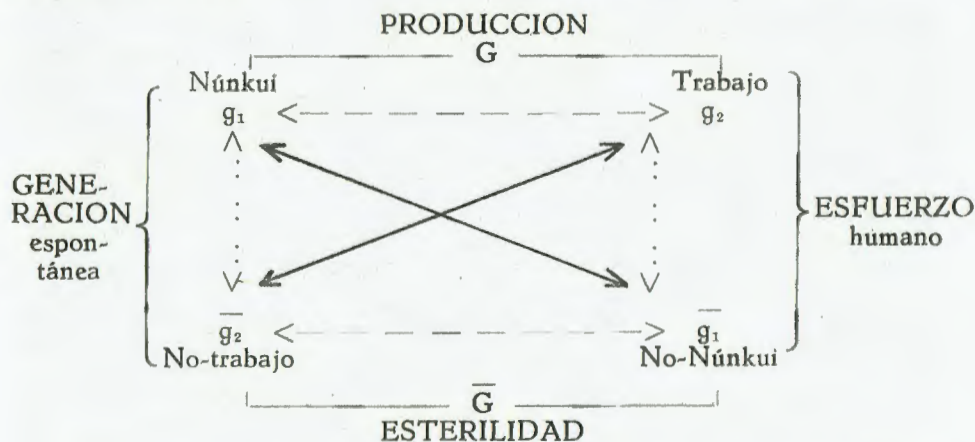
Subsuelo. Mundo de las *Nunkui*. dan el vigor y Controlan y ase-  
 “dueñas de la chacra” la fertilidad a guran el cumpli-  
 la tierra. miento de las  
 normas tradicio-  
 nales de explo-  
 tación agrícola.

### 3.17 Trabajo

Hemos indicado en 1.2 que por el contrato 6 el  $DrMP_1$  destina los OPP virtualizados (= OMP) al  $DoMP_1$ . Este contrato condiciona la transformación del *estado de natura* en *estado de cultura*, a la presencia en el verosímil práctico del /ayudante modal práctico/ ( $AMP_2$ ) = ‘trabajo’, cuya función de mediación permite la transformación de los OMP (virtuales) en los OPP (reales). La intervención del  $AMP_2$  en el verosímil práctico permite la factibilidad del contrato 7.

Veamos ahora la relación de contrariedad entre ‘Núnkui’ como actor sincrético perteneciente al verosímil mítico y ‘Trabajo’ como actor pertene-

ciente al verosímil práctico, ambos reunidos por el eje contradictorio *producción / esterilidad*:



Sus enunciados textuales se manifiestan lingüísticamente en la *Sec. XI*:

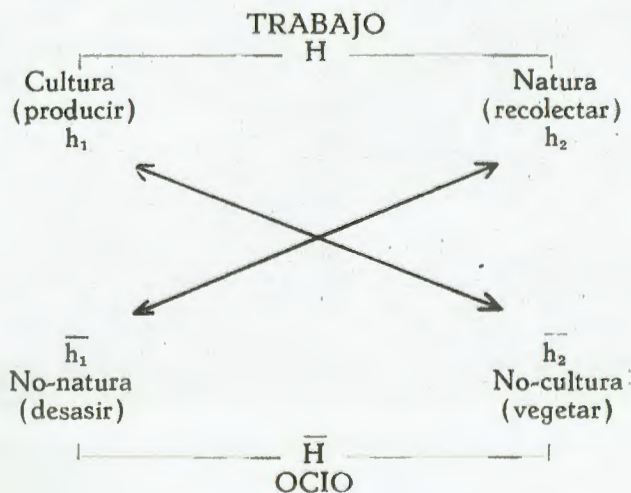
GENERACION = "Yo había dicho... que sin sufrir se consiga comida. Que así sea".

PRODUCCION = "Que quería poblar la tierra".

ESTERILIDAD = "El que no haga chacra que sufra (de hambre)".

ESFUERZO = "El que trabaje esforzándose, terminará pronto (su chacra) y tendrá para comer. Que así sea".

Mientras la funcionalidad de 'Núnkui' se extiende a lo largo del relato y se actualiza en el verosímil mítico, 'Cocina' + 'Maceración' se acantona en la *Sec. I* y 'Trabajo' en la *Sec. XII* actualizándose en el verosímil práctico. Es en ese último verosímil que se realiza la función transformadora del 'Trabajo' (*estado salvaje*  $\longrightarrow$  *estado civilizado*):





Aguaruna quemando la chacra.



Chankines con yuca

Tales son las restricciones "éticas"<sup>27</sup> del verosímil práctico del relato, cuyo legible contiene en la Sec. I

—recolectar  $\cong$  hambre: "vivían comiendo washík; estaban con hambre, siempre con hambre, dicen".

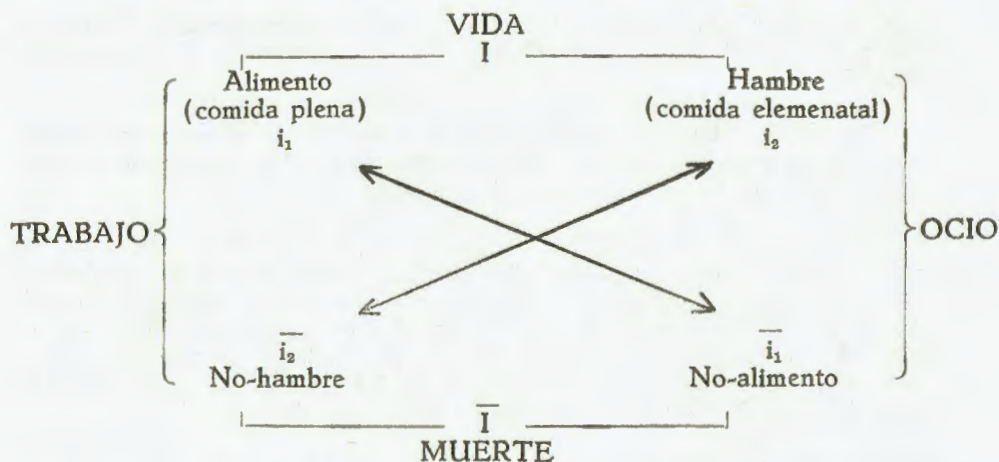
y en la Sec. XI

—desasir  $\cong$  no-hambre: "(Al que haga la chacra con lentitud) que le digan: 'Mucho demora en hacer su chacra'. Que así sea".

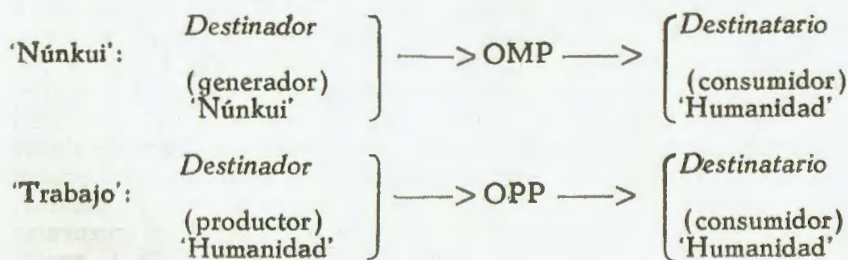
—producir  $\cong$  comida: "el que trabaje esforzándose, terminará pronto (su chacra) y tendrá para comer. Que así sea".

—vegetar  $\cong$  no-comida: "El que no haga chacra que sufra (de hambre)".

Transvasando estos términos en el modelo constitucional de la significación organizado por el eje contradictorio *vida / muerte*, tenemos:



Finalmente, debemos destacar la índole de cada uno de los ayudantes modales en su respectivo verosímil, sobre los contratos que se establecen:



27) Cf. Greimas, A. J., 1976b: 25, 209.

Por la intervención de 'Núnkui' y el discurso algorítmico que le atribuye el mito, los 'Hombres' se transforman de *inexpertos* en *expertos*, al mostrarse 'Núnkui' en sueños a la 'Mujer I' y donarle *habilidades*:

—Sec. XIb: "(Núnkui) ¡kaet! amarró (los tallos) de yuca que llamamos *shínkát-máma*; (a los que llamamos) *dayán*, ¡kaet! también los amarró; (a los que llamamos) *ipák máma*, ¡kaet! también los amarró.  
(Entonces, Núnkui dijo en sueños a la mujer:)

—(Para que los distingas), los he amarrado con sogas diferentes. (Al *shínkát-máma*) lo he amarrado con la soga del *shínkát*; (a la *ipák-máma*) la he amarrado con la soga del *idáuk*. Estas son las clases de yuca que vas a cultivar. Después de decirle eso, (Núnkui cogió los frutos) de *kénke*, de *idáuk* y sacó hijuelos de *paámpa*. (Después dijo a la mujer:)

—Voy a dejarlos amontonados en el cruce de caminos.  
Así le dijo a la mujer",

esto es, la virtud de *distinguir* (técnica y saber experimental: "ciencia") gracias a la cual el 'Trabajo' puede ser efectivo y producir *bienes* para los 'Hombres':

—Sec. XIIb: "De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre. Pero tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las chacras (suficientes para vivir)".

Esta donación de *habilidades* sumada a la precedente donación de *bienes*, tipifica la doble propiedad de 'Núnkui' como abstracción simbólico-mítica: es la capacidad o potencia generadora (germinal) que hace fructificar la naturaleza en servicio de los 'Hombres', pero cuyo mecanismo nos es desconocido (atributo mítico); mientras que el 'Trabajo' es una concretización práctica de la capacidad productora de los 'Hombres', cuyo mecanismo nos es conocido (atributo práctico de la civilización).

### 3.18 Estatuto narrativo de los valores del contenido

Al tratar el estatuto narrativo de los valores que contiene nuestro relato, es conveniente establecer algunas precisiones. Hemos visto que el AMM<sub>1</sub> dispensa *bienes* ('búits' 'piningas', 'masato', 'báshu', 'dúse', etc. = /fortuna/) y *habilidades* ('amarrar' = distinguir; 'sacar hijuelos': tecnificar = /trabajo/). Pero para que el (los) destinatario(s) adquieran tales bienes y habilidades, ha(n) debido sufrir las *pruebas* o riesgos de ausentarse y seguir río arriba en vez de volver a casa directamente, el macheteo del guayaquil y la actividad laboriosa. La primera de esas pruebas sólo es factible desde que 'Núnkui-madre' envía *índices* de su potencialidad a la virtual heroína, signos indiciales de los OMPP actorizados en 'dúse con su cáscara abierta', 'cáscara de yuca' y 'agua barrosa' que conducirán a 'Mujer I' al encuentro con 'Núnkui-madre', quien a su turno le entregará a 'Núnkui-hija I' encargada de realizar la transformación de las especies silvestres en especies cultivables.



En este aspecto, la función indicial aludida consiste en *marcar por ausencia* la actancia respectiva. Así, los enunciados textuales,

—*Sec. IIa*: “vio dúse con su cáscara abierta”; “Mirando, (vio) allá mismo (que el agua) que venía bajaba barrosa”;

—*Sec. IIb*: “Cuando subía por la quebrada (encontró) una cáscara de yuca grande”.

enuncian *índices motivantes* que establecen una relación entre un evento lingüístico (el enunciado textual descriptivo) y el objeto significado OMPP: ‘dúse con su cáscara abierta’, ‘agua barrosa’ y ‘cáscara de yuca’ mantienen con sus respectivos representados “manchal de dúse”, “barbasco” y “máma”, una conexión de contigüidad física.

No obstante lo expuesto, es prudente distinguir entre los dos primeros cuya relación indicial es *vectorial*<sup>28</sup> y el tercero definido como *síntoma*<sup>29</sup> de su respectivo representado y a la vez como signo *ostensivo e intrínseco* o *contiguo*:

—*Sec. II*: “¡Debe ser eso que llaman dúse! ¿Qué cosa será? Es dúse. Eso que llaman dúse, eso es”; “¡Jaucha! ¿Quién estará lavando? Cuando uno está lavando así sucede; esto es igual”;  
—“¡Jeeee! ¿De dónde vendrá esa (cáscara) de yuca?”.

El carácter indicial común de estos actores, los priva de poseer una o varias actancias; ellos son meros indicios alusivos a la actancia OMPP.

Al dispensar *habilidades*, el AMM<sub>1</sub> tipifica la función *instrumental* de la civilización, es decir, que atribuye a los OMPP y OPP del relato sus valores elementales para hacerlos efectivos en el orden social inmanente o humano: alimentación adecuada = /plenitud vital/ y actividad productiva = /trabajo útil/; en otras palabras, la satisfacción del “querer-tener” y el “querer-saber” de los ‘Hombres’, su *sindéresis existencial*.

Una vez valorizados estos /objetos/, pueden realizar sus performances en cada plano de la verosimilitud que proporciona el relato: los OMPP y los OMPN entre el mítico y el práctico, el OMP y el OMN en el mítico y los OPN y OPP en el práctico.

*Observación*: en el régimen actancial del relato, el actor ‘Cercó’ y los actores ‘Pagantseje’ y ‘Mejentseje’ de los cantos de ‘Núnkui-hija I’ dirigidos al ‘Guayaquil’, también tienen la propiedad de ser OMPP. Son actores *sincréticos* que operan en ambos verosímiles.

En términos generales, la transformación es la siguiente:

—VM (AMM<sub>1</sub> n OMP: —> : AMM<sub>1</sub> u OMP) —> VP (S<sub>1</sub> u OMP : —> : S<sub>1</sub> n OMP)

28) “El vector se pone en el lugar del mismo significado...”, es un “signo que no mantiene relación causal con el objeto” que designa “y cuyo significado consiste en dirigir la atención sobre un referente” (Eco, U., 1976: 58).

29) “Contigüidad y relación causal con el referente, el cual, por otra parte, no es percibido” (Eco, U., *Ibid.*).

pero, específicamente, la transformación se realiza gracias al conjuro positivo de 'Núnkui-hija I' y su actancia de AMM<sub>2</sub>, actancia *delegada* (delegación del poder) por 'Núnkui-madre' para *ejecutar* su propia ayudantía modal mítica:

—Sec. Va: “Como le había dicho que dijera, (así decía). Como ella también siempre había dicho, como ella sabía, así dijo”.

—VM (AMM<sub>2</sub> n OMPP : —> :  
 AMM<sub>2</sub> u OMPP) —> VP (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OMPP :  
 —> : S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OMPP)

operación con la cual finaliza la primera sección *eufórica* de la narración.

La segunda parte del relato es una narración *disfórica* caracterizada por la presencia del OMN y el OMPN. Allí tenemos la primera transformación:

—VM (AAMM<sub>2</sub> n OMN : —> :  
 AAMM<sub>2</sub> u OMN) —> VP (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OMN :  
 —> : S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OMN)

pero como en el caso anterior, esta vez 'Núnkui-hija I' *delega* o *transfiere* su anti-adyuvancia modal a 'Iki' quien *ejecuta* esta actancia negativa:

—VM (AAMM<sub>3</sub> n OMPN : —> :  
 AAMN<sub>3</sub> u OMPN) —> VP (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OMPN :  
 —> : S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OMPN)

La tercera parte del relato o *epílogo* que comprende las Secs. XI y XII, presenta las últimas transformaciones:

—VM (AMM<sub>1</sub> n OMP : —> :  
 AMN<sub>1</sub> u OMP) —> VP (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OMP :  
 —> : S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OMP)

que en cierto modo reitera la primera transformación, y además la transformación *delegada* por 'Núnkui-madre' al 'Trabajo' quien *ejecuta* su actancia pero con sufrimiento. Esta transformación sólo comprende al verosímil práctico:

—VP (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OPP) —> VP (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OPP)

operación final en la que los /sujetos/ del relato participan de su investidura a todos los 'Hombres'.

La “virtualización” y “realización” de los /objetos/ se debe a la inserción de la modalidad del *querer-poseer* en la competencia de S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>, lo cual a su vez otorga a los /objetos/ los *valores reales* para satisfacer la búsqueda de los 'Hombres'. Este hecho semiótico permite explicar el estatuto de los /objetos prácticos positivos/ y los /objetos prácticos negativos/, en tres niveles<sup>30</sup>:

30) Cf. Greimas, A. J., 1973b: 17-18.

—Objetos prácticos positivos:

- a) Nivel sintáctico : Actante : OPP
- b) Nivel semántico : Semas { 1 : utensilios  
(valor) { 2 : especies cultivables  
3 : animales comestibles
- c) Modos de manifestación : Actores { 1 : búits, piningas grandes, etc.  
2 : kénke, máma, paámpa, dúse, etc.  
3 : kánka, spékuch, atásh, etc.

—Objetos prácticos negativos:

- a) Nivel sintáctico : Actante : OPN
- b) Nivel semántico : Semas { 1 : especies recolectables  
(valor) { 2 : comidas  
3 : elaboración
- c) Modos de manifestación : Actores { 1 : wáwa, washík, inchinchi, etc.  
2 : pítu, etc.  
3 : painkamú, etc.

La virtualidad de los OPP es regida por los *valores subjetivos* de los enunciados que contienen el verbo *ser*:

—Sec. IIa: “¡Debe ser eso que llaman dúse! ¿Qué cosa será?”.

mientras que los *valores objetivos* de los OMPP y los OPP se encuentran en los enunciados con *tener*:

—Sec. Vb: “Como tenían suficiente, bien estaban”.

Por su parte, la virtualidad de los OPN se rige por los *valores subjetivos* presupuestos de los enunciados que contienen *estar*:

—Sec. Ia: “Estaban con hambre, siempre con hambre, dicen”.

y sus *valores objetivos* por el verbo *haber*:

—Sec. Ib: “¿Qué cosa iban a comer? No había yujúmak”.

En los *enunciados de estado*, el paso de un enunciado de *ser* a un enunciado de *tener* realiza la transformación (*hacer antropomorfo*) de una *interiorización* a una *exteriorización* de los valores, cosa que sucede también con *estar* y *haber* respectivamente. A nivel de la organización superficial, esto atañe a las junciones lógico-sintácticas<sup>31</sup>:

31) “El nombre de *junción* designa la categoría cuyos términos sémicos son la *conjunción* y la *disyunción*, para definir la función cuyo establecimiento tiene por resultado la aparición concomitante de dos enunciados solidarios” (Greimas, A. J., 1973b: 24).

- 1 : (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OPN) —> (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OPN) = realización reflexiva (apropiación del OPN)
- 2 : (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) u OMP) —> (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) n OMP) = realización transitiva (atribución del OMP)
- 3 : (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OMPP) —> (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OMPP) = realización transitiva (atribución del OMPP)
- 4 : (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> n OMPP) —> (S<sub>1</sub> + S<sub>2</sub> u OMPP) = virtualización transitiva (desposesión del OMPP)
- 5 : (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) u OMN) —> (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) n OMN) = realización transitiva (atribución del OMN)
- 6 : (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) u OMPN) —> (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) n OMPN) = realización transitiva (atribución del OMPN)
- 7 : (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) u OPP) —> (S<sub>1</sub>(S<sub>2</sub>) n OPP) = realización reflexiva (apropiación del OPP)

De ello se infiere que los /objetos/ no adquieren los valores que se les asigna en el relato por una virtud semántica propia —como podría ser el caso de las “botas de siete leguas” o una “alfombra volante”—, sino por la relación de junción que en cada momento establecen con el(los) /sujeto(s)/.

Hemos visto que las virtualidades del *querer-saber* y *querer-tener* (*poseer*) —tensión entre la virtualización y la realización— provocan las transformaciones del verosímil mítico al práctico. Ahora bien, estos *enunciados modales* regidos por el verbo *querer* “instauran al sujeto como una virtualidad del *hacer*, mientras que los otros dos enunciados modales caracterizados por las modalidades del *saber* y del *poder* determinan ese *hacer* eventual de dos maneras diferentes: como un *hacer* obtenido del *saber* o fundándose únicamente sobre el *poder*”<sup>32</sup>.

Siguiendo estas pautas, la virtualización del enunciado modal *querer* de la Sec. I, se realiza en la Sec. V por el *saber-hacer* y el *poder-hacer* mágicos de ‘Núnkui-hija I’ en el desempeño de su actancia DrMP<sub>2</sub>. Este mismo fenómeno lo encontramos en el enunciado modal *querer* (no satisfecho) de la Sec. IX y el *poder-hacer* o ‘Trabajo’ de ‘Mujer I’ en la Sec. XII. Pero siempre el *saber-hacer* —como *saber-estar* reflexivo— pertenece a la órbita divinal-mítica de ‘Núnkui’ en su manifestación actorial sincrética: esta divinidad *enseña* (*hacer* cognitivo) a los ‘Hombres’ y les concede el *saber* sobre el *hacer* o *experiencia* (*hacer* cognitivo); como en el fenómeno semiótico de la *comunicación* entre enunciador y enunciatario —del cual la comunicación lingüís-

32) Greimas, A. J., 1970: 175 (Los subrayados son nuestros. N. de los A.).

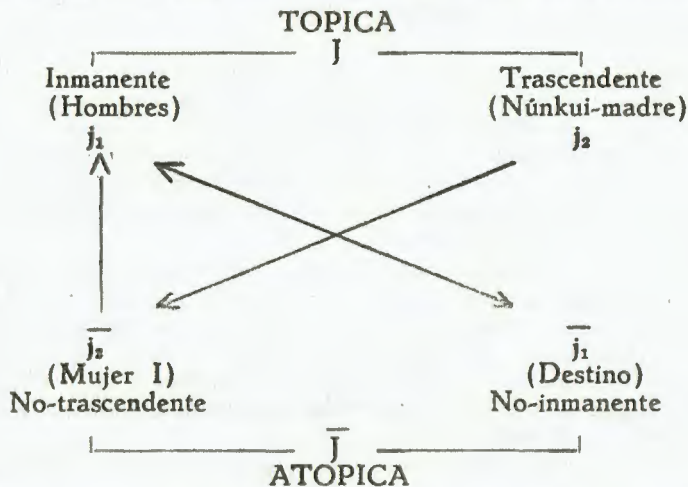
tica es solamente una parte—, en la Sec. XI se establece esa relación entre el DrMP<sub>1</sub> y el DoMP<sub>1</sub>, adquiriendo por tal hecho el actor 'Trabajo' un nuevo rol actancial /objeto del saber-hacer/<sup>33</sup>.

La instancia de aserción final del relato —o atribución antropomorfa de los de OMPN y apropiación de los OPP—, es un enunciado narrativo terminal regido por el verbo *obtener* (*poder + tener*):

—Sec. XII: "De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre".

que contrasta con el *enunciado de estado* regido por el verbo *estar* de la Sec. I.

El recorrido desde el enunciado inicial hasta el enunciado terminal lo cumple 'Mujer I' como *heroína* del relato<sup>34</sup>, al realizar las diferentes pruebas que se le imponen para obtener el /objeto/ de su deseo. Frente a ella, como /oponente/ innominado pero *marcado por ausencia*, el *destino* ('Hado' + 'Suerte') es el causante del 'Hambre' y la *contingencia* (condición) humana<sup>35</sup> y contra el cual la heroína realiza su aventura: sale de la tópica inmanente que le es propia para enfrentar en la a-tópica a su oponente actancial:



33) "El objeto-saber pasando del uno al otro, sea de manera directa y total, sea por la mediación de los actantes instalados en el discurso (lo que puede dar lugar a una adquisición progresiva, a cuenta gotas, del saber por el enunciatario). Cualquiera que sean así las formas que reviste la distribución del saber, no perdemos de vista que el fin de todo discurso es un *hacer-saber*, una comunicación, y que, por esta razón, es una realización de los ardidés de la inteligencia, un juego cognitivo cuyas reglas deben tratar de explicar el análisis" (Greimas, A. J., 1976e: 8).

34) 'Mujer I' es "un héroe asocial que al separarse de la comunidad, aparece como el agente gracias al cual se produce la inversión de la situación, como el mediador personalizado entre la situación-anterior y la situación-posterior" (Greimas, A. J., 1970: 188); el mito que estudiamos participa, además, de la característica común a los "mitos de instauración del orden social que tratan generalmente de justificar la división del trabajo en trabajo masculino y trabajo femenino" (Greimas, A. J., 1976e: 70), cosa que se ha explicado en 3.16.

35) "En mi opinión no existe ninguna narración que escape a la idea de destino, porque no hay ninguna narración que pueda separar la idea de su sucesión cronológica de la idea de su consecuencia lógica" (Barthes, R., 1969: 176-177).

La secuencia inicial presenta la conjunción del 'Hombre' con el 'Destino', función de corto-circuito,

$$(j_1 \longrightarrow \text{OPN} \longrightarrow \bar{j}_1) \longrightarrow (\bar{j}_1 \longrightarrow \text{OPN} \longrightarrow j_1)$$

en la que el 'Destino' hace sufrir la *carencia*<sup>36</sup> a los 'Hombres'.

Esa función negativa, a semejanza del rol desempeñado por el 'Traidor' en otras narraciones de literatura oral, priva a los 'Hombres' del OPP que necesitan (y al mismo tiempo de su calidad "histórica": "antiguamente..."), no permitiendo la transformación que la heroína, en nuestro caso, se ve en la necesidad de realizar.

Si la prueba que realiza 'Mujer I' es un *riesgo* en su sentido negativo, en su sentido positivo es una *ruptura* del "hechizo" al efectuar la conjunción, primero, con el OMPP y luego con el OPP

$$\begin{aligned} (j_2 \longrightarrow \text{OMPP} + \text{OPP} \longrightarrow \bar{j}_2) \longrightarrow \\ (\bar{j}_2 \longrightarrow \text{OMPP} + \text{OPP} \longrightarrow j_2) \end{aligned}$$

El enunciado construido central 4, es capital en el recorrido sintáctico de la organización profunda: describe la virtualización de los /sujetos/ por la "desposesión"<sup>37</sup>, condición necesaria para que nuevamente estos /sujetos/ virtuales retornen a la situación inicial del enunciado construido 1 y nuevamente se determinen como /sujetos del querer/, pero ya no un *querer* a satisfacer plenamente por obra de la divinidad, sino un *querer* en cuyo logro tenga participación el propio sujeto.

Desde esta perspectiva, la oposición de contrariedad entre el AMM<sub>1</sub>, funcionando entre el universo trascendente y el inmanente y el AMP<sub>2</sub> vigente en sólo el universo inmanente, muestra a las claras que los OMPP otorgados por 'Núnkui-madre' por medio de 'Núnkui-hija I', al pertenecer a esa dualidad, son inmerecidos, "condenables y deseables a la vez"<sup>38</sup>. La función del AMP<sub>2</sub> es, por el contrario, merecida, aprobada e indeseable (Sec. XIIb: "tenemos que" = *deber*).

La modalización del verbo *deber* que define conclusivamente al actor 'Trabajo',

—Sec. XIIb: "tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las charcas (suficientes para vivir).

¡¡Ya está!!",

determina que en el *referente interno* del relato la dimensión cognitiva aportada por 'Núnkui' (Sec. XI) o *saber-hacer* perteneciente a su órbita de *poder* divino (trascendente), toma como punto de apoyo la dimensión pragmática (inmanente) o *deber-hacer* del discurso narrativo y la simboliza<sup>39</sup>.

36) Cf. Propp, V., 1971: 46.

37) En Propp (cf. 1971: 39) corresponde a la *transgresión*.

38) Greimas, A. J., 1973b: 22.

39) Cf. Greimas, A. J., 1976e: 12. Greimas denomina a este *deber-hacer*, un *hacer deóntico* (cf. 1976b: 35).

En este sentido, los valores que marcan al 'Trabajo' o *hacer pragmático* son los *valores planteados* en el relato; los valores que invisten a 'Núnkui' son *valores impugnables*<sup>40</sup>. Tal es la *desalienación* de los 'Hombres' al participar el 'Trabajo' como ayudante modal de su propio verosímil, cuya función es la destrucción de las tensiones ideológicas del verosímil mítico: la supresión de la distannia entre el sujeto y el objeto de su *hacer*.

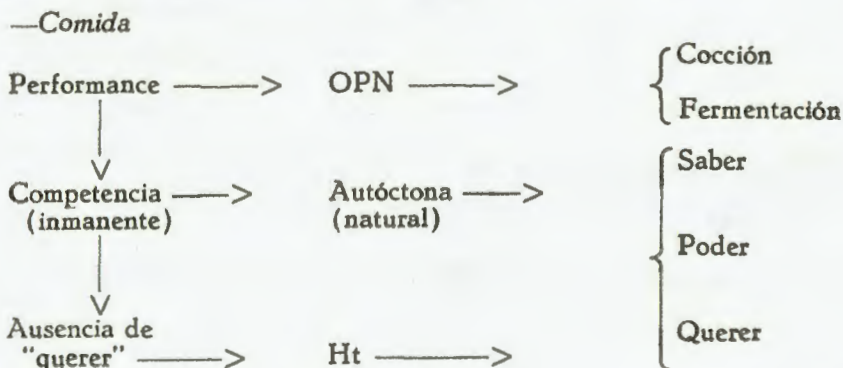
*Observación:* la inclusión de los actores 'Núnkui-hija II' y 'Shiwán' —cada uno en un texto del corpus— no tiene otro fundamento en la manifestación lingüística que el destacar ciertos *motivos* pertenecientes a *secuencias móviles*<sup>41</sup> de otros relatos míticos (vrg. tal vez 'Núnkui-hija II' es uno de los actores del relato "Las dos estrellas"<sup>42</sup> también conocido como "El aguaruna que se casó con una estrella"<sup>43</sup>; esto sólo puede ser verificado con un análisis comparado de la mítica aguaruna integral). La función de representación de ambos actores sería, desde esta hipótesis, la siguiente:

<i>Representante</i>	<i>Representado</i>
1: 'Núnkui-hija II'	/relación sexual/
2: 'Shiwán'	/espíritu maligno/

En suma, los dos *motivos* son parásitos respecto de la organización superficial del relato.

### 3.19 Lectura semiótica del relato

#### 3.19.1 Hacer transformador de 'Cocina' y 'Maceración'<sup>44</sup>



40) Cf. Greimas, A. J., 1970: 187; 1976b: 37.

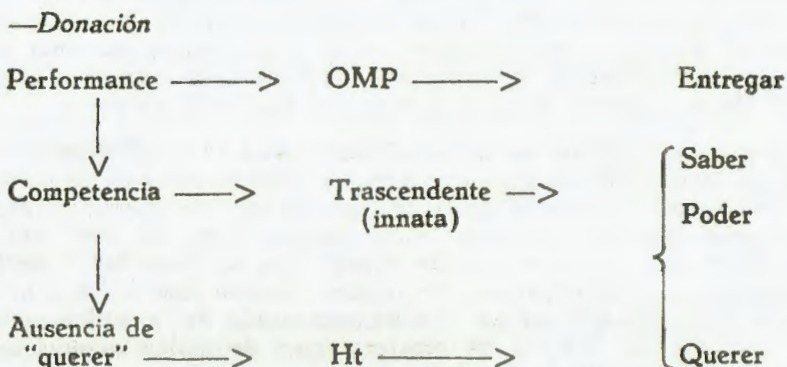
41) Las secuencias móviles son aquellas que pueden ser sustituidas en la misma función narrativa o también aquellas que son susceptibles de asumir funciones diferentes como en nuestro caso. Ello demuestra una vez más "la permanencia estructural de los relatos y las migraciones intertextuales de los motivos" (Greimas, A. J., 1973a: 171; cf. 1976b: 205-207). Esto explica también que actualmente los ancianos aguarunas relaten este mito sólo hasta la Secuencia X (como ocurre aquí con la primera versión), aspecto que desarrollaremos más adelante, en 4.

42) Cf. Guallart, J. M., 1958: 68.

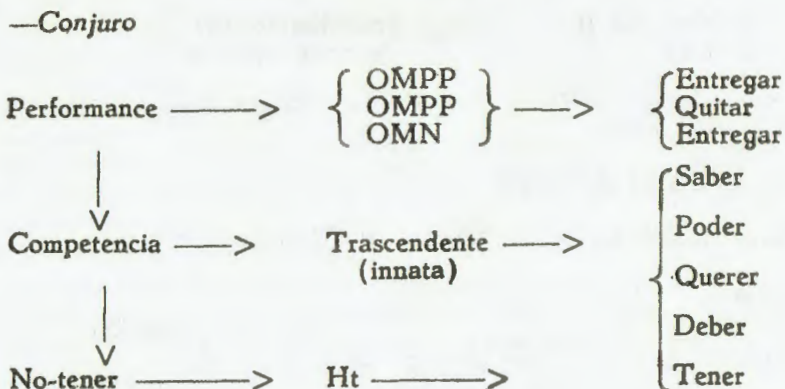
43) Cf. Jordana, J. -L., 1974: 132 y sig.

44) Cf. la distribución de modalidades hecha por J. Courtés (1976: 138).

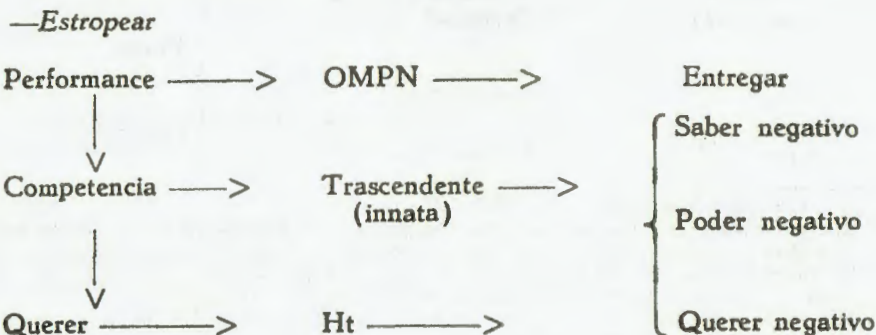
### 3.19.2 Hacer transformador I de 'Núnkui-madre'



### 3.19.3 Hacer transformador de 'Núnkui-hija I'



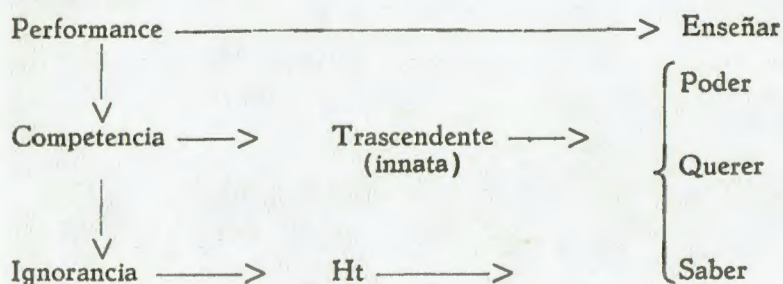
### 3.19.4 Hacer transformador de 'Iki'





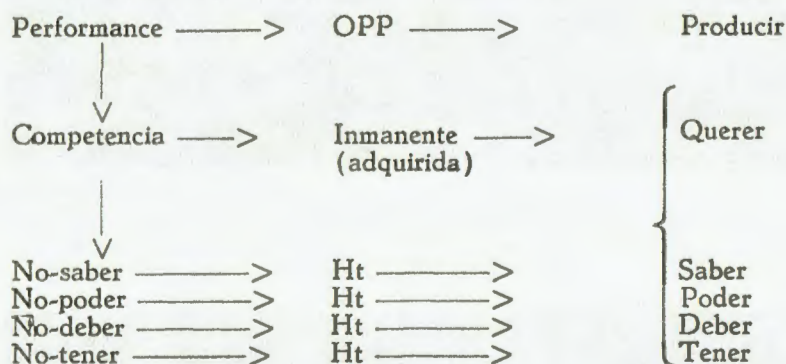
### 3.19.5 Hacer transformador II de 'Núnkui-madre'

—Aparición en sueños

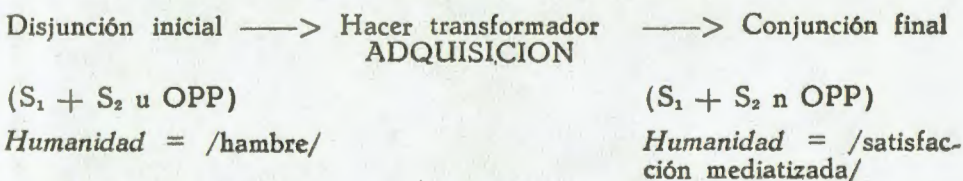


### 3.19.6 Hacer transformador del 'Trabajo'

—Oficio



### 3.20 Resumen



### 4. Proyección etno-sociológica del Mito de Núnkui

Si el mito cumple, entre otras, una función *orientadora* para el existir humano— fundamento de una explicación coherente pero simbólica, de la realidad y de sí mismo—, es claro que el mito no es un producto *estático* de la formulación cultural de los pueblos, sino que está dotado de un *dinamismo* propio que va planteando respuestas originales a los conflictos creados por las nuevas situaciones históricas.



Mujer Aguaruna preparando su chacra (aja)



Aguaruna camino a su chacra

Si el mito es una manera de "saber totalizante" que digiere y organiza la experiencia bruta de una realidad que cada vez más se le presenta al nativo como multivalente y caótica, es claro que el mito nunca es una "narración terminada", un "conocimiento absoluto y cerrado" sino un saber que se va enriqueciendo con nuevas interpretaciones de la realidad y estableciendo nuevos paradigmas de actuación y comportamiento.

El Mito de *Núnkui* que hemos analizado presentaba la instauración de un "orden civilizado" donde el aguaruna encuentra la explicación simbólica de su presencia en el mundo, de sus actividades económicas, de su capacidad de producción que aparece como suficiente para el desarrollo cultural y social de su pueblo.

Sin embargo, esto ya no responde al momento histórico actual por el que atraviesa el grupo etno-lingüístico aguaruna, y en general todos los grupos de la Amazonia Peruana.

La presencia en el Alto Marañón —por hablar sólo de los aguarunas— de comerciantes, madereros, colonos, precarios y de miembros de numerosas instituciones —al menos 20— con fines políticos, económicos o religiosos, ha hecho cambiar sustancialmente la idea que el aguaruna tenía sobre su propia realidad y del papel hegemónico que él cumplía dentro del reducido mundo por él conocido.

Aunque sería largo examinar la influencia que en la zona aguaruna han detentado cada uno de esos sectores, acaparando el poder religioso, económico y político ejercido no hace muchos años por el chamán, la familia nuclear y extensa y la autoridad de tipo "carismático", apuntaremos ciertos rasgos de interés.

El carácter fundamentalmente paternalista de muchas de estas instituciones y la variedad de necesidades creadas que sólo el "civilizado" puede satisfacer —ropa, herramientas, utensilios, medicamentos, certificados, documentos...— han hecho posible nuevas formas de violencia más sutiles que las tradicionales en siglos anteriores —francamente belicosas—, y que son difícilmente captables por una mentalidad inmersa en un sistema de reciprocidad generalizada y equilibrada, basada en las relaciones de parentesco. El patrón, el comerciante... con su actitud inicialmente paternalista y su entrega aparentemente desinteresada de regalos y mercancías entraron a formar parte de la familia extensa de los nativos. Muchos de estos "agentes civilizadores" son llamados por los aguarunas *saijú* /cuñado/, *apachi* /abuelo/... sin explicarse muy bien cómo muchas de sus manifestaciones pertenecen más bien a la categoría de *shiwāk* /enemigo/ que a las de *pataji* /nuestro pariente/.

Las nuevas epidemias de gripe, sarampión... junto con enfermedades antes desconocidas, como la tuberculosis, las venéreas y la anemia y desnutrición han producido una fuerte desintegración biológica, y son débilmente contrarrestadas por los esfuerzos aislados de algunas instituciones. La falta de personal técnico sanitario y la incontrolada venta de medicamentos a precios exorbitantes por comerciantes inescrupulosos —uno de los negocios más rentables de la zona—, están provocando un abuso indiscriminado con consecuencias muchas veces trágicas.

El no haber sabido identificar claramente estos nuevos tipos de agresión ha sido la grieta que ha iniciado la "pacificación" de un pueblo temido durante tres centurias e impermeable a toda ingerencia externa. Lo que no consiguieron los arcabuces, las espadas y el coraje de los primeros invaso-

res, lo han logrado las chaquiras, los machetes y los anzuelos de los comerciantes, regatones...

La patente marginación política, la explotación indiscriminada y la dependencia cada vez mayor que sufren los nativos, difícilmente será frenada por la recién estrenada *Ley de Comunidades Nativas y de desarrollo agropecuario de la selva y ceja de selva* fundamentalmente igual a la 20653 en su Título II "De las comunidades nativas". Si ésta fue letra muerta, no contamos aún con datos reales y concretos que nos hagan pensar que esta segunda no lo sea.

El nativo es consciente que su situación actual no responde "al mundo civilizado" que *Núnkui* instauró en el mundo, y comienza a identificarla con la que analizamos en la Sec. VII y que titulamos "regreso al estado salvaje" caracterizado por el estado de indigencia primordial y aparición de los cinco pares de oposiciones vistos en la Sec. I. Veamos por qué:

La división sexual del trabajo observada en la Sec. XII, por la que el hombre aportaba los productos de la caza y la pesca y la mujer los productos agrícolas, ya no es posible. Como en la época de indigencia, el hombre está asociado a la escasez y a lo profano al verse obligado —por la desaparición de los medios tradicionales de subsistencia— a emplearse de "eventual" en alguna tierra de los colonos establecidos en la zona o a emplearse en alguno de los trabajos menos calificados —salvo raras excepciones— que algunas de las instituciones asentadas en la zona, ofrecen esporádicamente. La mujer sigue asociada a la tierra —chacras familiares— donde intenta por medio de los ánem y los ritos establecidos por *Núnkui*, que la empobrecida tierra nuevamente realice el "milagro" de una nueva "creación" de alimentos.

La depredación parcial o total de la flora y casi absoluta de la fauna —especialmente en las zonas periféricas de los núcleos de nativos—, la explotación indiscriminada de los recursos naturales<sup>45</sup> y el exceso de población motivada por las frecuentes y muchas veces descontrolada inmigración de la sierra a la selva y las inmigraciones internas a la que los nativos se han visto obligados, han convertido a la selva en una zona incapaz de alimentar de manera *autosuficiente* a la población que en ella vive. Para los nativos —desprovistos de los medios tradicionales de obtención de alimentos e incapacitados en su mayor parte de adquirir los alimentos-mercancías que les llegan de fuera— la selva se ha convertido en una zona de hambre incapaz de satisfacer sus necesidades individuales y sociales.

El aguaruna ha perdido también en gran parte su propia identidad y autoestima; las explicaciones tradicionales que daban sentido y razón de existencia a su ser y al mundo que lo rodea ya no son adecuadas para las nuevas situaciones; los ritos religiosos que le hacían capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y hacían posible la obtención de alimentos, ya no parecen eficaces. Todo esto es semejante a lo que vimos en la Sec. I al hablar del "estado de naturaleza pura". En resumen, el nativo es consciente que su situación actual de desintegración biológica y cultural no responde al "mundo civilizado" que *Núnkui* instauró para ellos.

Por todo esto, no es de extrañar que actualmente, cuando los viejos aguarunas cuentan a los jóvenes el mito de *Núnkui* lo hagan generalmente

45) Cf. Martínez, H., 1977.

hasta la *Sec. X*, es decir, hasta la *instauración del mal en el mundo* que incluye el regreso al estado de indigencia primordial donde la tierra está asociada a la escasez, al hambre y a lo profano. El mundo en el que viven ya no es un "mundo civilizado" sino el retorno al "mundo salvaje" del que sólo tenían un leve recuerdo que los mitos reflejaban. Pero esta vez, la causa del regreso a la indigencia primordial no es debido a la violación de alguna interdición impuesta por *Núnkui* a la 'Humanidad', sino la presencia de los "civilizados" y la introducción de un sistema económico extraño a las mismas posibilidades de la selva.

Si en el mito, "la instauración del mal en el mundo" (*Sec. X*) tuvo su contrapartida y solución en el sueño producido por *Núnkui* (*Sec. XI*) y la instauración del "mundo civilizado" (*Sec. XII*), actualmente el aguaruna deberá encontrar respuesta simbólica a su situación actual, y lo que es más importante aún, los nuevos mecanismos de organización social y política y el control de los medios de producción que le hagan posible su supervivencia como individuo y como grupo. La respuesta simbólica, es decir "la continuación" del mito de *Núnkui*, será únicamente reflejo del "proyecto histórico" que el aguaruna decida asumir.

Tal vez esta respuesta simbólica ya se está formulando en la zona del Alto Maraón. Ultimamente y en lugares diferentes, varios *múntas* /hombres con autoridad de enseñar/ han manifestado que *Núnkui* les ha comunicado en sueños su deseo de establecer contacto con los aguarunas en unas cuevas (subsuelo) situadas en los centros de la selva. No sabemos si esto llegó a realizarse, pero es claro que la conciencia colectiva de todo un pueblo está a la búsqueda de respuestas y paradigmas de acción que hagan posible la instauración de un "nuevo orden civilizado", es decir, más justo y humano. Esta respuesta que se está creando a nivel simbólico será el reflejo del inicio de un nuevo orden social, político y económico nativo. Si es acompañada por un mayor conocimiento —por parte de algunos nativos más conscientes— de los mecanismos reales de explotación y dominación y por una mayor organización tribal e intertribal, será posible el inicio de una mayor participación política de los grupos nativos dentro de los sectores que luchan por su liberación. El mito de *Núnkui* —y su posterior desarrollo— será un elemento más de la superestructura ideológica que ayudará a hacer comprensible a *todos los aguarunas* el por qué de la nueva situación y, lo que es más importante, será un llamado a la transformación y a la superación de esta situación "SALVAJE".

#### BIBLIOGRAFIA

BARTHES, R.

1969 Principios y objetivos del análisis estructural, en "Ideología y lenguaje cinematográfico", Alberto Corazón, Madrid, pp. 170-186.

1972 Crítica y verdad, Siglo XXI, Argentina.

BERLIN, B.

1978 Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna, jibaro, Amazonas. Perú, en "Amazonia Peruana" Nº 3 (Vol. II).

- COURTES, J.  
 1973 *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Mame, Paris.  
 1976 *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Hachette, Paris.
- ECO, U.  
 1976 *Signo*, Labor, Barcelona.
- GARCIA-RENDUELES, M. y CHUMAP, A.  
 1977 *'Duikmun... Antiguamente'*. Tradición Oral de los Aguarunas, Pontificia Universidad Católica del Perú, tesis de grado.
- GREIMAS, A. J.  
 1970 *Du Sens*, Seuil, Paris.  
 1973a *Les actants, les acteurs et les figures*, en "Sémiotique narrative et textuelle", Larousse, Paris, pp. 161-176.  
 1973b *Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur*, en "Langages" Nº 31, Paris, setiembre, pp. 13-35.  
 1976b *Sémiotique et Sciences Sociales*, Seuil, Paris.  
 1976e *La dimension cognitive des discours narratifs*, en "New Literary History", Vir- (y J. Courtés) ginia, EE. UU.  
 1976f *Les acquis et les projets*, en Courtés, J., 1976, pp. 5-25.
- GUALLART, J. M.  
 1958 *Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón*, en "Perú Indígena", Vol. VII, Nos. 16-17, Lima, pp. 59-100.
- JORDANA, J. L.  
 1974 *Mitos e historias Aguarunas y Huambisas de la selva del Alto Marañón*, Retablo de Papel (INIDE), Lima.
- LEVI-STRAUSS, C.  
 1968 *L'origine des manières de table*, Plon, Paris.
- MARTINEZ, H.  
 1977 *La destrucción de los ecosistemas selváticos*, en "Amazonia Peruana" Nº 2, Vol. I, Lima, julio, pp. 7-28.
- PROPP, V.  
 1971 *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid.

## LOS MELLIZOS Y LA LUPUNA

(MITOLOGIA YAGUA)

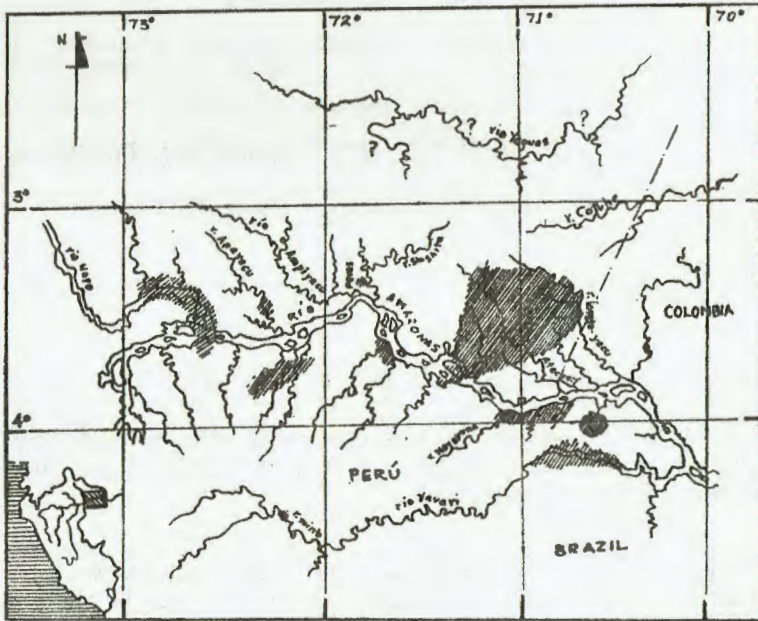
por J. y J. P. Chaumeil


Paris 1977.

*A partir de l'examen de deux mythes d'origine, nous nous proposons de dégager les grands thèmes mythiques et de mettre en évidence certains traits caractéristiques de la culture yagua.*

*We propose to select from among two myths of origin the great mythical themes and show up some characteristic patterns of the yagua culture.*

*Vom Studium zweier Ursprungsmythen ausgehend, untersuchen die Verfasser die grossen mythischen Themen und legen einige Gesichtspunkte der Yagua-Kultur dar.*



 LOCALIZACION DE LAS PRINCIPALES COMUNIDADES YAGUA DEL PERU



Nos proponemos examinar en las páginas que siguen dos mitos yagua que tratan de los orígenes. Quisiéramos entresacar los grandes temas y poner en evidencia ciertos rasgos o símbolos, ciertas oposiciones o asociaciones contenidas implícitamente en los relatos y que nos parecen caracterizan bien la cultura yagua.

Los dos mitos propuestos han sido grabados directamente en lengua indígena después traducida por un informante yagua bilingüe. Poseemos varias versiones (al menos tres) de cada uno de los mitos presentados (1). El primero trata del origen de los mellizos míticos y el segundo del origen del Amazonas (entre otros). Estos dos mitos pueden contarse separadamente, integralmente o parcialmente o incluso encadenarse uno a continuación del otro. Se inscriben en un conjunto mítico o ciclo mucho más vasto que concierne a los mellizos míticos.

Cada uno de los mitos hacen intervenir principalmente a tres personajes:

- primer mito (los mellizos): una mujer anciana o una vieja y los dos mellizos.
- segundo mito (la lupuna): un viejo y los mellizos.

(1) Nos remitiremos igualmente a las versiones de estos dos mitos dado en Powlison, P. *Yagua mythology and its epic tendencies*. Indiana University, Ph. D., 1969.

## MITO 1. LOS MELLIZOS MITICOS

Informante A. Sarko  
(río Loreto yacu)

### Matanza

Ya, se han ido (los antiguos) a traer el *mbayántu* (1), los antiguos. Se han ido tranquilo a traer el *mbayátu*. Han llegado en el monte, dos días estaban en el monte. Después han llegado, a las 11 del día han llegado.

De mañana se había ido la vieja, la abuelita, a plantar palos de yuca. Allí, en la chacra, tenía su tambito. Oye que está llegando el *mbayántu*: "më, më, më, më, më, ..."; "ya está llegando", dice la vieja, "ya están tomando masato, están golpeando de alegría". La abuelita está oyendo el tamborcito de su chacra. "Van a llegar los enemigos, pero ellos toman, no saben". El tamborcito paró, no se oye nada más. "Ya han llegado los salvajes, han acabado de matar a la gente". De ahí, la abuelita ve humo: "ya están ahumando, están asando los muertos y les van a comer toditos".

La abuelita regresa de su chacra. Llega a la casa, no hay nadie. Recientito se habían ido los salvajes, la candela está ardiendo. La abuelita ve los cántaros llenitos de masato, toma de hambre.

### La abuelita recoge y cria a los dos mellizos

Empieza (la abuelita) a buscar a su hija que estaba embarazada: "¿Dónde la han botado?". Ha buscado. Por esta parte no estaba. Se va donde el pozito (\*) (porque en este tiempo no había agua). Ahí lo encuentra el pozito. Había solamente un poquito de aguita para tomar, nada más. Recién oye gritos: "coé, coé, coé, coé, ...". Se acerca y halla su hija muerta. "Ahí le han botado", dice la abuelita. Le parte su vientre (de su hija muerta) (\*\*\*) y saca el bebito. Le baña y le corta su ombligo. Se va a ponerle en su tambito, en la hamaca. De ahí oye otra vez llorar: "coé, coé, coé, coé, coé, coé, ...". "Dos será?, dice la vieja, y vuelve al pozito. Halla otro bebito que sale de la placenta mismo. Le lleva también a su tambito. Dos eran, dos varoncitos. La abuelita les da chapito de maduro. Toman. "Ya van a vivir", se dice la abuela.

(1) *mbayántu*: término polisémico. En este caso preciso *mbayántu* designa los 5 espíritus de la caza (y pesca). Para más informaciones sobre los 5 espíritus ver: "Rôle des instruments de musique sacrée..." en *Amazonia* 2, 1977.

(\*) Al puerto, según otra versión.

(\*\*) En otra versión son los salvajes que habían partido el vientre de la hija muerta y botado el bebito y la placenta.



su padre, el menor con su madre. Se han hecho bien calentitos los pifanos. Solamente el mayor ha podido aguantar: "¡cómo no ha soplado para que se enfríe el pifano, yo he aguantado!"... dice *ndano* a su hermanito, y agrega: "bueno, no importa, uno es suficiente". Y de ahí vuelven al tambito de la abuelita. (\*)

### *Los mellizos prueban la fuerza del pifano*

Ahí prueban como sonaba "wí... wí... wí... wí... wí... wí...", no más (porque hay un solo pifano, los dos hacen "wí, wí, wí, wí, wí, wí, wí, wí, wí, wí, wí, wí..."). Ahí ha "muerto" la abuelita cuando han soplado, cayó de culo arriba. Pero ha resistido, se despierta otra vez: "qué cosa han traído?", pregunta, "nada", contestan los muchachos.

Todo el tiempo estaban probando la flauta y caía la abuela cada vez (hasta que se acostumbra ella también).

### *La abuela prepara masato para fiesta grande*

Una vez que han probado bien, piden masato a la abuelita: "haga masato abuelita, bastantel!". Piden 5 cántaros grandes. "Para qué quieren tanto?, no son hartos, para 2 sobre" replica la abuela. "Haga nomás, abuelita, tenemos bastante yuca" (los mellizos habían hecho la yuca y los cántaros en la noche).

La abuela prepara una gicra nomás. El día siguiente, amaneció: "abuelita, chapea! abre este cántaro si está lleno" gritan los mellizos. La abuela abre: "sí, está lleno todo. De dónde han traído?". "Hemos traído del monte, hemos cargado de media noche", y le mandan a cernir una tinaja. Se ha hecho tarde.

Amaneció otra vez. Los mellizos mandan a su abuela: "vas a ver si el masato se ha fermentado y si se ha desramado". "Todo está cernido", contesta la abuelita. "Entonces, podemos tomar!".

### *Los mellizos hacen la gente, en cada apellido*

*Ndano* manda *mëna* a invitar: "vas a invitar unos". "Indícame cuál voy a invitar?", pregunta el menor. "Ahí, hay un palo donde siempre se va a cagar, un palo grueso *pranu*, de 'mata-mata' (3). De ahí, le pisas el palo. Así le vas a llamar a la gente, en cada apellido: al palo *pranu*, *matianu* (pucuna caspi) (4), *asanu* (capirona de altura) (5), *ramanujú* (ayahuasca) (6).

(\*) Otra versión: el mayor de los mellizos manda su hermanito a quitar el pifano de su padre finado. Tres veces ha probado *mëna*, pero el pifano se transformaba en toda clase de animales. De miedo le botaba el pifano. El finado lo recogía otra vez. Recién prueba el mayor. Sale de la chapana y le quita el pifano a su padre finado, y sopla, sopla ... (con su aliento) para que no se transforme el pifano. Así lo ha podido llevar.

(3) mata-mata (Eschweilera).

(4) pucuna caspi (Lucuma bifera)

(5) capirona de altura (Loretoa peruviana?).

(6) lupuna (Chorisia sp.).



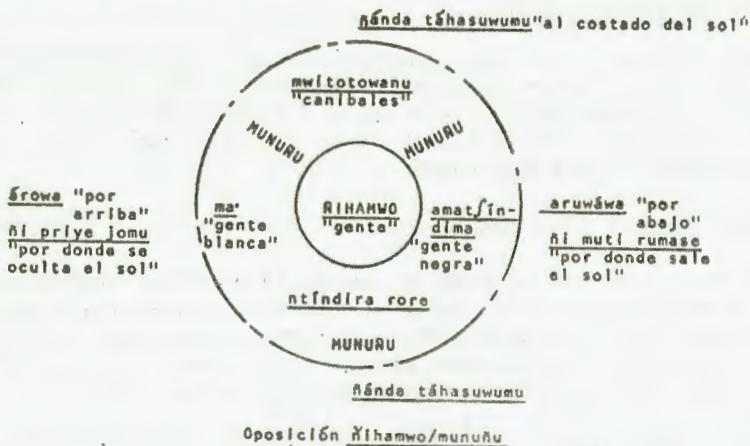
La gente (bueno en realidad el mayor de los mellizos) empieza a hacer *muwa* (macana) (18), *ruwatu* (jabalina) (19), *ruwara* (macana pequeña?) (20). Cada hombre tenía.

Entonces se van a la guerra. Los mellizos preguntan a la abuelita: "por dónde se han ido los salvajes?", "por ahí". Se van por el camino ancho. Andan un día. El trueno está sonando, "ya estamos cerquita" avisan los mellizos el trueno indica dónde están los salvajes) (\*). Se ha hecho tarde. Han dormido.

Amanece. El tiempo está bien clarito. El mayor le manda a su hermano: "transformate!" para ir a ver. "Cómo?, en qué forma?", contesta *mëna*. "Te vas a formar como una garza bien blanca (21) (\*\*)", y le sopla (el mayor) con su aliento para que se transforme. Al ratito se ha formado de garza y ha volado (con el pifano) donde los salvajes "we! we! we! we! we! we! ...".

oposición con *nihamwo*, "la gente", autodenominación de los Yagua. El criterio distintivo parece estar primero la lengua (... "los salvajes... hablaban otro idioma, *mëna* no entendía..."). Lo que no es *nihamwo* es forzosamente *munuñu*. Se trata entonces de dos "categorías" aparentemente irreductibles.

La "categoría" *munuñu* está subdividida por los Yagua en diferentes grupos y sub-grupos. Los salvajes de quién se habla en el mito serían los *Ntindira* que viven todavía al sur del territorio Yagua actual.



(18) *muwë* (macana), arma de guerra de los Yagua hecha con pona dura o huacrapona (*Iriartea*), también de pijuayo tronco (*Guilielma gasipaes*).

(19) *ruwatu* (jabalina) con punta destacable envenenada, utilizada para cazar animales grandes (tipo sachavaca, huangana, etc...), pero también para la guerra. Los Yagua la hacen de pona (*Iriartea*) también de espintana (*Anaxagorea?*). Puede alcanzar 2 metros de largo. Se lleva 3 ó 4 en un cargajo *ruwatuto* de inayuga (*Maximiliana?*).

(20) *ruwara* (macana pequeña?). En tiempo de guerra los Yagua tenían una o dos macanas chiquitas (de 25 cm. de largo) que utilizaban en caso de lucha "cuerpo-a-cuerpo".

(\*) En una versión *mëna* se transforma en *muti* (picaflor) para localizar los salvajes.

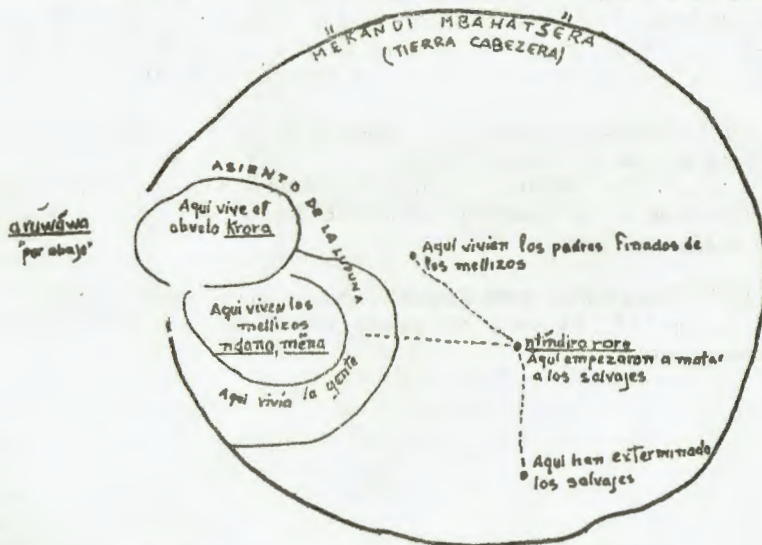
(21) garza blanca grande (*Casmerodius albus?*), *tëtasa*.

(\*\*) En una versión el menor se pinta el cuerpo con huito (*Genipa*) (como alas) y se transforma en gavilán (*Buteo sp ?*).

Ha llegado "púl" a la punta de la casa bien cerradita con pona (22). Había dos tremendas casab, bien cerraditas. Los salvajes salieron para mirar la garza, pero hablaban otro idioma, *mēna* no entendía. Han venido toditos los salvajes salvo dos casas alejadas. Gritan: "vamos a matar a la garza. Trae pucuna para virotear!". Los salvajes oyen el ruido de la garza: "wí... wí... wí...". "No conocemos este sonido", dicen y no la virotean, escuchan. Sigue soplando el menor: "wí... wí... wí... wí...", sopla fuerte: *wriiii!...* y se caen "muertos" toditos los salvajes. El menor baja de la cumba y llama a los otros. Empieza a escupir para que no resistan los que no eran totalmente "muertos". Llama a los otros que vengan a macear. Así les han matado toditos con *muwē*, no ha sobrado ni uno. "Por aquí hay 2 casas más, a un día", apunta el menor. "Por aquí vamos a ir", contesta el mayor.

Llegan a la noche. "Aquí vamos a dormir, no vamos a hacer ruido, ni reir, porque van a oír los salvajes, no están lejos".

Entonces amanece, canta *pwikátu*, el unchala (23). "Ya está amaneciendo! vamos ya!". Llegan cerquita. Se transforma otra vez el menor en garza "ooó!". Llega otra vez en la cumba "tó!". Este ruido despierta los salvajes: "qué es eso?", y de ahí salen. Llaman a los otros para que vengan también a ver. Toditos han venido, no faltaba ni un muchacho. El menor ha soplado con su aliento para que vengan todos, que no quede ni uno. Los salvajes querían también virotearle, pero antes el menor ha soplado: "wí... wí... wriiii!". Toditos han caído "muertos" y los otros (la gente) les han acabado con *muwē*. La gente grita de alegría: "A! A! A! A! A! A! A! A! A! ... "Vamos", dice *ndano*, así han matado a mi padre finado", y se regresaron.



Dibujo realizado por A. Sarko (Loreto-yacu, 1976)

- (22) Antes, cuando las guerras eran mucho más frecuentes, los Yagua fortificaban las cocameras por un cerco interior en madera de pona de 2 a 3 metros de altura. Este cerco les protegía contra las flechas enemigas. Ciertos Yagua aseguran también que antiguamente las cocameras estaban enteramente cubiertas de laminillas de pona.
- (23) unchala (Aramides?), "ave selvática, de muy armonioso y sonoro canto" (Tovar, E. Vocabulario del Oriente peruano. Lima, 1966, p. 201). Los Yagua dicen que este pájaro de colores vivos canta desde el amanecer.

## Otras variantes del mito de los mellizos míticos

Powlison ha dado una versión completa de ese mito en su tesis doctoral *Yagua mythology and its epic tendencies*, Indiana University, 1969 (pp. 108-114, 176-195 —texto Yagua con traducción literal—, 243-255). El lector se remitirá si lo desea allí porque sería demasiado largo transcribirla aquí. Nos contentaremos con mencionar los principales puntos que difieren de las versiones que hemos recogido.

1. (p. 107) ora es el hermano menor (Placenta) quien tiene el rol principal, ora es el hermano mayor (elder brother).  
En las versiones que nosotros hemos recogido, es siempre el mayor de los mellizos quien detenta (él sólo) el poder de crear y de transformar los seres y las cosas, quien toma las iniciativas... (ver el ejemplo de la creación de la gente).
2. (p. 111) solo Placenta logra de obtener la flauta de su madre finada. Como en la versión de Sarko, el mayor lucha con su padre finado, el menor con su madre finada. La diferencia es que solo el mayor llega a robar la flauta de su padre difunto, y no a la inversa como en la versión dada por Powlison.
3. (p. 112) Placenta envía a su hermano mayor invitar a la gente, éste último no lo logra. Finalmente, Placenta crea la gente.  
Aquí todavía, hay inversión por lo que toca a las versiones recogidas. En Powlison, el mayor tiene exactamente las mismas actitudes que el menor en las versiones que nosotros hemos colectado.
4. (p. 252) Powlison precisa que ningún orden no está observado en la enumeración de los clans Yagua.  
En la versión de Sarko sin embargo, *pranuriria* es el primer clan creado. No obstante, en la práctica actual, no hemos observado ninguna jerarquía entre los clans.
5. (p. 113) Placenta se transforma *él mismo* en halcón (hawk).  
Ver punto (1), Placenta no puede transformarse sin la ayuda de su hermano mayor.



## MITO 2. LA LUPUNA

Informante: A. Sarko  
(río Loreto - yacu)

Todos los días traían (los mellizos) tinajas de agua: "tramahú, tramahú, tramahú, ...". De ahí han tenido pereza de tanto traer agua. El abuelo *krora* la mezquinaba.

Entonces pensaron cómo hacer para poder tomar agua todo el tiempo. Preguntan al abuelo *krora*: "de dónde traes agua abuelo?". "Yo junto agua de lluvia, cuando llueve yo pongo una hoyo, no la traigo de ninguna parte, yo la junto nomás". "No puedo creer eso, me está engañando", piensa el mellizo.

El mayor de los mellizos, *ndano*, manda al menor *mēna* (placenta) que se transforme en *mutsi* (picaflor) (1) y que se va a escuchar de dónde el abuelo trae el agua. El menor se va y se sienta allá, sobre una quiruma. El abuelo dice: "pusha! tengo calor, quiero bañarme", y abre la llave de la lupuna "tra!" (el menor está mirando). Gotea el agua: "to, to, to, to, to, to, ...". Se ha bañado. Recién el abuelo ve el *mutsi*: "tšic, tšic, tšic, tšic, tšic, tšic, ...". "Qué pasa picaflor! por qué vienes aquícito a mi lado?". El también (el picaflor) se baña: "twru, twru, twru, twru, ...". El abuelo quiere matarlo con palo, pero *mutsi* se va donde su hermano mayor (llevando un poquito de agua en su piquito): "tšic, tšic, tšic, ...". Le cuenta a *ndano*: "Allá hay agua, he visto el tronco, es agua adentro, pero el abuelo tiene llave". "Vamos a tumbarlo, vamos allá, es agua todo, sino que va a tomar la gente que vamos a hacer", contesta el mayor.

Los dos se van a preguntar a *krora* (le llaman papá) (2): "papá! nosotros vamos a tumbar este palo, no tiene rama". El abuelo no contesta nada.

De mañana se van a tumbar la lupuna. Empiezan a tumbar. Han invitado al carpintero (3) para que les ayude, picoteando de su pico. Se hace tarde y todavía no la han podido tumbar. "Mañana vamos a acabar de tumbar". Se van donde *Krora* y le dicen: "no lo hemos tumbado, mañana". "Bueno, mañana", contesta *Krora*.

De mañana se han ido y la lupuna estaba enterita, como si nada le habían cortado. "Tanto sabe, mi abuelo", dice el mayor. Empiezan a cortar

---

(1) picaflor (Trochilidae)

(2) papa: término de llamada a todos los parientes masculinos a partir de la generación + 2.

(3) pájaro carpintero (Picidae)

otra vez, 4 veces han probado. Se hace tarde otra vez: "miral", dice el mayor a *mëna*, "no ves allá, en la rama, hay una sogá. El (*krora*) está pisando allá en la punta, por eso no cae. Transformate!". "En qué me voy a transformar?", contesta el menor. "*En norëtiu* (alacrán) (4)".

Estaba por caer la lupuna. Se transforma de alacrán y se va por abajo de tierra. De ahí le muerde a *krora* en su pie: "sic !!!". "Ayaoooo !!!", grita *krora*. Casi le suelta la sogá. La lupuna estaba medio-inclinado. El menor regresa donde su hermano mayor. *Ndano* le dice otra vez: "transformate en alacrán más fuerte *watátu* (5) y muérdele fuerte. El mayor le sopla para que se transforme. Se va otra vez abajo de tierra y muerde en su pie: "sic !!!". "Ayaoooooooooo !!!!!", grita *krora* y levanta su pie. "tsu, tsu, tsu, tsu, tsu, tsu, . . .", empieza a caer la pupuna, "úúúúúúúúú. . . . . púl", ya se ha caído! ya ha caído todo!, "*nawal, nawal, . . .* (Amazonas!). El agua se ha regado haciendo las quebradas (del Amazonas).

El mayor agarra una hojita, hay un suri, un caracolito negro *këpatiu* (6). El caracolito se transforma en gente negra (\*). Empieza a gritar la gente negra "A! A! A! A! A! A! . . .", está remando en su canoa de corteza (de lupuna), como no corre mucho el agua (en el asiento de la lupuna). *Krora* grita a los mellizos (\*\*): "porque no lo han matado al gusano! les va a fastidiar después esta gente!".

Empiezan (los mellizos) a botar las astillas de la lupuna, echando nombre a los peces: "bocachico (7), mojarra (8), gamitana (9), paco (10), vaca marina (11), zúngaro (12) . . .", de toda clase de pescados. Se transforman inmediatamente las astillas en pescado, al menudito, sardina (13), palometa (14), lisa (15), cúnchi (16) . . . de las astillas chiquitas para los pescados chiquitos, como paña (17). Los mellizos gritan al abuelo: "nosotros la hemos tumbado, porque sino cómo va a tomar la gente".

Los mellizos empiezan a anzuelar y muestran los peces al abuelo: "ve abuelo, como agarramos. Eso es para toda la gente, todo el mundo va a seguir el Amazonas, vamos a transformar a toda clase de gente".

- 
- (4) alacrán negro (no identificado)
  - (5) alacrán grande, rojo (no identificado)
  - (6) suri de la lupuna? (no identificado)
  - (\*) Según otra versión, los Negros nacieron de las astillas de la lupuna.
  - (\*\*) Los mellizos habían reanimado al abuelo soplándole con su aliento.
  - (7) bocachico (boquichico) (*Prochilodus amazonicus*)
  - (8) mojarra (*Enciostomus argenteus*?)
  - (9) gamitana (*coiossoma nigripinis*)
  - (10) paco (*Chalceus*?)
  - (11) vaca marina (*Manatus americanus*)
  - (12) zúngaro (*Pimelina albicans*?)
  - (13) sardina (*Aparciodon pongoense*)
  - (14) palometa (*Mylossoma sp.*?)
  - (15) lisa (*Mugil*)
  - (16) cúnchi (*Pimelodus su.*)
  - (17) paña (*Serrasalmus*)

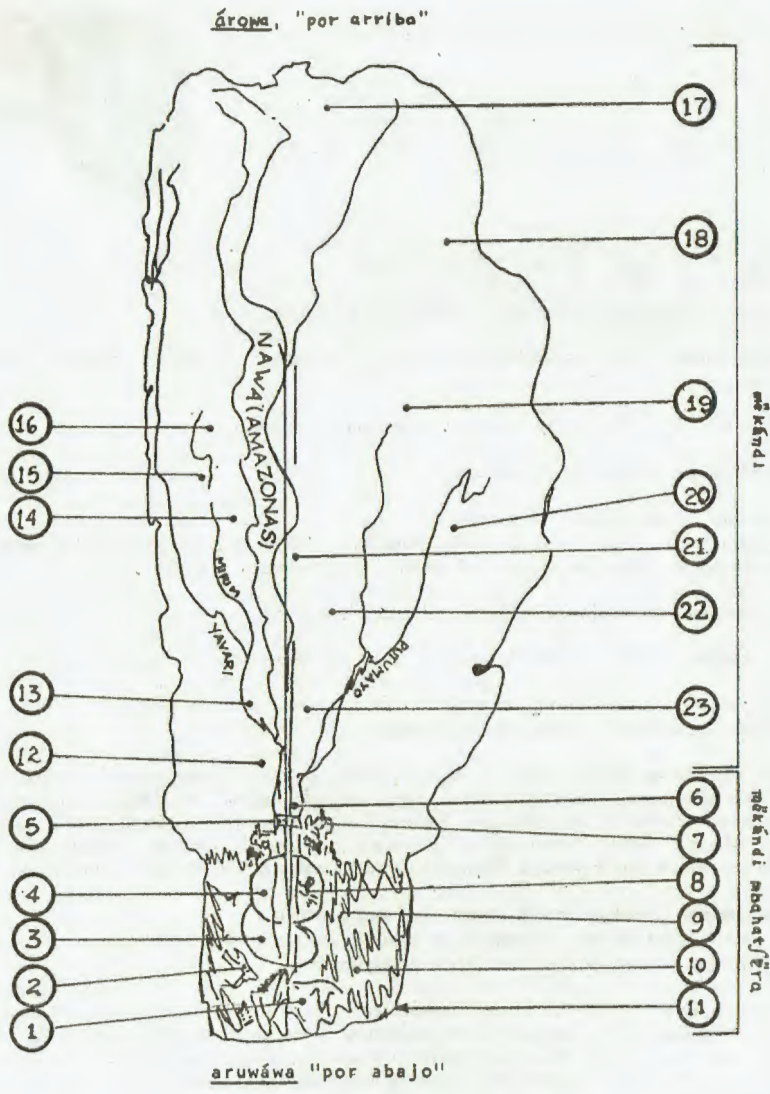


Gráfico elaborado por A. Prohaño, Yagua originario de la quebrada Yurura (Octubre de 1975).

**LECTURA DEL GRAFICO**

1.— raíces de la lupuna (*Chorisia speciosa*)

**lupuna:** "Por su tamaño, éste árbol es el rey de la selva. He medido una lupuna de 60 m. de altura, 3 m. de diámetro en el tronco (sin contar sus enormes aletas) y 40 m. de diámetro en las ramas, que en forma de cúpula achatada sobresalen por encima de toda vegetación..." (Villarejo, A: Así es la selva. Lima, 1953, p. 80).

2.— **hatě**, pelejo colorado (*Bradypus tridactylus*)

En la mitología se trata de dos enormes pelejos con cara humana que sostienen el mundo por "abajo", como un pelejo "parece" sostener la rama que le sirve en realidad de sostén.



- 3.— lugar de residencia de los mellizos míticos:  
♀ **ndano**, el mayor, el "creador",  
♀ **mëna** (placenta), el menor, emisario del mayor.
- 4.— **matfá masjo** (lupuna-asiento), "asiento de la lupuna", lugar de residencia del abuelo **Krora**.
- 5.— indica el lugar donde los mellizos cortaron la lupuna.
- 6.— **matfá hipu**, tronco de la lupuna.
- 7.— "bariaco" para tumbar la lupuna  
**bariaco**: tinglado de vigas utilizado para facilitar la tala de los árboles gruesos cuyo diámetro del tronco, al nivel del suelo, es demasiado importante.
- 8.— **haa matátá** (agua-llave), "llave del agua".
- 9.— **nú**, camino, trocha (utilizado por los mellizos para tumbar la lupuna).
- 10.— lugar donde viven 4 de los 5 espíritus de la caza (y de la pesca):  
**wirisíó**, **wawitihó**, **yurihó**, **sipató/tónda**.
- 11.— **mëkándi mbahatfëra**, "cabezera de la tierra", o sea "donde nace la tierra, donde se termina la tierra" (**ha mbahatfëra**, "cabezera del agua", también), tierra de los primeros ancestros, de los primeros Yagua. Lugar de la Creación colocado a **aruwëwa**, "por abajo" (Este), tierra de la "felicidad", de la abundancia, donde todo crece sin trabajo, donde nadie muere. Es aquí donde viven, entre otros, los mellizos míticos.
- 12.— **amatfíndima** o **wanakënañë** (negros), "gente negra".  
La localización de los Negros en el gráfico corresponde al Brasil.  
Los Yagua llaman a los brasileros **amatfíndima**.
- 13.— **tikunawanu** (hombres tikuna). **Tikuna**: "tribu" vecina de los Yagua con la cual estos últimos mantenían numerosos intercambios y a veces hacían la guerra. El informante tiene recuerdo de un relato de guerra oponiendo Yagua y Tikuna a la boca del río Atacuari. Evalúa la fecha del hecho a unos sesenta años.
- 14.— **kutumunuñu** ("kutu salvajes"), "tribu" belicosa habitando las cabezeras del río Cochiquinas, afluente derecho del Amazonas.
- 15.— **kándamunuñu** (**kánda** = coto —*Alouatta palliata*), "salvajes coto", distintos de los precedentes. Nombre que dan los Yagua a los Matsés, llamado también Mayoruna. Antiguamente había guerra entre los dos grupos, particularmente sobre los ríos Yavarí y Mayoruna. Los Yagua reconocen la superioridad guerrera de **kándamunuñu**; estos últimos les habrían empujado del Sur al Norte del Amazonas, margen izquierda. "Son antropófagos, comen de buena gana a sus enemigos, especialmente yagua". La superioridad guerrera de los Matsés está explicada por el hecho que son todos brujos. En efecto, son los mellizos míticos yagua que han creado **kándamunuñu** golpeando **awariatu** (cernidor) con un palo. Este detalle es interesante porque la confección de los cernidores estaba, antiguamente por lo menos, reservada a los chamanes: "The

weaving of sieves is a semi-sacred task handled only by shamans or their apprentices" (Powlison, P. *Yagua mythology and its epic tendencies*, Indiana University, Ph. D., 1969, p. 15).

- 16.— **ntindira rore**, "casa de ntindira". Se trata de los "salvajes" que mataron los parientes de los mellizos. Viven a las cabezas del Yavarimirim (afluente del Yavari). Tienen por costumbre de comer sus enemigos (ver mito 1 "matanza").
- 17.— **ma'** o **popose**, "viracocha", "blancos" (popose).  
En el gráfico los Blancos se hallan al extremo Oeste, **árowa**, "por arriba", es decir al opuesto de la tierra de los primeros ancestros yagua (en dirección entonces de Iquitos, capital del Loreto, que representa para muchos Yagua el lugar por excelencia de los Blancos). La mayoría de los Yagua piensan que los Blancos fueron creados por el mayor de los mellizos con barro, arcilla **nándi** mezclada con tierra blanca **popoko**. Para otros, los Blancos fueron creados por **risio** o **rusio** (deformación probable de Jesús), "Dios de los Blancos". Ciertos Yagua, desde tiempo en contacto con misioneros, más o menos han asimilado **risio** y **ndano** y han integrado **risio** en la cosmología.
- 18.— **mékándi**, **nakándi** (puede venir de **méko** = suelo, y **nándi** = arcilla), "Tierra", "lugar donde vivimos ahora". Para los Yagua la forma de la tierra corresponde a la de una lupuna (ver gráfico).
- 19.— **sifpu** o **tófiriria** (**tófi** = bacaba —*Oenocarpus* sp. ?— y **riria** = clap), "clan del bacaba", así nombrado por el hecho que estos "salvajes" se alimentan exclusivamente de la fruta del bacaba. Se encuentran por el Putumayo, más que todo sobre el Algodón, afluente derecho del Putumayo. Edifican sus casas sin tumbar el monte y viven la noche.
- 20.— **mwitotowanu** (**mwitoto** = paña —*Serrasalmus*—, y **wanu** = hombres), "hombres paña".  
**De como se ha hecho los mwitotowanu:**  
"Dicen (los antiguos) que más antes los mellizos habían dibujado en el suelo como un pescado redondo, como una paña (**mwitoto**, **mitioto**), tremenda paña. Entonces dijeron los mellizos: "ustedes son hombres-pana, como paña, y van a comer pura carne viva, así como paña come". Les han soplado (con aliento) y se han hecho como gente". (Informante: Alberto Prohaño).  
Los Yagua designan bajo este término los Witoto, Bora, así como otras "tribus" canibales del Putumayo. Había guerra entre ellos y los Yagua por el Putumayo. Entre los grupos yagua los más retirados, se encuentra ciertos que temen todavía los **mwitoto** que consideran como sus peores enemigos.
- 21.— **Kokom'wanu**. Se trata de los Indios Cocama de la lengua Tupi. Asentados en esta parte del Amazonas verosimilmente antes de la llegada de los primeros españoles, prácticamente han desaparecido hoy día de la región. Según los Yagua los **kokom'** son los primeros humanos que encontraron a la orilla del Amazonas (Los Yagua dicen venir del centro). Reconocen haber aprendido de ellos la fabricación de la canoa y de los remos.
- 22.— **ñihamwo**, "la Gente", autodenominación de los Yagua.
- 23.— **sáhatarasa** (designa un pajarillo, no identificado). Se trata de una "tribu" pigmea que vivía antiguamente cerca de la actual Leticia, ciudad colombiana del Amazonas. Hoy día han desaparecido de la región y migrado hacia el Norte-Este (dirección Ecuador).  
Los Yagua les hacían la guerra, precisamente en los alrededores de Leticia.

Otras variantes del mito de la Lupuna

Retomando las versiones dadas en Powlison, *op. cit.* 1969 (pp. 114-118, 196-208 —texto yagua con traducción literal—, 256-258), procederemos como por el mito precedente.

- 1) (p. 256) el abuelo *Caronu* se identifica con el Creador. Según nuestras informaciones, el abuelo llamado *Krora* por nuestros informantes (y no *Caronu* ?), raramente ha sido asimilado al creador, sino más bien como guardián (ávaro) del agua y las semillas. En contraposición, *ndano*, el mayor de los mellizos frecuentemente ha sido designado por los yagua como creador.
- 2) (p. 115) Placenta se transforma él mismo en picaflor, alacrán. Igual observación que en el mito precedente, punto 5.
- 3) (p. 118) las orugas de la Lupuna se convierten, llegan a ser los blancos, los negros y los indios distintos de los yagua. Las astillas y las hojas de la lupuna se transforman en peces y en tortugas de agua. Comparemos los dos cuadros siguientes:

a) Según los mitos recogidos por Powlison

Placenta (menor de los mellizos)	golpeando cosas re- lacionadas con el nombre de cada clan.	CLANES YAGUA
mayor de los mellizos	orugas	NEGROS, BLANCOS, INDIGENAS NO-YAGUA
	astillas + hojas de la Lupuna	PESCADOS, TORTU- GAS DE AGUA
	Lupuna	AMAZONAS Y SUS AFLUENTES

b) Según los mitos recogidos por nosotros

<i>ndano</i> (mayor de los mellizos)	pisando <i>pranu</i> o golpeando una ba- sura de chambira.	CLANES YAGUA
---	--	--------------

<i>ndano</i>	agarrando una ho- jita de la Lupuna donde había un ca- racolito negro (o de las astillas de la Lupuna ?)	—> NEGROS
<i>ndano</i>	con barro puro (sin tierra blanca), ha hecho como gente, —> y les ha golpeado con palo tál! tál! tál! tál! tál!;	—> INDIGENAS (NO TODOS) NO-YAGUA (TIKUNA, COCA- MA, ...)
<i>ndano</i>	golpeando un —> cernidor	—> KANDAMUNUÑU (tribu MATSES)
<i>ndano</i> (+ <i>mëna</i> ?)	dibujando (en el suelo) una tremen- —> da paña, y soplán- dola con aliento	—> MWITOTOWANU (WITOTO, BORA, ...) CANIBALES
	con barro + tierra blanca, ha hecho como gente y les —> ha soplado (con ta- baco) en la corona, en los pies y en las manos (técnica chamánica)	—> BLANCOS
<i>risio</i>	?	—> BLANCOS
<i>ndano</i> + <i>mëna</i>	botando las astillas —> de la Lupuna en el agua	—> PESCADOS
	la Lupuna (cortada por los dos melli- —> zos más el carpintero)	—> AMAZONAS Y SUS AFLUENTES

En el segundo cuadro, resalta que *ndano*, el mayor de los mellizos míticos, es el creador (o el transformador) no solamente de los Yagua, la "Gente", sino también de la mayoría de las otras tribus, la "no-gente". No aparece aquí la dicotomía del cuadro a), a saber: (menor: Yagua —gente—) (mayor: no-Yagua, —no-gente—).

Sin embargo, la inversión de los roles entre mayor/menor no nos parece (a priori) pertinente. En efecto sucede a menudo que los Yagua hablan *indiferentemente* de uno o de otro, a veces incluso les sucede a ellos *considerarlos como una sola y única persona*.

Debemos sin embargo precisar que los Yagua se refieren a "sus ancestros" por el vocablo "*humunati*" "nuestros antepasados" cuya raíz *mëna* significa placenta.



Siluetta característica de una lupuna (al centro de la foto)



## MITO DE LOS MELLIZOS MITICOS (COMENTARIOS)

La acción se desarrolla en *mëkândi mbahatsëra*, "cabecera de la tierra" o "donde se termina la tierra", tierra de los más lejanos ancestros, de los orígenes. Esta tierra, hoy inaccesible, se sitúa al *Este* de la habitada actualmente por los Yagua. Esta era entonces poco poblada (no son mencionados más que los parientes de los mellizos y una tribu salvaje).

En la primera secuencia del mito ("matanza") asistimos a la matanza de los padres de los mellizos por una horda de "indios salvajes" (ver nota 17, p. 9 oposición *ñihamwo/munuñu*). Una sola persona (por el momento) escapa: la abuela. Se encuentra entonces en la plantación (1). Esto podría sorprendernos porque (durante este tiempo) los suyos celebran una gran fiesta. En verdad, este pasaje es indispensable: la abuela debe escapar a la matanza, debe *asegurar* el lazo con las secuencias siguientes. El personaje de la abuela se encuentra en muchos mitos Yagua, particularmente en aquellos del "diluvio por el fuego". Allí, la humanidad es enteramente destruida, quemada, a excepción de una vieja (una pareja de viejos según otra versión) que representa (para la nueva humanidad) el único testimonio de una humanidad anterior y que *transmite las plantas cultivadas* (como en el mito de los mellizos, la abuela planta los palos de yuca). Se tiene pues un primer tipo de asociación:

—vieja : (Transmisión) plantas cultivadas

—vieja : (Transmisión del saber?) (o de un conocimiento?)

Esto necesita comentario: entre los Yagua (como en otras partes...), el saber (por tanto, el poder) está en manos de los hombres, por tanto, las mujeres están excluidas de él salvo precisamente (pero no siempre) las viejas *rimitiónda* que, "biológicamente hablando" no son ya totalmente mujeres, puesto que no son ya fecundables. Por otra parte el término *rimitiónda* se aplica a las mujeres que han sobrepasado la menopausia. Así, una mujer vieja puede llegar a ser chamán, por tanto acceder al "saber" (2).

Al principio del mito, los instrumentos de música sagrados (*Mbayántu*) se manifiestan. La vista de estos instrumentos está estrictamente prohibida

(1) Las chacras Yagua son a veces distantes hasta más de una hora de camino del sitio o lugar residencial, algunas veces más.

(2) En el curso de las tres estadias sobre el terreno, no hemos conocido ninguna mujer chamán. Sin embargo, la hermana del padre del padre del chamán Alberto era una chamán renombrada. Ciertos chamanes Yagua aseguran incluso que cualquier mujer puede pretender a la práctica de ese arte, a condición, sin embargo, de no procrear.

a las mujeres (entre otros) (1); ellas deben estar encerradas en la casa de fiesta, herméticamente cerrada. Sin embargo, la abuela se encuentra en la chacra. En cierta manera la regla está transgredida, en cierta manera no lo está porque la abuela no es ya totalmente una mujer. Tendría *casi* el derecho de ver los instrumentos (hemos podido verificar esto en varios encuentros sobre el terreno), ella está *casi* al lado de los hombres, al lado del saber.

Ahora por qué el personaje de la abuela, por qué no un abuelo o algún otro: a causa precisamente de las *plantas cultivadas*. Las plantas cultivadas son el dominio de las mujeres, y son también la base de la alimentación yagua, son la seguridad alimenticia. La abuela, es a la vez el "saber" y la seguridad alimenticia; podrá a la vez asegurar el alimento y transmitir el "saber" (cervatanas, cantos mágicos para agrandar la casa de fiesta, etc. ...) a sus nietos.

Por otra parte, es después de la obtención de la cervatana (de su padre fallecido) cuando los mellizos se convierten en cazadores. De una alimentación basada exclusivamente sobre los cultivos (elementos profundamente femeninos) se pasa entonces a una alimentación mixta en la que la carne está cotidianamente presente (los mellizos, excelentes cazadores, simbolizan de algún modo el modelo *masculino*). Este pasaje pone así el acento sobre una oposición fundamental:

—sexo femenino: plantas cultivadas (agricultura)

—sexo masculino: carne de monte (caza)

Es pues la abuelita quien educa y alimenta a los dos mellizos (2). Estos últimos crecen excepcionalmente rápido (crecimiento sobrenatural). Sin que esto sea una regla, sucede a veces que un o varios) niños sea educado (en la totalidad o en parte) por su abuela (o por sus abuelos).

En el curso de una de sus partidas de caza, los dos mellizos sorprenden las almas de sus padres difuntos (3). La aparición de las almas está precedida por un trueno (y la lluvia).

El trueno *húwatara* y el relámpago *hánduyara* que le precede ocupan un lugar importante en la cosmología yagua. El trueno y el relámpago vienen de *ñandahutšanu*, "medio-mundo" (4) y son producidos por *húwatarahamwo* (madre del trueno). *Ñandahutšanu* se sitúa a medio camino entre el cielo y la tierra, (medio-cielo). El relámpago une precisamente el medio-cielo y

---

(1) Ver el artículo "El rol de los Instrumentos de Música Sagrada en la Producción Alimenticia de los Yagua del Nor-Este Peruano". Volumen I, Nº 2, especialmente pág. 109.

(2) La dualidad está presente a menudo en la mitología yagua. Los principales personajes míticos están muy a menudo en oposición "mayor/menor".

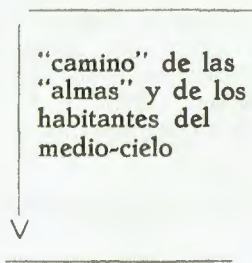
Muchos autores han asociado la presencia de los mellizos en la mitología con la existencia de un tipo de sociedad dualista. Aunque esto sea probable, no tenemos todavía la prueba formal de que los yagua hayan tenido una organización dualista.

(3) Los Yagua distinguen cinco "almas" (término sin duda impropio) localizadas en el cuerpo humano. Después de la muerte, estas "almas" tienen la facultad de tomar diversas apariencias, humanas o animales.

(4) Los Yagua conciben el universo como una serie de "mundos" superpuestos. En efecto, se trata de un conjunto complejo de elementos solidarios los unos de los otros y de los cuales la "forma" es a veces comparada a la de una gran cocamera.

la tierra; es el "camino" escogido (entre otros) por *ñandahamwo*, habitantes de *ñandahutfanu*, para descender a la tierra, el trueno anuncia su llegada aquí abajo.

medio cielo  
relámpago +  
trueno



tierra

En tanto que vínculo entre el medio-cielo y la tierra, el trueno y el relámpago son a la vez objetos de conocimiento y armas temibles de los chamanes yagua (ellos también *mediadores* entre las diferentes zonas cósmicas). Estos últimos los utilizan respectivamente para "asustar" o para "quemar" a sus víctimas y/o enemigos.

El trueno (sobre todo si no está seguido de lluvia) es entonces el signo de una visita inesperada o de un ataque enemigo. Puede igualmente ser un indicador (ver por ejemplo la secuencia "los mellizos vengan a sus padres finados"; el trueno indica la proximidad de casas enemigas).

Las almas de los padres finados tocan la flauta. Notaremos que las flautas son tocadas por pares (dualidad del sonido). Los instrumentos de música yagua son con bastante frecuencia tocados por pares, sobre todo si se trata de instrumentos sagrados, "voz" de los espíritus. Todavía ahí, la dualidad y la oposición "Mayor/Menor" están presentes. En la práctica, el instrumento "mayor" tiene un sonido más grave que el instrumento "menor".

En el mito, el instrumento "mayor" está tocado ciertamente por el padre difunto (sonido más grave) y es el mayor de los mellizos que ataca a su padre finado, por tanto al instrumento "mayor".

Debe haber allí una analogía, por una parte, entre:

— flauta "mayor" /padre difunto/sonido grave/ mayor de los mellizos /sexo masculino/

y de otra parte:

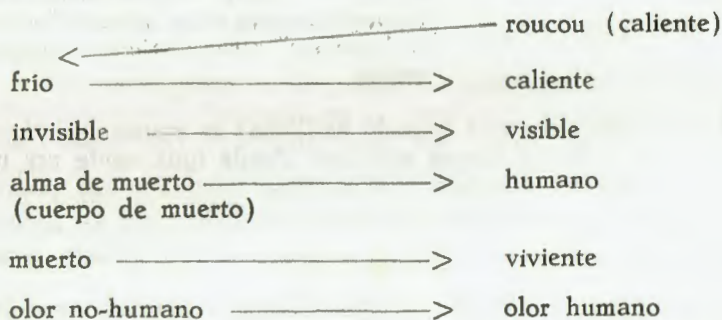
—flauta "menor" /madre finada/sonido + agudo/menor de los mellizos /sexo femenino/.

Habíamos señalado ya, en un trabajo anterior (1), que la oposición "mayor/menor" podía expresarse por otros tipos de oposición, tales: padre/hijos, tío/sobrino, hombre/mujer... Tenemos pues aquí una ilustración de la analogía entre el último tipo de oposición hombre/mujer y la oposición mayor/menor.

(1) Ver artículo citado en Amazonía Peruana, volumen I, número 2, página 110.

Ante la fuerza de las flautas, los mellizos piensan robarlas a sus padres finados a fin de vengarles. Pero la presencia de los mellizos es notada por las "almas" (impresión de calor).

La oposición calor/frío corresponde a la oposición vivo/muerto. Las almas de los muertos están frías. Los humanos no pueden verlas (bajo su verdadera apariencia) más que si las "calientan", por ejemplo si se frotan el cuerpo de roucou (*Bixa orellana*) (los Yagua se untan el cuerpo de roucou): roucou = olor humano = calor. El roucou "calienta" el "cuerpo muerto" y lo hace así visible a los humanos. Tendríamos pues las oposiciones y transformaciones siguientes:



Según las versiones, las flautas de los padres difuntos se ponen calientes o se transforman en toda clase de animales terroríficos (técnicas mágicas). En los dos casos, el mayor de los mellizos *sopla con su aliento* la flauta para poderla coger. Es una técnica típicamente chamánica, salvo que en lugar de aliento, el chamán yagua sopla humo de tabaco. El aliento del mayor de los mellizos, como el humo del tabaco, tiene numerosos "poderes", incluso transformar el menor y de reanimar al abuelo *Krora* mordido por el alacrán (ver mito de la lupuna). El mayor de los mellizos aparece pues a lo largo de los dos mitos, como un chamán sumamente poderoso. En la última secuencia del mito de los mellizos, el menor posee también dones chamánicos: es de hecho él quien venga a los padres finados.

La presencia casi constante del chamanismo en los dos mitos (y de la mitología yagua en general) no hace más que traducir la importancia de un fenómeno con el cual los yagua están cotidianamente confrontados.

Una vez adquirida la flauta, los mellizos piden a la abuela de preparar masato (chicha de mandioca dulce) para celebrar una gran fiesta. Su-  
brayemos de paso que las mujeres yagua tienen el cargo exclusivo del masato, bebida fermentada *indispensable* en todo ceremonial. Se percibe la importancia del rol de las mujeres en el ritual.

Más adelante, se dice que los mellizos producen la mandioca y confeccionan cántaros, grandes recipientes de arcilla. Es preciso entender más bien "multiplican" porque tanto la producción del tubérculo como la fabricación de los cántaros están a cargo de las mujeres. Una vez más, los mellizos prueban sus dones chamánicos: la chicha fermenta sola y los litros se multiplican como por magia.

"¿Por qué tantos litros para dos personas?", exclama la abuela. Que eso no importa, el mayor de los mellizos (después del fracaso de su hermano menor) va a crear la *gente nihamwo*. Va a llamar a cada uno y a darle su nombre. Estos nombres (de origen animal o vegetal) corresponden de hecho a los clanes (grupos de filiación unilineal, en ocurrencia aquí patrilineal). El mito menciona once de estos, conocemos por nuestra parte nueve de estos. Powlison, conoce los nombres de 16 clanes. A propósito emite la hipótesis siguiente:

*"For of hte sixteen have animal names, four have bird names, six have plant names and the two remaining are bat and ant respectively. We have no evidence yet of any moiety division but it is possible that there may be or may have been such división"* (Powlison, P. op. cit., 1969, pp. 18-19).

La reflexión de Powlison va de hecho en el sentido de nuestra propia hipótesis (v. nota 2, p. 20): a saber, que la sociedad Yagua hubiera tenido en un momento dado una organización dualista.

---

La última secuencia, "los mellizos vengan sus padres finados", pone el acento sobre la guerra. Se podría uno sorprender al constatar que este aspecto haya sido realmente poco tratado por los diferentes autores (con la excepción de Powlison). Los Yagua mismos han sido considerados como un pueblo de los más pacíficos; y es verdad por hoy, pero este no ha sido siempre el caso. De hecho este paso se explica muy bien: desde hace más de medio siglo los Yagua no practican la guerra, al menos de una manera sistemática.

El tema de la guerra, sin embargo, está siempre presente en la memoria de los ancianos. Durante el curso de nuestras estadias, hemos recogido buen número de relatos de guerra. Ciertos Yagua saben todavía tallar las pesadas macanas y las lanzas de guerra. Hemos de relevar por otra parte una documentación bastante precisa sobre varios sistemas de fortificaciones, tanto de las casas como del espacio circundante a las casas. En un trabajo reciente, Powlison ha mostrado la frecuencia de cantos de guerra durante la gran fiesta. (1)

Sin entrar en más detalles, podemos concluir que los Yagua eran un pueblo guerrero, que la guerra formaba parte integrante de su modo de vida, de su cultura. La última secuencia del mito ilustra bastante bien este estado de hecho. El motivo de la guerra es aquí la venganza. Es uno de los cuatro motivos de guerra que nos han señalado los Yagua, a saber: venganza, rapto de mujeres, brujería, disputa durante una gran fiesta.

---

(1) Powlison, E. y P. *La fiesta Yagua, jiña: una rica herencia cultural*. Yarinacocha, ILV. 1976, pp. 89-90.

Ver también: "In the society of the Yagua narratives we find the heroic element of warfare definitely dominant" (Powlison, P. op. cit. 1969, p. 376).

## MITO DE LA LUPUNA

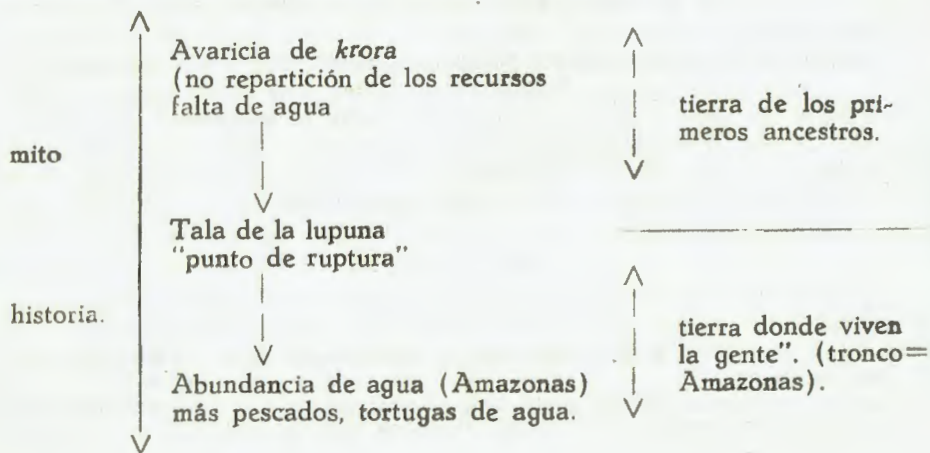
Este mito hace entrar en escena a un nuevo personaje: el abuelo *Krora*. Este está presentado como un mezuino. Guardián del agua (y de las semillas), él priva a sabiendas a sus dos nietos. La abuela del mito anterior no está considerada como su esposa, ni como una pariente. (La mujer de *Krora* estaría muerta). Mientras que la relación abuela/mellizos era positiva, la relación abuelo/mellizos nos parece por el contrario negativa.

Sin embargo, y esto no está dicho en el mito, existe un intercambio entre *krora* y los mellizos: *krora* fabrica el veneno de caza (*curare*) para los mellizos. En cambio estos le procuran la carne. El cambio caza/*curare* parece todavía funcionar en algunos lugares. En la época en que permanecemos en el Arambaza (1971) los Yagua de éste río cambiaban su carne contra el *curare* de los Yagua del río Orosa. Los viejos, que no pueden cazar más, fabrican a menudo el veneno para los jóvenes, a cambio de que estos últimos les den una parte del botín.

---

### *El tronco de la lupuna como depósito del agua*

El agua está contenida en el tronco de una lupuna, árbol gigante del Amazonas. Para estar seguro de que nadie robará el agua, *krora* posee una llave (que le permite de abrir y de cerrar el agua). Los mellizos no tienen otra salida que la de tumbar el árbol si ellos quieren liberar el agua. Haciendo esto, una nueva tierra se organiza (lupuna acostada: plan horizontal), el agua se extiende y forma el Amazonas. Esta nueva tierra (tronco más ramas de la lupuna) se separa de la antigua tierra (asiento de la lupuna) en el punto de corte. Este punto significa a la vez "ruptura" (de los ancestros míticos) y "nacimiento" de una nueva humanidad, *marca el paso del mito a la historia*. Este paso está efectuado voluntariamente por los mellizos en frente a la avaricia del abuelo.



### *El asiento de la lupuna como lugar de origen*

Todos los habitantes que pueblan la tierra vienen del asiento de la lupuna, residencia del Creador ("nosotros somos sus biznietos").

### *El asiento de la lupuna como lugar de dispersión*

Después de la tala de la lupuna tiene lugar la población de la tierra. Se efectúa por *migraciones sucesivas*, en el sentido *Este-Oeste*, es decir siguiendo la misma trayectoria que el Sol. Las migraciones se han realizado siguiendo el Amazonas (... "todo el mundo va a seguir al Amazonas" ...). De ordinario, los Yagua observan un cierto orden en la implantación de las "tribus", basada por otra parte en su orden de creación, y les asignan un territorio, un lugar (ver gráfico). La primera fue la de la gente *ñihamwo*, después la de los Negros (a veces los Negros preceden a los Yagua, porque están más cerca del lugar de origen —ver gráfico—), la de los Cocama (primer grupo que los Yagua encontraron en las orillas del Amazonas), las de otras "tribus" y en fin la de los Blancos, al extremo Oeste, punto el más alejado del lugar de origen (migración la más larga).

Parece, pues, que existe una correlación entre el "orden" de creación el "orden" de migración y el territorio. Cuanto más tardía es la creación, tanto más es la migración y más distante del lugar de origen está el territorio, es decir más al Oeste.

La última secuencia del mito trata de la creación de los peces (y de las tortugas de agua). Una nueva actividad se aprende: *la pesca*. La técnica indicada es la pesca con anzuelo, técnica no-tradicional (técnica de Blancos), pero cuyo uso está hoy extendido entre los Yagua.

### ALGUNAS CONCLUSIONES:

Este rápido examen de dos mitos Yagua ha permitido poner a la luz un cierto número de rasgos característicos de la organización social y de la cultura Yagua, particularmente:

- división de la sociedad en clanes,
- división sexual en el trabajo,
- dualidad y oposición mayor/menor,
- oposición "nosotros"/"los otros" ("nosotros" la gente, *nihamwo*; "los otros", los "salvajes", *munuñu*),
- oposición Este/Oeste, "por abajo/por arriba",
- oposición caliente/frío, vivo/muerto, visible/invisible,
- origen y transformación mágica de toda cosa (presencia constante del chamanismo, acento sobre la importancia del fenómeno),
- acento sobre el carácter guerrero de los Yagua.

Estos ejemplos limitados voluntariamente a dos mitos bastan sin embargo para confirmar lo que Powlison decía en 1959 en un estudio más general sobre la mitología Yagua (1); a saber que muchos de los aspectos de

(1) Powlison, P. "La cultura yagua reflejada en sus cuentos folklóricos", *Folklore Americano* 6-7, 1959, pp. 5-27.

la cultura Yagua aparecen en la mitología y que el estudio de la mitología es una buena manera, entre otras, de abordar la organización social y la cultura de este pueblo.

Entre los grandes temas míticos, retomaremos:

1. *Tema de la vieja*: transmisión del "saber" y de las plantas cultivadas.
2. *Tema del viejo guardián exclusivo del agua* (y de las semillas) (no transmisión). Los mellizos míticos luchan contra él por transformar el orden establecido y repartir mejor los recursos energéticos.
3. *Tema de los mellizos míticos*: demiurgo (s), creador (es) de la humanidad, "dueño" de toda cosa, *wúhe* "nuestro padre", "padre" *genitor* "descendemos todos de él (o de ellos)", "él (ellos) nos han engendrado" (creación y división de la sociedad Yagua en clans), chaman (s).

*Nota*: el menor aparece muy a menudo como emisario del mayor.

4. *Tema de la creación mágica de la "gente" por los mellizos míticos*.
5. *Tema del soplo o del golpe* (ej: golpe de palo) como medio de creación o de transformación.
6. *Tema del árbol*:
  - *tronco de un árbol como depósito del agua* (tala del tronco —> nacimiento del Amazonas).
  - *Asiento de un árbol como lugar de origen*: todas las "divinidades" Yagua viven al Este, "cabecera de la tierra" toda la gente ha venido del Este.
  - *Asiento de un árbol como lugar de dispersión*: idea de una gran migración Este-Oeste.
  - *Punto de corte de un árbol como lugar de "ruptura" cósmica* entre los ancestros míticos y los Yagua.
  - *Astillas (y hojas) de un árbol como origen de los peces* (y de las tortugas de agua), (y de la gente negra en una versión).
7. *Tema del trueno* (y del relámpago): mediador entre el cielo (medio-cielo) y la tierra (instrumento por excelencia del chaman yagua).
8. *Tema de la guerra*: de la matanza primordial y de la venganza. Gran expedición guerrera organizada por los mellizos míticos. Los Yagua triunfan de los "salvajes". Los muertos son vengados. El orden es restablecido.

La mayoría de estos temas, particularmente 2, 3, 4, 5 y 6, se encuentra muy frecuentemente en la mitología sudamericana. Ver a este propósito el artículo de A. Métraux: "Ensayos de Mitología Comparada Sudamericana", *América Indígena*, 8, (1), México, 1948, pp. 9-30.

(Traducción del francés: María del Carmen Urbano).



---

# COLABORACIONES

---

## BASES EMPIRICAS DE LA COSMOLOGIA BOTANICA AGUARUNA JIBARO, AMAZONAS, PERU

Brent Berlin\*

A pesar de la abundancia de monografías que tratan sobre el área que ha sido denominada antropología ecológica, parece ser que hasta la fecha no se ha logrado precisar una descripción ecológicamente adecuada que explique de una manera objetiva la relación existente entre sociedad y naturaleza.

Se tratarán en este trabajo tres puntos esenciales que deben ser tomados como fundamento para cualquier descripción que explique las relaciones existentes entre el hombre y su medio ambiente biológico. Uno de estos puntos será discutido en detalle.

Primero, dada la vasta formación de organismos potencialmente reconocibles del mundo de las plantas y animales en el cual una sociedad, cuyo habitat es la selva tropical, debe interactuar, y cuyo agrupamiento es segregado culturalmente en clases reconocibles por la población en cuestión, cabe preguntarse ¿qué principios psicológicos parecen ser los que organizan conceptualmente el caos biológico? Esta pregunta es en un principio un replanteamiento del postulado hecho hace un cuarto de siglo por el geógrafo cultural Carl Sauer:

"The environment can only be described in terms of the knowledge and preferences of the occupying persons: natural resources are in fact cultural appraisals" (Sauer 1954: 2-3) (1).

---

\* University of California, Berkeley (Ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association, del 17 al 21 de noviembre de 1976 en Washington D.C., E.E.UU., en el simposio: "Ecología de las Tribus Jibaras").

(1) El medio ambiente sólo puede ser descrito en términos de los conocimientos o preferencias de aquellos que en él habitan: los recursos naturales son, de hecho, evaluaciones culturales.

Segundo, dado el conocimiento de la organización conceptual que tiene el hombre sobre su mundo biológico, ¿en qué forma son esos recursos transformados mediante las prácticas culturales en aspectos que sean biológica y psicológicamente accesibles al uso humano? Se intenta entonces aquí describir las formas en las cuales se obtienen los alimentos tales como rotación de cultivos, caza, pesca; las formas de terminología nativa (construcción de vivienda, vestimenta y utensilios domésticos), y las relaciones de cada una de estas actividades con el comportamiento social, ritual y económico.

Tercero, dado el conocimiento sobre los métodos de utilización y aprovechamiento de los recursos naturales, ¿cuán efectiva es la explotación que la sociedad hace de tales recursos? El índice de efectividad de explotación está determinado por la salud general del grupo y su estado de nutrición. Dichos factores a su vez son determinados por el análisis de consumo de alimentos, división del tiempo, por la asignación y distribución de energía, por otros datos clínicos, así como por encuestas médicas sobre el bienestar general de la comunidad.

Soy de la opinión, al igual que mis colaboradores en el Proyecto de Antropología Etnobiológica Aguaruna, que sin un conocimiento previo de los puntos ya indicados, no debe intentarse una descripción ecológica.

Este tema tocará brevemente la primera de las áreas, la clasificación biológico-cultural, que tratará de ser demostrada a través del análisis de un fragmento de la cosmología botánica aguaruna, relacionado con el mito sobre el origen de las plantas y como éste obedece a los principios clasificatorios en los cuales los aguaruna organizan el mundo de las plantas en general. Luego especularé sobre la importancia que tiene este sistema clasificatorio en lo que se refiere a la adaptación o ajuste de los aguaruna a los diversos medio ambientes botánico de la selva tropical.

### Núnkui

Al igual que los jibaros que describe Michael Harner (1972), los aguaruna, una sociedad aborígen cultivadora de yuca del norte central del Perú, poseen un mito sobre los orígenes de la agricultura. En muchos aspectos este mito es muy similar al de los jibaros ecuatorianos, pero difiere de aquél en detalles muy interesantes. Resumiendo, en un principio el hombre no poseía plantas cultivables. Había mucha hambre y la gente a menudo comía los brotes del árbol de balsa y las hojas de ciertas plantas silvestres. Un día por casualidad una mujer se encontró con un espíritu muy poderoso, llamado Núnkui, el cual estaba con su hija lavando yuca en un arroyo. La mujer se acercó a pedirle un pedazo de yuca, pero el espíritu le dijo: "no, pero llévate a la niña y ella te proporcionará lo que tú necesitas de alimentos" y así fue, la niña proveyó ricas huertas llenas de yuca, plátanos, plátanos de seda, sachapapas, camote y otras plantas cultivables. Veintidos de estas plantas son mencionadas por su nombre en el mito. Hubo muchos juegos y abundante cerveza de yuca para beber. Y así fue por mucho tiempo.

Un día, la hija de Núnkui fue dejada en casa sin otra compañía que la de un muchacho necio, que deseaba ver a la niña hacer proezas peligrosas. El niño le pidió a la niña que conjurase tigres y demonios, a pesar de

la advertencia de ésta de que los demonios una vez conjurados no podrían hacerse desaparecer. Los demonios aparecieron y el muchacho se asustó. Pidió a la hija de Núnkui que los hiciera desaparecer, pero nada sucedió. Fuera de sí de miedo, el muchacho tiró cenizas a los ojos de la hija de Núnkui. La niña se puso a llorar desconsoladamente y en ese mismo instante las plantas cultivables desaparecieron transformándose en plantas silvestres. (En la versión de los jibaros ecuatorianos las huertas desaparecen tragadas por la tierra. Harner 1972:74). La hija de Núnkui huyó escondiéndose en un pedazo de bambú. Al volver de la faena la madre del muchacho abrió el bambú con su machete y le pidió a la niña que saliera e hiciera retornar la yuca a la tierra. Nuevamente brotó la yuca pero deformada y pequeña. Luego la mujer pidió a la niña que volviera a crecer los camotes pero ellos brotaron en pequeña cantidad y lo mismo pasó con los plátanos. La niña hizo brotar de la tierra plantas descoloridas y pequeñas. En éste estado se quedaron para siempre las cosas.

Debo mencionar que he recogido dos versiones de este mito en el área del Alto Cenepa, en la región aguaruna, y que también tuve acceso a una versión recogida cerca del río Marañón por el autor de la Historia Natural Aguaruna José María Guallart. Ninguna de estas versiones menciona en su totalidad los veintidós pares de plantas. Después de haber escuchado el mito por primera vez, trabajé sistemáticamente con la lista de plantas que se sabe son cultivadas por los aguaruna, y pregunté a mis informantes si algunas plantas adicionales, distintas de aquellas mencionadas en el mito, habían sido transformadas por Núnkui. Por medio de este procedimiento logré reunir diez pares adicionales y ahora me atrevo a pensar que el inventario de veintidós pares está completo.

### Posible interpretación

La parte más interesante de este mito de origen, la cual se relaciona directamente con los principios clasificatorios empleados por los aguaruna, es aquella que se refiere a las relaciones conceptuales que pueden descubrirse entre las plantas cultivables de Núnkui y sus contrapartes silvestres. La Tabla de Materias I contiene los veintidós cultígenos básicos aguaruna mencionados en el mito, así como sus contrapartes silvestres. Esos cultígenos representan las fuentes más importantes de alimento para los aguaruna, además de dos clases importantes de veneno que se obtienen de los peces y una tintura vegetal Bixa orellana, que posee gran importancia cultural.

Hay un rasgo distintivo que se detecta inmediatamente al hacer la comparación de cada par de plantas. De los veintidós pares en cuestión, un 82%, o sea dieciocho pares, representan especies pares o familias botánicas idénticas. En seis de los dieciocho pares la transformación ocurre entre miembros de un mismo género botánico. Así, la yuca, un miembro del género *Manihot* es transformada en un *Manihot* silvestre. El sacha papa, *Discorea trifida* se transforma en una *Discorea silvestre* y la naranjilla o lulu (*Solanum coconillo*) se convierte en un árbol espinoso de crecimiento secundario, *Solanum* aff. *siparunoides*.

El importante mani (*Arachis hypogea*) se transforma en el inútil *Desmodium silvestre*, ambos miembros pertenecientes a la familia del frijol. El importante tubérculo yautía (*Xanthosoma* spp.) se transforma en

una de las varias especies cercanamente relacionadas de la familia aroidea. Plátanos y bananas son separados en diferentes especies de *Heliconia*, que son botánicamente similares.

Dos de las plantas cultivadas, de contrapartes silvestres de los pares de plantas, son miembros de diferentes familias botánicas, pero una inspección detallada de dichas plantas revela que en ambos casos las especies tienen en común rasgos morfológicos notables. Por ejemplo, la jicama (*Pachyrhizus tuberosus*) y la planta silvestre *Stigmaphyllon kuhlmanii* producen tubérculos de características similares, aún cuando la primera es una raíz comestible pero la segunda no lo es.

Las afinidades conceptuales entre las especies silvestres cultivables en el mito de Núnkui son, a mi manera de ver, explicables presuponiendo un reconocimiento implícito de ciertas relaciones biológicas naturales que son comunes a la ciencia biológica occidental y que son fundamentadas, en esencia, en las mismas consideraciones perceptuales de numerosos rasgos morfológicos y de habitat. Aún cuando esta relación es a menudo sutil, requiere un enfoque que abarque la totalidad de los aspectos perceptibles —gestalt—, de las plantas en cuestión, que no son fácilmente verbalizables.

El que Núnkui reconociera similitud de rasgos en varios de esos pares, es en sí notable, pues requiere de una astuta y verdadera observación botánica que en el mundo occidental solamente es posible obtenerla con un entrenamiento formal.

En el inicio de este trabajo indiqué que la historia de Núnkui, como un fragmento de la cosmología botánica aguaruna, obedece en su estructura básica a los principios que gobiernan la organización del mundo de las plantas. Para confirmar este hecho es necesario disponer de un período mayor de tiempo del que yo tengo ahora, pero a través de un bosquejo podría exponer en qué se basan estos fundamentos. Tomando como base los 4,500 ejemplares botánicos recolectados en nuestro inventario etnobotánico inicial, hemos encontrado aproximadamente 600 clases de lo que yo prefiero denominar *genéricos* o *básicos*. Hemos comprobado que la mayoría de estas 600 clases están taxonómicamente incluidas en cuatro categorías supra-genéricas o 'life form' las cuales deben ser englosadas por conveniencia en: 'árboles', 'lianas', 'pequeñas plantas herbáceas' y 'palmas'. En un nivel intermedio entre 'life form' y categorías genéricas, los aguaruna reconocen varios agrupamientos de medio nivel, que comprenden de dos a siete clases genéricas relacionadas íntimamente. Estos agrupamientos de medio nivel carecen de nombre y en otras oportunidades me he referido a ellas como *categorías cubiertas* (Berlin, Breedlove, and Raven 1968; Berlin 1974). No obstante su carácter de *categoría cubierta* su realidad botánica es simplemente aparente, bastante precisa y botánicamente bien fundamentada.

Ilustran este punto algunos ejemplos de la categoría 'life form' aguaruna, 'árbol'. *La Tabla de Materias II* contiene algunas de estas categorías cubiertas. El primer grupo comprende tres prominentes especies de árbol de crecimiento secundario; todas éstas especies del género *Cecropia* de la familia de la higuera. Un segundo grupo comprende varias especies de *Inga* de la familia de las leguminosas. Un tercer grupo, más pequeño incluye dos árboles conceptualmente relacionados, *tsakáska* y *kuimát* ambos árboles representan distintas especies de jacarandas de la familia de las begonias, y están relacionadas conceptualmente. *Inak* e *inakuam* son un nuevo par de

especies de *Gustavia*; *samik* y *samikum* son dos leguminosas similares del género *Pithecolobium*.

Tal agrupamiento implícito es muy común en la clasificación biológica de los aguaruna. Por ejemplo, una tercera parte de los árboles conocidos son miembros de clases que exhiben este tipo de relación conceptual interna. A menudo la relación se reconoce lingüísticamente por la morfología interna de los nombres en sí, por ejemplo *inák* e *inakuám*, *samik* y *samiknum*, *ujúsh* y *ujúshnum*. Este patrón morfológico lingüístico existe también en algunos de los pares de plantas del mito de Núnkui. Pero la manifestación lingüística de rasgos morfológicos sobresalientes no es esencial, ya que las categorías cubiertas están trazadas en un reconocimiento preceptual de similitud en forma y condición de los miembros componentes. Es decir, el mismo tipo de principio que gobierna las transformaciones de los pares cultivables y silvestres del mito de Núnkui.

Sugeriré entonces que las modificaciones botánicas hechas o llevadas a cabo por Núnkui, el proveedor original de las plantas cultivables de los aguaruna-jíbaro, siguen los principios de clasificación que son, en su base, totalmente empíricos, botánicamente plausibles y hacen incapié en el reconocimiento de similitudes encontradas en la discontinuidad biológica natural con la cual los aguaruna se enfrentan como parte de su medio ambiente botánico. Pienso que tal vez los aguaruna se sorprenderían y dudarían de la veracidad de su mito si Núnkui hubiese transformado la *yuca* en begonia silvestre o el camote en ortiga. Núnkui en su sabiduría confirma cosmológicamente los conocimientos botánicos que los aguaruna han tenido desde siempre, y esta es una de las razones por las cuales el mito tiene un carácter explicativo. El título de nuestro simposio es "La Ecología de las Tribus Jíbaras" y como comentario final me gustaría decir algunas palabras sobre el significado ecológico de los patrones de clasificación que han sido descritos.

Los trabajos realizados en antropología etno-biológica han demostrado que el hombre es un animal clasificador y por ser clasificador es capaz de transformar la diversidad en un sistema ordenado, sino en un sistema totalmente predecible.

Levi-Strauss ha sugerido que muchas funciones principales de clasificaciones precientíficas se deben a exigencias intelectuales y no a necesidades prácticas (Levi-Strauss 1962). En ambos extremos de esta posición hay algo de verdad, pero cualquier estrategia clasificatoria que permita un mayor y eficaz control sobre el medio ambiente, tendrá forzosamente consecuencias prácticas. El medio ambiente biológico habitado por los aguaruna, en especial su medio ambiente botánico, es extremadamente complejo y esa gente ha desarrollado un rico y elaborado vocabulario para superar esta complejidad. La mayoría de los organismos perceptualmente significativos tienen, de hecho, un nombre. Pero la organización conceptual de esta diversidad no termina con la nomenclatura. El mundo biológico se hace más manipulable con el reconocimiento implícito de agrupamientos perceptualmente análogos de organismos que comparten características en común, y que representan discontinuidades naturales que se encuentran a un nivel mayor de abstracción de aquel representado por el nivel genérico básico. La habilidad para reconocer el género *Cecropia* como una categoría cubierta de árboles, puede ser importante para la obtención de ma-

## TABLA DE MATERIAS I

Especies de Plantas Cultivables y Silvestres  
Incorporadas al Mito (Núnkui) sobre los Orígenes de la Agricultura  
de los Aguaruna-Jíbaro, Amazonas, Perú

<i>Especies Cultivables</i>		<i>Transformadas a Especies Silvestres Similitudes</i>		
'yuca'	máma ( <i>Manihot esculenta</i> )	→	tsanimtsanim ( <i>Manihot sp.</i> )	miembros de un mismo género ( <i>Manihot</i> , familia Euphorbiaceae)
'sacha papa'	kéngkeng ( <i>Dioscorea tripida</i> )	→	kengkéngken ( <i>Dioscorea sp.</i> )	miembros del mismo género ( <i>Dioscorea</i> , familia Dioscoreaceae)
'yantia'	sángku ( <i>Xanthosoma spp.</i> )	→	sungkip (varios spp. aroides)	miembros de la misma familia (Araceae)
'camote'	inchin ( <i>Ipomea batatas</i> )	→	inchinchi (varias spp. de <i>Ipomea</i> )	miembros de la misma familia (convolvulceae)
'jicanca'	nambáu ( <i>Pachyrhizus tuberosus</i> )	→	nambáunum ( <i>Stigmaphyllon kuhlmanii</i> )	miembros de diferentes familias pero con raíces (tubérculos) similares.
'maní'	dúse ( <i>Arachis hypogea</i> )	→	dusenés ( <i>Desmodium adscendens</i> )	miembros de la misma familia (Leguminosae)

*Especies Cultivables*

*Transformadas a Especies Silvestres Similitudes*

'plantain'	páantam ( <i>Musa</i> spp.)	→	winchú ( <i>Heliconia</i> spp.)	miembros de la familia Musaceas
'plátano de seda'	pantám [sic] ( <i>Musa</i> spp.)	→	tumpéa ( <i>Heliconia</i> spp.)	miembros de la familia Musaceae
'naranjillo'	kukúsh ( <i>Solanum coconillo</i> )	→	untukáng ( <i>Solanum</i> aff. <i>siparunoides</i> )	miembros del mismo género ( <i>Solanum</i> , familia Solanaceaes
'coconilla'	shiwánkush ( <i>Solanum stromanifolium</i> )	→	iwánchi shiwankúsh ( <i>Carica heterophylla</i> )	(Solanaceaes, Caricaceaes) miembros de diferentes familias, pero con un "gestalt" similar.
'piña'	piña ( <i>Ananas comosus</i> )	→	kuish (epiphytic bromeliads)	miembros de la misma familia (Bromiliaceaes).
'anona'	anúna ( <i>Rollinia microcarpa</i> )	→	yúnkua ( <i>Rollinia microcarpa</i> )	miembros de la familia Annonaceae.
'calabaza'	yuwí ( <i>Cucurbita</i> sp.)	→	yuwísh (varias spp. de cucurbitaceas)	miembros de la misma familia Cucurbitaceaes.
'pijuayo'	uyai ( <i>Guilielma gasipaes</i> )	→	chuchúk ( <i>Syagrus tessmani</i> )	miembros de la misma familia Palmaes.



<i>Especies Cultivables</i>		<i>Transformadas a Especies Silvestres</i>	<i>Similitudes</i>
'caña de azúcar'	pagáat ( <i>Saccharum officinarum</i> )	→ tangkán ( <i>Gynerium sagittatum</i> )	miembros de la misma familia, Gramineae
'maíz'	sháa ( <i>Zea mays</i> )	→ sáak ( <i>Setaria vulpiseta</i> , <i>Paspalum virgatum</i> )	miembros de la misma familia Gramineae
'huaca'	basú ( <i>Clibadium</i> sp.)	→ basúmsu (varias spp. de la fam. Compositae)	miembros de la misma familia Compositae
'barbasco'	tímu ( <i>Lonchocarpus</i> sp.?)	→ máyu-shimpiyú (todavía no determinado)	.....
'achiote'	ipák ( <i>Bixa orellana</i> )	→ yâmpia ( <i>Bixa platycarpa</i> )	miembros de la misma familia Bixaceae
'achira'	kúmpia ( <i>Renealmia alpina</i> )	→ chíang (varias spp. de <i>Renealmia</i> )	miembros del mismo género, <i>Renealmia</i> , fam. Zinziberaceae
'papaya'	papái ( <i>Carica papaya</i> )	→ papáinin ( <i>Carica macrocarpa</i> )	miembros del mismo género ( <i>Carica</i> , fam. Caricaceae)
'guava'	sháwi ( <i>Psidium guava</i> )	→ shawín especimen sin recolectar	.....

\* Las determinaciones botánicas de estas plantas han sido hechas con la cooperación de los Drs. Peter H. Raven, Thomas B. Croat y el personal de Missouri Botanical Garden, y está basada en especímenes recolectados en 1972-73, verano de 1974 y verano de 1975 en Amazonas, Perú.

## TABLA DE MATERIAS II

Ejemplos de Categorías Cubiertas de Arboles en la  
Botánica Aguaruna

númi 'arbol'	}	{ tséke	<i>Cercropia</i> sp.	
		{ satik	<i>Cercropia tessmani</i>	
		{ súu	<i>Cercropia sciadophylla</i>	
		{ wámpa	<i>Inga edulis</i>	
		{ sámpi	<i>Inga</i> spp.	
		{ búabúa	<i>Inga</i> sp.	
		{ dapujúk	<i>Inga thibaudiana</i>	
		{ náji	<i>Inga</i> aff. <i>quaternata</i>	
		{ wámpushik	<i>Inga nobilis</i>	
		{ tsakáska	<i>Jacaranda coparia</i>	
		{ kuimát	<i>Jacaranda glabra</i>	
		{ inák	<i>Gustavia</i> sp. nov. <sub>1</sub>	
{ inakuám	<i>Gustavia</i> sp. nov. <sub>2</sub>			
{ samik	<i>Pithecolobium longifolium</i>			
{ samiknum	<i>Pithecolobium pedicellare</i>			

terial combustible. Varias de las leguminosas del género *Inga* son comestibles. La capacidad para reconocer este género botánico y el subsecuente desarrollo que permite distinguir las especies comestibles de las que no lo son, son de indudable utilidad para el recolector.

Me parece que tal procedimiento de conceptualización ha jugado y continúa jugando un papel importante en la relación que los aguaruna-jibaro, con Núnkui como líder, han desarrollado con su medio ambiente biológico.

1. Quisiera indicar mis sinceros agradecimientos al Paul Kay, James Shilts Boster, y Elois Ann Berlin quienes han leído una versión anterior de este artículo. Este trabajo ha sido posible con el apoyo del National Institutes of Mental Health, beca MH22012, el Language Behavior Research Laboratory, Universidad de California, Berkeley, NIMH beca No. 25703, y al Centro de Estudios Latino-Americanos, Universidad de California, Berkeley. Esta versión castellana fue preparada por Axel Ramírez Morales.

2. Los Aguaruna-Jibaro son aproximadamente 20,000 individuos quienes habitan el Alto Río Marañón y sus afluentes en el departamento de Amazonas, Perú. Ellos son uno de los cuatro grupos etnolingüísticos de la familia Jibara, con el Achual, el Huambisa, y el Jibaro del Ecuador.

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

Berlin, Brent

1974 Further Notes on Covert Categories: A Replay to Brown. *American Anthropologist* 76:

Berlin, Brent, Dennis E. Breedlove, and Peter H. Raven

1968 Cover Categories and Folk Taxonomies. *American Anthropologist* 70: 290-299.

Harner, Michael J.

1972 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. New York: Double Day-Natural History Press.

Sauer, Carl

1954 *Agricultural Origins and Dispersals*. New York: American Geographical Society.

---

# **CRONICAS**

---

# LOS FRANCISCANOS EN EL PONGOA, TAMBO Y ALTO UCAYALI A FINES DEL SIGLO XVII\*

Introducción a los informes inéditos del P. Manuel Biedma y compañeros,  
desde 1673 a 1687\*

P. Julián Heras. D.

## 1.— Marco geográfico del "Informe" del P. Biedma

Antes de estudiar el itinerario seguido por el P. Biedma según el texto de este Informe, queremos delimitar el marco geográfico y señalar algunas de las características de estas regiones. El territorio recorrido por el P. Biedma abarca algo más de las cuencas del Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali, principalmente; más las zonas de sierra de Comas y Andamarca y las Montañas de Huanta. El Apurímac y Mantaro los recorre sólo en la parte que les corresponde en zonas de selva, mientras que el Ene y el Tambo en todo su curso. Y el Alto Ucayali lo navega desde su inicio hasta algo más de San Miguel de los Cunibos, más o menos hasta la desembocadura del Pachitea.

Las altas cumbres de los Andes orientales dan origen a innumerables afluentes que corren precipitados a engrosar las aguas del Apurímac y Mantaro. "El panorama que ofrece la naturaleza —dice el P. Dionisio Ortiz, que conoce perfectamente estas regiones— es imponente y sugestivo, por lo accidentado del terreno y por las elevadas cumbres que aprisionan digamos así el estrecho cauce de los mencionados ríos. Hace la impresión como si uno estuviera metido en una hoyada, de donde contempla los imponentes picos de la cordillera, que cual celosos guardianes vigilan la pin-

---

\* En esta sección de Crónicas presentamos una introducción del P. Julián Heras, a los informes inéditos del P. Manuel Biedma y compañeros, que se publicarán en los números siguientes de la Revista. En la crónica presentada en los números anteriores, especialmente en el n. 2, se habla ya del P. Biedma y de su entrada a los callizecas o shipibos.

Nos parece valiosa esta amplia introducción hecha por un misionero franciscano, conocedor de la zona en la actualidad, y estudioso encargado de la biblioteca del Convento de Ocopa a quien agradecemos su colaboración en nuestra Revista.

toresca y privilegiada porción de la selva del Apurímac y Mantaro" (1). En pocas palabras, es lo mismo que nos describe en algunos párrafos el Informe del P. Biedma.

Por todo ello, las entradas a las montañas del Apurímac y Mantaro se hacen dificultosas y en algunos lugares inaccesibles por los obstáculos naturales que presentan estos territorios. Es una porción de la selva muy accidentada, como lo atestiguan el Informe del P. Biedma y otras relaciones de antiguos y modernos misioneros y de viajeros de diferentes épocas (2). Mirando a la parte oriental del Apurímac y Ene se divisan los elevados montes o divortium aquarum de las aguas que van al Urubamba, provincia de La Convención, y de las que desembocan en el Apurímac y Ene. Son las cumbres que nos describe maravillado el P. Biedma y que nunca atravesó, lo mismo que los habitantes de sus orillas, los cuales pensaban que detrás de ellas se hallaba el fabuloso imperio del Enim (3). La ceja de montaña es accidentada, montuosa, de clima semitropical, y a veces hasta un poco de frío; es propicia para la agricultura y la ganadería, de grandes reservas hidráulicas y minerales, con ríos de gran caudal y agua clara, suelo pedregoso y difíciles de navegar, pues además están interceptados por **pongos** o cascadas que crecen y decrecen con rapidez. También se denominan cabeceras andinas, que están sobre los 450 metros sobre el nivel del mar. Así podemos considerar las cuencas de los ríos Apurímac, Ene, Perené, Tambo y otros.

No obstante lo accidentado de las montañas del Apurímac y Mantaro, existen también amplios y productivos valles, regados por afluentes, donde se cultiva una gran variedad de frutos. Tenemos en el Apurímac el extenso valle de Simariba, que llamó mucho la atención de los antiguos misioneros; los valles del Pienne y de Pichari, que presentan un risueño porvenir; y otro tanto podemos decir de otros valles que posee el Mantaro, sobre todo en su margen izquierda, antes de unirse con el Apurímac. En el río Ene se halla el dilatado valle del Anapati, que se tarda algunas horas en atravesarlo en canoa.

Muchos son los afluentes que desembocan en el Apurímac, Mantaro, Ene y Tambo por ambas márgenes, que tienen su origen en las elevadas cordilleras que circundan esas montañas. Algunos han cambiado de nombre, otros han sido desfigurados en su denominación primitiva e indígena,

---

1) D. ORTIZ, OFM., *Las Montañas del Apurímac, Mantaro y Ene* (Lima, 1975) 1.1, p. 25.

2) Del siglo pasado a nuestros días han recorrido estas regiones algunos viajeros y misioneros, que nos han dejado sus impresiones, como: José B. Samanez Ocampo, Coronel Portillo y Antonio Raimondi, cuyos relatos pueden ver en C. LARRABURE Y CORREA, *Colección de leyes y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto* (Lima, 1905-1909), 18 vols.

De entre los misioneros modernos cabe destacar a los Padres Gabriel Sala, Francisco Irazola, Buenaventura Uriarte, Pedro Cayuela, Dionisio Ortiz, Odorico Saiz y el Hermano Pío Medina; todos ellos han escrito interesantes relatos sobre la difícil geografía de estas regiones.

3) Sobre relatos y expediciones en busca de los imperios del Enim y Paititi, véase la obra del P. Constantino BAYLE, S.J., *El Dorado fantasma*, 2da. ed. (Madrid, 1943); y del mismo jesuita: *Historia peregrina de un Inca Andaluz* (Pedro Bohórquez).

y unos cuantos han sido omitidos en las relaciones de los misioneros y exploradores. Nuestro intento no es estudiarlos por extenso aquí, sino solamente hacer alguna indicación más sobre los principales ríos que figuran en la relación del P. Biedma (4).

**Río Apurímac.**— El nombre de Apurímac proviene de dos palabras quechuas: **Apu:** grande, y **rimac:** bullidor, de donde el nombre de ese río que quiere decir: **gran bullidor.** Dice el P. Izaguirre que al parecer no le conviene ese nombre, por lo tranquilas que son las aguas del Apurímac; pero sin duda se refiere este Padre al Bajo Apurímac, pues al Alto Apurímac muy bien le conviene ese nombre que le dieron los indígenas. Este importante río tiene uno de sus orígenes en la laguna "Vilafro", en la provincia de Cailloma, departamento de Arequipa, cerca del distrito de San Ignacio de Cailloma, zona que forma parte de un ramal de altas cumbres denominado cordillera de "Chilla", que arranca del flanco oriental de la cordillera de los Andes. Entre los límites de los departamentos del Cuzco y Ayacucho, recibe varios afluentes, de los cuales el principal por la margen izquierda es el Pampas. Al río Apurímac le llama el P. Biedma río de Nuestra Señora de Cocharcas o Chinchero, que lo navegó tres veces, una de ellas entrando por el río Pampas, lo que le asombró a Antonio Raimondi. Otras veces habla del río Apurímac, pero en realidad corresponde a parte del curso del actual Ene; lo cual no es extraño que le sucediera al P. Biedma, pues aun a los misioneros del siglo XVII les acontecía lo mismo (5).

**Río Mantaro.**— Nace este río en el macizo de Pasco y corre en dirección sur hasta el asiento metalúrgico de La Oroya; atraviesa después las provincias de Jauja, Concepción y Huancayo, para desviarse hacia el este en la profunda quebrada de Izcuchaca, pasando por Anco, Mayocc, Churcampa y otros lugares. Aumenta su caudal casi al final de su curso con los poderosos tributarios de Pariahuanca y San Fernando y penetra por territorios inaccesibles a la montaña; y después de un regular recorrido en la selva, se une con el Apurímac para formar el Ene.

Al río Mantaro le dieron los cronistas diversos nombres, aunque principalmente se le conoció como río Huancamayo y Jatunmayo. Sin embargo, ya en los siglos XVI XVII la desembocadura del río o confluencia con el Apurímac en la selva, era conocida como Mantaro (o Mantalo).

- 
- 4) Para una mayor información sobre estos ríos, véanse las siguientes obras: A. RAIMONDI, *El Perú*, I, 242-269; P. PORTILLO, *Las Montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali* (Lima, 1901); G. FAURA, *Los ríos de la Amazonía Peruana* (Lima, 1965); P. CAYUELA, OFM., *Breve reseña topográfica e hidrográfica de la Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali* (Lima, 1924); B. URIARTE, OFM., *La Montaña del Perú, estudio étnico-geográfico* (Lima, 1938); Pío MEDINA, OFM., *Diario de una exploración del Ene al Satipo por Sonomoro y Mazamari*, en "Florecillas de San Antonio", Lima, abril-agosto de 1957 y marzo-abril de 1963; D. ORTIZ, OFM., *Las Montañas del Apurímac, Mantaro y Ene* (Lima, 1975-1976), 2 vols.; Idem, *Alto Ucayali y Pachitea* (Lima, 1974), 2 vols.
- 5) F. ARROYO, OFM. *Recorrido de los ríos Apurímac y Ene*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, t. LIII (1936) 223-227.

que es vocablo *campa*, que justamente significa *desembocadura*. Buena prueba de ello lo tenemos en el Informe del P. Biedma. Aun se le conoció con otros nombres, como río Guadiana o Guadalquivir, o río de Jauja, como lo llamaron más comunmente los españoles: También le denominaron como río Grande, río de La Oroya, Gran Río, río de Pari, río de Huambo, río Angoyacu y al fin río Mantaro. Fueron los franciscanos de Ocopa, especialmente los Padres Franciscanos Alvarez de Villanueva y Manuel Sobreviela, los que más contribuyeron a propagar la denominación de río Mantaro por medio de sus mapas y relaciones. Otros al principio de la conquista le llamaron río Marañón, como se ve por las entradas del jesuita Font, que fueron las primeras que se hicieron al Mantaro, en 1595 (6).

Aun en el siglo pasado los viajeros y exploradores no le conocían en todo su curso como río Mantaro, salvo en la desembocadura con el Apurímac. Lo propio ocurre con el sabio Raimondi, salvo cuando se refiere al río en sus partes más bajas, o sea, las correspondientes a la selva. Precisamente los escritos de Raimondi confirman el origen *campa* del nombre Mantaro. Cuenta que bajando en balsa el Apurímac, en medio de grandes peligros, llegó un día en que "no habíamos navegado dos horas cuando uno de los salvajes gritó en su idioma: ¡he aquí el Mantaro! y con la mano nos mostraba a la izquierda un río de agua fongosa que entraba con fuerza al Apurímac... dividido en tres brazos". Por si esto fuera poco, tenemos el testimonio claro y preciso del P. Biedma, quien es el primero que le nombra por río Mantalo o Mantaro.

Después de la reunión de los dos ríos en uno solo, nos dice Raimondi, sus aguas corren por largo trecho como separadas, viéndose por la derecha el agua del Apurímac casi transparente y por la izquierda el agua fangosa del Mantaro (7).

**Río Ene.**— Se forma de la unión de los ríos Apurímac y Mantaro y recibe en su seno innumerables afluentes que traen su origen de la sierra por la parte occidental; y por su margen derecha los afluentes que nacen en la cordillera oriental, que divide las aguas del Ene y Urubamba. Es una zona muy desconocida, donde habitan grupos de nativos Campas en su estado primitivo. Aun en la estación más seca tiene suficiente agua para ser navegado, fuera de algunos malos pasos. Ene significa río, es decir, río por antonomasia, para diferenciarlo de los otros ríos de menor importancia. Es frecuente en los escritos antiguos llamar Apurímac al Ene, y Ene a parte del Tambo, debido a que los ríos no eran tan conocidos como lo son el día de hoy: Algunos escriben *Enne*, y otros *Eni*; pero hoy día casi todos escriben *Ene*. "Este río —escribe Mons. Buenaventura Uriarte— es como de unos 190 kilómetros de largo, es hermosísimo y está llamado a

6) R. RIVERA SERNA, *El Río Mantaro en las crónicas, relaciones y mapas sobre el Perú*, en "Boletín de la Biblioteca Nacional", Lima, n. 27 (1963) 28-35; W. ESPINOZA SORIANO, *Enciclopedia Departamental de Junín* (Huancayo, 1973); J. J. VEGA, *El Mantaro en su historia*, en "Nuevo Correo", Huancayo, 17-21 de enero de 1976; N. RAEZ, *El Mantaro y sus afluentes*, en "Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima", t. VII (1897) 201-207, t. XII (1902) 161-184; D. ORTIZ, OFM., *Las Montañas del Apurímac...* p. 94-109.

7) A. RAIMONDI, I, 250-251.



tener un gran porvenir; las orillas son algo encajonadas y no explayadas como las del Apurímac; las vegas, interminables; los bosques, de árboles seculares sin fin y las aguas del río son tranquilas: sólo existen algunas corrientadas, como la de Cachingari, no tan peligrosas sobre todo para los que tienen alguna práctica en viajar por los ríos de la Montaña". Uno de sus afluentes principales por el lado izquierdo es el Anapati. El Ene sólo es habitado por los Campas, aunque en tiempo del P. Biedma al parecer también hacían sus correrías los Piros, o los conocidos como **Simiriches** y **Anapatis** (8).

**Río Perené.**— Pocas leguas más abajo se le une otro río bastante más grande llamado Perené, el que está formado por los ríos Chanchamayo y Paucartambo. Después de esta unión, el río toma el nombre de Tambo, que conserva hasta su confluencia con el río Santa Ana o Urubamba para formar el caudaloso Ucayali. Se suele dividir el Perené en cuatro secciones, según las observaciones del ingeniero Wertheman, que lo recorrió personalmente en toda su extensión, que es de unos 150 kms., de los cuales en los 50 primeros no escasean los remolinos y malos pasos; pero se pueden navegar en balsas. En la segunda sección, de más de 100 kms., se puede navegar sin mayor dificultad porque la fuerza de la corriente es menor y los peligros decrecen también. Estas dos secciones eran las que andaban los antiguos misioneros, cuando se trasladaban del Cerro de la Sal a Santa Cruz de Sonomoro y viceversa, haciendo el resto del viaje desde Pichana, situada a orillas del Perené y en la mitad del camino entre las dos reducciones indicadas, hasta Santa Cruz, por el monte. Y por tanto, cuando el P. Amich habla de que los misioneros navegaban en balsas por el río Perené, quería hablar y hablaba de esas dos secciones y no de todo el Perené, como malamente lo entendió el señor Wertheman; lo que casi le cueste la vida. El pueblo de Pichana (actual Pichanaqui) se fundó precisamente para que sirviera de pueblo intermedio entre las misiones del Pangoa y del Cerro de la Sal, lo cual no hubiera sido necesario si los misioneros hubieran podido navegar todo el Perené. Pichana fue, pues, para los misioneros el puerto de embarque y desembarque en el Perené. La tercera sección, en cambio, es la que no se puede navegar fácilmente, que son unos 50 kms. de puras cascadas, por lo que se la conoce así. Finalmente, la cuarta sección del Perené es la distancia que existe desde que terminan las cascadas, o mejor desde la confluencia del Pangoa hasta el Tambo, que son unos 17 o 18 kms., que son navegables, no sólo en balsa o canoa, sino también en lancha; como que hoy el punto de embarque de los misioneros es Puerto Ocopa, situado en la desembocadura del Pangoa en el Perené, poco más o menos donde estuvieron los antiguos pueblos de misiones de San Luis, Jesús María y un poco más abajo San Antonio de Catalipango; sólo que esos pueblos estuvieron a la orilla derecha del Pangoa, en tanto que Puerto Ocopa está en la orilla izquierda, que es la más sana (9).

8) J. ARIZOLA, *Viaje de exploración en la zona central de Apurímac, Ene, Perené y Pangoa*, en "Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima", t. XXXII (1916) 183-196.

9) H. HOPE JONES, *Observaciones sobre el río Perené*, en "Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima", t. V (1895) 854-856; V (1896) 479; C. BUES, *Apuntes sobre el triángulo formado por los ríos Perené, Tulumayo y Pampa Hermosa*, en "Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima", t. XXV (1909) 451-457.

**Río Tambo.**— El río Tambo está formado por la confluencia de los ríos Ene y Perené, a unos 17 kms. al este de Puerto Ocopa; corre en una dirección general Este hasta más o menos la mitad de su extensión, cambiando ahí su dirección al Norte, hasta reunir sus aguas con las del Urubamba, dando origen al río Ucayali. El Tambo desde su origen hasta Cheni (aproximadamente la mitad del curso) tiene el cauce angosto y corre entre cerros, rocas y tierras altas; a partir de dicho lugar se ensancha notablemente y las riberas están constituidas por tierras bajas e inundables en creciente. En general es más angosto que el Urubamba; el ancho en la desembocadura es de 800 metros. El Tambo debió ser navegado por primera vez por el P. Matías Illescas y compañeros en 1641. Les siguió el P. Biedma en 1686, y posteriormente en 1736 el P. Alonso del Espíritu Santo. Y unos años más tarde, en 1739, el P. José Cabanes. Finalmente, desde 1815 a 1821, fue recorrido más detenidamente por los Padres Alonso Carballo y Manuel Plaza, también misioneros franciscanos.

Sobre su nombre nos dice Mons. Uriarte: "Como el Tambo es un río estratégico de nuestra Montaña, pues por una parte comunica con el Ucayali, por otra con el Urubamba, por más acá con el Perené y por más allá con el Ene y el Apurímac, muy bien le corresponde el nombre de Tambo (o pasada), pues es la pascana o descanso obligado para todos los que trajinan por los antedichos ríos" (10). Por esta misma posición estratégica del Tambo, nos parece haber sido muy acertada la idea del P. Biedma de fundar una misión en la mitad del curso del río Tambo, para que sirviera de centro de comunicación con las demás misiones. Desgraciadamente al P. Biedma le costó la vida su idea, y es extraño —dice Mons. Uriarte— que no haya tenido hasta el día de hoy quién realizara ese hermoso proyecto. Al parecer ha sido por el temor a sus terribles habitantes, los Piro, que como sabemos dieron muerte al P. Biedma y compañeros. Actualmente existe ya, en la mitad de su curso, la misión franciscana de Cheni.

Finalmente, hay que advertir que no figura con el nombre de Tambo hasta el siglo pasado, pues en los primeros escritos de los misioneros se le conoce como río Taraba; o le describían como parte del río Ene.

**Río Ucayali.**— La formación del Ucayali se debe a dos grandes redes de agua: una del Urubamba, con origen en el Vilcanota, y otra del Apurímac, con sus nacientes en la laguna Vilafro. El Ucayali sigue un curso general de Sur a Norte hasta encontrarse con el Marañón, con el cual originan el Amazonas. El río por la naturaleza del fondo se divide en dos secciones: Alto Ucayali y Bajo Ucayali.

Alto Ucayali se denomina desde la confluencia del Tambo con el Urubamba hasta la boca del río Pachitea y el Bajo Ucayali comprende desde este último lugar hasta su confluencia con el Marañón.

El nombre primitivo de este famosísimo y hermoso río fue el de **Paru** o **Apu-Paru**, que quiere decir: río o gran río. El nombre de Ucayali se origina de **Ucayale** o **Ucallale**, que en idioma pano quiere decir: **confluencia**, y según otros: **río de enemigos**. Lo empiezan a usar sobre todo

10) F. RODRIGUEZ TENA, OFM., *Misiones Apostólicas de San Francisco en la América Meridional*, Lib. IV, c. III, fol. 293 (Ejemplar del Archivo de Ocopa, N.º 84).

los Padres jesuitas en la primera mitad del siglo XVII; mientras que los franciscanos utilizan la denominación Paro o Parobeni, como se le conoce también al río Ucayali, tal vez de origen Piro. El P. Antonio Vital escribía así en una carta (1686): "A este río Paro le han puesto (los jesuitas) por nombre el río Ocayaya...". Los relatos del P. Biedma y demás compañeros sobre el Ucayali y sus afluentes son por lo tanto interesantísimos para el conocimiento de la geografía de esta época (11).

**Región del Pangoa.**— Vistos los ríos principales que recorrió el P. Biedma, digamos algo sobre la región donde se asentó y estableció la misión de Sonomoro. Para llegar a las montañas del Pangoa los antiguos misioneros emplearon dos rutas: la una, conocida como ruta de Pariahuanca, salía de Huancayo, pasando por Huaribamba y Panti hasta llegar al río Mantaro, pero de difícil acceso. La segunda es la que partía de Comas y Andamarca (en el siglo XVII salían los misioneros de Concepción y en el XVIII desde Ocopa, en el valle de Jauja), pasando por Santo Domingo de Acobamba, hasta llegar al río San Fernando, afluente del Mantaro. Esta región del Pangoa está bañada por los ríos Mazamari y Pangoa, que da su nombre a esta zona. En esta región se encontraba aún el fuerte de Chavini, fundación del P. Biedma; cuando en 1867 visitó Raimondi estas regiones todavía pudo distinguir las ruinas del fuerte construido por los misioneros con el objeto de impedir la invasión de los naturales, que en tiempos antiguos hacían sus correrías hasta el pueblo de Andamarca. Cerca de la confluencia de los dos ríos, en la orilla del Pangoa, pudo aún contemplar Raimondi restos de paredes, que según algunos pertenecían a otro fuerte que hicieron construir los misioneros para defenderse de los ataques de los Campas.

Desde la confluencia del río Mazamari con el Pangoa, se continúa por un terreno casi enteramente llano hasta el punto llamado de Jesús María, donde se reúne el río Perené, el que dista menos de quince leguas; y a unas tres leguas más abajo de Jesús María, el río Perené, engrosado con el Pangoa, se incorpora con el caudaloso Ene para formar el Tambo. En esta confluencia del río Pangoa con el Perené es donde tenían en tiempo del P. Biedma el famoso puerto o embarcadero de San Luis del Perené (12).

Conviene advertir que la doctrina franciscana de Concepción, que tuvo el rango de Guardianía y de la cual dependían todas las demás doctrinas del Valle de Jauja, se creó en 1548, y al poco tiempo los franciscanos se hicieron cargo de las doctrinas de Comas y Andamarca (ya fuera

---

11) S. VARESE, *La sal de los cerros, notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la selva del Perú* (Lima, 1968), p. 48.

12) A. RAIMONDI, I, 261-269; D. ORTIZ, OFM., *Reseña histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo* (Lima, 1961); V. ENCIAN, *Comas, sus anexos y la montaña del Pangoa*, en "Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima", t. III (1893) 207-212; E. BARRAILLIER, *Viaje a Andamarca y Pangoa*, en "Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, t. II (1892) 121-144.

del valle de Jauja), y de aquí se lanzaron para la conquista de las montañas del Pangoa, Sonomoro, Ene, Perené y Tambo (13).

**Habitantes de estos territorios.**— Los habitantes de las montañas del Apurímac, Mantaro y Ene fueron y son Campas, como se deduce de los relatos de los misioneros y por los nombres de los lugares, ríos, etc. Los Campas de estas montañas han tenido distintas denominaciones: Campas, Catongos, Machiguengas, nombres que incluyen un significado especial dentro del grupo Campa. El nativo de esta zona se ha mostrado, en general, siempre pacífico y asequible, más que el de otras partes, por el poco roce que ha tenido con el civilizado. En cambio, el Campa de Chanchamayo ha sido más belicoso, seguramente a causa del mayor contacto con los colonos, sobre todo en el siglo XIX y parte del XX (14).

A los Campas del valle del Apurímac se les ha llamado Catongos, Quimbiris a los del Ene y Camaticas a los del Perené.

En cuanto a los habitantes de la sierra se sabe que desde tiempos inmemorables entraban a la ceja de montaña, atraídos por su exuberante vegetación y por sembrar algunos productos, como coca, maíz, etc.; y luego regresaban a sus pueblos para volver de nuevo en la época de cosecha. Al principio penetraban con cierto temor, mas con el transcurso de los años el serrano fue tomando mayor confianza, animándose a establecerse en la selva y trabando relaciones amistosas con el indígena Campa; y así fué penetrando hasta alcanzar las márgenes del Apurímac y Mantaro. En cambio, el Campa siempre se ha manifestado desconfiado y receloso, y ha rehuido vivir con el serrano; conforme este avanzaba, aquel se replegaba más al interior. Por ello es que ya no hay Campas en la margen izquierda del Apurímac, que se halla poblada de habitantes serranos, procedentes de Huanta, Ayacucho y otros lugares. Y también se están retirando los Campas de la banda derecha del Apurímac, internándose en el río Ene y sus afluentes.

Otra de las tribus que habitan estos territorios, aunque algo mezclados, son los Piros. Actúan sobre todo en el Alto Ucayali, Tambo, Apurímac y Urubamba; pero al parecer en épocas anteriores se han movido aún más, pues han morado en varios afluentes del Bajo Ucayali. Esto mismo se deduce por los relatos del P. Biedma y demás compañeros. Los Piros tienen fama de mentirosos y engañadores; son aventureros y movidos, por lo que se les ha llamado "los gitanos de la Montaña": son los más reacios a la civilización.

En cuanto a los habitantes del Alto Ucayali, merecen destacarse los Cunibos, que han morado sobre todo en la zona que se extiende de la confluencia del Pachitea hasta las bocas del Urubamba, poniéndose así en

13) D. CORDOVA SALINAS, OFM., *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (Ed. Lino G. Canedo, OFM.), Washington, 1957; J. HERAS, OFM., *Los franciscanos en el Valle de Jauja*, en "Florechillas de San Antonio", Lima, Nos. 685-687 (1972) 146, 172, 200.

14) Dice S. Varese que el término *Campa* lo introduce el P. Biedma a partir de 1686; pero Varese no ha conocido el Informe de 1682 del P. Biedma, donde ya nos habla de la nación Campa. Cfr. *La Sal de los Cerros...*, p. 51.

contacto con los Panos y Shipibos por el Norte y al Sur con los Campas y Piros. Cuando los misioneros hicieron su primera entrada a los Cunibos en 1685 eran éstos muy numerosos, guerreros y laboriosos; vivían en poblaciones relativamente grandes y fueron los mejores colaboradores de los misioneros (15).

## 2.— Itinerarios del P. Manuel Biedma

A) Entradas anteriores al P. Biedma.— Dice Raimondi: "Los siglos XVII y XVIII están caracterizados por otra clase de conquistas más pacíficas (que las del siglo XVI): casi todos los descubrimientos geográficos en estos dos siglos son debidos a abnegados misioneros, muchos de los cuales sacrificaron su vida en medio de los vírgenes bosques de la región de la Montaña, asesinados a flechazos por las distintas tribus que habían intentado convertir. Entre estos misioneros hubo algunos a quienes la ciencia geográfica es deudora de importantes trabajos, pues a más de cumplir con su sagrado ministerio, contribuyeron con sus variados conocimientos al progreso científico, levantando mapas que dieron a conocer aquellas apartadas y desconocidas regiones. Al estudiar la historia de los descubrimientos geográficos del Perú sorprende ver que los conquistadores y aventureros que siguieron a estos, cuando habían ya recorrido casi en toda su extensión el territorio del Perú y penetrado en la región de la Montaña por los puntos más apartados y extremos Norte y Sur, esto es, al Oriente del Cuzco, y por la región amazónica, ninguno había atravesado la Cordillera Oriental y penetrado en la región de los bosques en la parte central al oriente de Lima, hallándose la montaña de Chanchamayo a una distancia tan corta" (16).

Este honor les cupo a los franciscanos en las personas de los religiosos Fray Jerónimo Jiménez y el P. Cristóbal Larios, que penetran por la región de Chanchamayo y llegan hasta el Cerro de la Sal. Descubierta el Cerro de la Sal, corrió luego la voz de que tenía muchos minerales de oro, y esto despertó prontamente la codicia de algunos conquistadores, entre ellos el famoso Pedro Bohórquez, los que después de haber sido bien recibidos por los indígenas y navegado dos días río abajo, fueron asesinados por los mismos nativos, a excepción de dos. Este suceso y otros posteriores hicieron perder por entonces la conversión del referido Cerro de la Sal (17).

Sólo en 1641 entran el P. Matías Illescas y dos hermanos a la región de Chanchamayo; se embarcan cerca de la desembocadura de Quimiri, y desafiando los innumerables peligros que ofrece la navegación del Perené, se abandonaron a su corriente, para no saberse más de ellos. Toda diligencia para averiguar el fin tuvieron estos intrépidos misioneros fue vana; y

15) B. IZAGUIRRE, OFM., *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú* (Lima, 1922-1929), ts. I y XII.

16) A. RAIMONDI, II, 191.

17) J. AMICH, OFM., *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa* (Ed. J. HERAS, OFM.), Lima, 1975, p. 39 y 47; C. BAYLE, S. J., *El Dorado fantasma*, ed. 2da. (Madrid, 1943); *Idem, Historia peregrina de un Inca Andalúz* (Pedro Bohórquez).

sólo al cabo de cuarenta años después se adquirió una vaga noticia de su desastrosa muerte, pues se supo, aunque de boca de los Campas, que habían sido matados en las riberas del río Ucayali, cerca de la desembocadura del Aguaytía. Según esta tradición, el P. Illescas fue el primero que, navegando por el río Perené, entró en las aguas del Tambo y del Ucayali. Desgraciadamente dicho Padre no pudo dar razón de su viaje (18).

Los primeros en ingresar a las montañas del Mantaro y Apurímac fueron los jesuitas. Llegados al Perú en 1568, pronto se establecen en casi todas las ciudades del virreinato del Perú; a Huamanga llegan a principios del siglo XVII. Las primeras entradas a las montañas del Mantaro y Apurímac tienen lugar por Andamarca en 1595 por los jesuitas Font y Mastrillo, quienes tuvieron que pasar por las doctrinas franciscanas de Comas y Andamarca. El informe de esta primera entrada a la selva del Mantaro y Apurímac por los religiosos Font y Mastrillo contiene interesantes datos sobre los contratiempos del viaje, la entrevista con los Pilcozones y los planes que se forjaron para el futuro, habiendo llegado a las márgenes del Mantaro en zona de montaña y tal vez alcanzado las orillas del Apurímac. Y se deduce por los documentos que los jesuitas ingresaron a las montañas del Mantaro y Apurímac varias veces y por distintos lugares: por Andamarca, Pariahuanca, Huanta y Ayacucho. Según testimonio del Hermano Font: "Entré por Xauxa una vez con el Padre Nicolás Mastrillo y tres por Sintiguaylas", esto es, por el río Mantaro actual antes de su unión con el Apurímac. Incluso llegó a obtener una cédula real para conseguir sus fines.

Se produjo después el fracaso del Hermano Font y se abandonó la evangelización de los Pilcozones del Apurímac. Las principales razones: por haber procedido sin permiso de sus superiores, por vivir sus habitantes sin formar pueblos y aislados unos de otros y por las muchas enfermedades de la zona (19).

B) **Entradas del P. Biedma.**— En el Capítulo Provincial de la Provincia de los Doce Apóstoles, celebrado en el Convento de los Descalzos de Lima el año 1671 se enumeraban los religiosos de la Orden Franciscana que trabajaban en la evangelización de los habitantes esparcidos por el hermoso valle de Jauja y en las laderas que circundan el valle. El personal estaba repartido en Concepción, Apata, Matahuasi, Sincos, Mito, Orcotuna y San Jerónimo de Tunán, que también administraba la parroquia de Comas, con los anexos de Andamarca y Santo Domingo de Acobamba.

Aunque estos religiosos venían trabajando bien, sin embargo, hubo otros que no se contentaron con trabajar en estas partes civilizadas. Sabemos también cómo habían penetrado desde 1619 a los Panataguas por Huánuco, lo mismo que a los Campas por Tarma hasta Quimiri, Cerro de la

18) D. CORDOVA SALINAS, OFM., o.c., Lib. II, c. 31; J. AMICH, OFM., o.c., p. 46; B. IZAGUIRRE, OFM., o.c., I; RAIMONDI, II, 204.

19) M. JIMENEZ DE LA ESPADA, *Relaciones Geográficas de Indias* (Madrid, 1881-1897), 4 vols.; A. ASTRAIN, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid, 1913), t. IV, 541-545; D. ORTIZ, OFM., *Las Montañas del Apurímac*, I, p. 82-106; S. VARESE, *La Sal de los Cerros*, p. 35-41.

Sal y Huancabamba. Ahora hubo otros que decidieron internarse por la Parroquia de Comas y los anexos de Andamarca, siguiendo las vertientes que dan origen al río Pangoa (20).

Por los años de 1673 se hallaba de párroco de Comas el P. Alonso Zurbano de la Rea, religioso de fervoroso espíritu y emprendedor. Los indios Campas de las márgenes del Perené y de la cuenca del Pangoa salían con frecuencia en los veranos a Andamarca; no sin rogarle que entrase a donde ellos estaban, que le tratarían bien, que se harían todos cristianos, que eran muchos y colindaban con varias naciones más. El misionero les alentó pero les respondió que él no podía hecerlo personalmente y que buscaría quién lo hiciera. Se lo comunicó al P. Alonso Robles, que residía en Quimiri y era Presidente de las conversiones. Asintió a la propuesta el P. Robles y designó para esta empresa a uno de los misioneros de cuyas prendas podía esperar el mejor éxito: al P. Manuel Biedma. Este religioso ya tenía una gran experiencia misionera, pues en 1663 lo vemos trabajando en las misiones de Panataguas y con los Shipibos o Callisecas de Bajo Ucayali y en las conversiones de Chupasnao y cinco pueblos circunvecinos.

Hubo de salir de aquellas conversiones, precisamente por la hostilidad indomable de los Callisecas o Shipibos, que impedían la continuación de las misiones del Huallaga y Ucayali. El P. Biedma, pues, siguiendo su vocación misionera, continúa sus tareas en Quimiri y en 1673 lo vemos destinado a las montañas del Pangoa.

Como nuestro propósito no es dar aquí sus datos biográficos, ni estudiar la situación de las misiones franciscanas en este tiempo, pues ello lo ha hecho el P. Antonino Tibesar en otra introducción histórica, no nos extenderemos más sobre ello. Nuestro objetivo es ver lo actuado por el P. Biedma en el periodo que va de 1673 a 1682, que es el espacio de tiempo que abarca el Informe que hoy damos a conocer. Es sobre todo estudiar las peripecias del P. Biedma y sus avances geográficos, en los que como es natural, se nota aún mucha imprecisión geográfica respecto de ríos, lugares, nombres de las tribus, etc. El valor documental de estos informes es por lo tanto grande, pues son prácticamente los primeros escritos sobre esta parte de la selva, aprovechable tanto para los historiadores, como para los geógrafos y etnólogos. No son despreciables estos informes ni aún bajo el aspecto literario; pues, como sucede con el Informe del P. Biedma, tienen hermosas páginas dignas de la mejor antología literaria.

**C) Descubrimiento de las Montañas del Pangoa y fundación del pueblo de Sonomoro (1673).**— En este mismo año de 1673 el P. Manuel Biedma escalaba por áspero camino los tres elevados ramales de la Cordillera que separan el hermoso Valle de Jauja de la región de los bosques. En pocos lugares se presenta el terreno más quebrado, siendo formado el camino de continuas subidas y bajadas; pues la Cordillera oriental se divide en esta

---

20) D. CORDOVA SALINAS, OFM., Lib. I, c. XXV-XXX; F. DE ANDRADE, OFM., *Relación del estado en que se hallan las Conversiones de Indios, llamadas de los Panataguas y Payanzos* (1662), en P. JOSE DE SAN ANTONIO, OFM., *Colección de Informes sobre las misiones de Ocopa* (1750), f. 78 (Ejemplar del Archivo de Ocopa, No. 61).

parte en tres ramales, de los cuales uno se pasa al dejar el pintoresco valle de Jauja, para dirigirse al pueblo de Comas, el "pueblo de las eternas neblinas", como le llama Raimonđi; el segundo se atraviesa entre Comas y Andamarca, y la tercera y última barrera divide la quebrada de Andamarca de la región de los bosques.

Era el día 11 de mayo de dicho año cuando el P. Biedma, en compañía del Hermano Juan de Ojeda y dos hermanos terciarios, además de muchos indios de Comas y Andamarca, partió a pie del pueblo de Comas para seguir su marcha. Después de haber caminado ocho días, pasando infinitos trabajos, debido a los precipicios, ciénagas, ríos, nevadas y lluvias, llegó a las primeras casas de los habitantes de la selva, donde fue bien recibido, esmerándose en todo esto el cacique de la región, Tonté. El P. Biedma y el Hermano Ojeda llegaron a las rancherías de Tonté, algo distantes de las orillas del río Mazamari, el 18 de mayo de 1673, tomando posesión de aquellas tierras en la forma y estilo acostumbrados. El día 21, festividad de Pentecostés, celebra la Misa en honor del Espíritu Santo y funda el pueblo con el nombre de **Santa Cruz de Sonomoro**.

La región descubierta por el P. Biedma se conoce desde entonces con el nombre de **Montaña del Pangoa**, cuyo nombre es el de un río que la baña. Sus habitantes pertenecían a la nación de los **Antis** o **Campaş**, la que se componía de numerosos grupos con diferentes nombres.

Durante aquella semana de Pentecostés recibió el P. Biedma muchas embajadas de las naciones circunvecinas, todas en son de paz y con muestras de buena amistad, declarándole que estaban prontos a abrazar la ley cristiana. El P. Biedma les hablaba en quechua, que ellos entendían, y aún en su idioma, con algunas frases que había aprendido cuando estuvo trabajando con los Callisecas.

Todos los indios que vivían por aquellas regiones estaban comprendidos bajo el nombre genérico de **Campaş**, pero había grupos que tenían denominaciones peculiares, que tomaban ya del paraje donde vivían, del río cuyas riberas frecuentaban, o de los distintivos de sus castas y parcialidades. Los primeros en dar muestras de su rendimiento fueron los **Pangoas**, los **Menearos**, los **Anapatis** y los **Pilcosumis**; después vinieron los **Satipos**, los **Capiris**, los **Cobaros**, los **Pisiataris** y los **Antis**.

Quienes mostraron ánimo adverso fueron los **Cuyentimaris**, los **Zagorenis**, los **Quintimiris** y otros allegados a estos, que vivían hacia el oriente. Estos mandaron decir a Tonté que echase de sus tierras a los **Viracochas**, de lo contrario les iría mal. Esta embajada se repitió hasta tres veces; la cuarta fue muy distinta: se presentaron a Tonté cuarenta indios fornidos, armados de todos sus armas, pintados con significación bélica, exigiendo que matase a los Padres. El curaca Tonté dijo que no lo podía hacer, y tras una noche de largas disputas —costumbre campa— depusieron su enojo. La emoción para el P. Biedma y sus compañeros fue grande y los indios celebraron el acontecimiento con grandes bailes ceremoniales.

**D) Comunicación por la montaña entre Sonomoro y Chanchamayo, y fundación del pueblo de Pichana (1673).**— Deseando el P. Biedma comunicar Sonomoro con la población de Quimiri, situada en el valle de Chanchamayo, para evitar el escabroso camino de Comas y Andamarca y el largo rodeo por Jauja, Tarma y Chanchamayo, averiguó si se podría ir a



Quimiri por la montaña. El curaca Tonté, que había recibido tan bien a los misioneros, proporcionó algunos indios diestros para que escoltaran al Hermano Juan de Ojeda; el que después de haber caminado dentro de la montaña hacia el occidente, subió por el río Perené al pueblo de Quimiri, donde fue recibido con el más grande júbilo por el Presidente de las Conversiones, P. Alonso Robles. Allí convinieron no sólo en aprobar la ruta del Perené, sino también en reconocer que más útiles eran los trabajos de los misioneros en Santa Cruz de Sonomoro que en Cerro de la Sal. Que en consecuencia permanecerían en Quimiri el P. Presidente con algunos compañeros, y los Padres Francisco Izquierdo y Francisco Gutiérrez, con los Hermanos Juan de Ojeda y José de la Concepción, irían al Pangoa. Estos misioneros se embarcaron a fines de julio de 1673 en las balsas que trajeron Fray Ojeda y sus acompañantes.

En 1674, en el mes de marzo, apenas habían disminuido las lluvias, salió nuevamente el P. Izquierdo en dirección hacia Quimiri por el nuevo camino que acababan de descubrir, con el objeto de tratar sobre la fundación de un pueblo, que sirviese de escala en esta ruta y facilitase la reducción de todas las numerosas tribus que habitaban aquella comarca. Después de un minucioso exámen, se determinó fundar un pueblo en la margen derecha del río Perené, en la mitad del camino entre Quimiri y Sonomoro, pueblo que fue llamado Pichana, por ser la denominación del lugar y uno de los afluentes del Perené (actual puesto misional de Pichanaqui).

A principios de junio se empezó la fábrica de la iglesia y casa para los misioneros; pero un desgraciado suceso vino a destruir el naciente pueblo y a poner término a la vida de su fundador. Un indio converso llamado Mangoré hizo el propósito de destruir las misiones con sus respectivos religiosos. Empezando por el pueblo de Pichana donde vivía, a la cabeza de algunos Campas armados de arcos, flechas y macanas, atacó el puesto misional el 4 de setiembre de 1674 y dio muerte alevosa a flechazos al P. Izquierdo, su compañero el Hermano Andrés Pinto y un muchacho, incendiando en seguida la iglesia, que quedó reducida a cenizas.

Terminada esta inesperada escena, se embarcó Mangoré con sus compañeros, y subiendo por el río con ánimo de ir a destruir Quimiri, se encontraron en el camino con dos religiosos, el P. Francisco Carrión y el Hermano Antonio Cepeda, a quienes igualmente quitaron la vida. Por último, habiendo llegado Mangoré a la población de Quimiri el 9 de setiembre por la tarde, con el objeto de llevar a cabo su plan de destrucción, fue muerto por sus mismos parientes.

Todo esto trajo consigo el desamparo de las misiones de Sonomoro por algún tiempo. Las misiones de Quimiri se perdieron poco después, por haberse agregado el pueblo de Quimiri al Curato de Huancabamba, lo que se verificó el mismo año de 1674.

**E) Actividad misionera y lingüista del P. Biedma y compañeros.—** Antes de seguir adelante con el relato de los viajes del P. Biedma, debemos ver cómo ocupaban el tiempo los religiosos en las misiones. Ante todo hay que decir que el P. Biedma contó con excelentes colaboradores, ya experimentados en los trabajos de aquel rudo apostolado. Para proceder con orden y previsión y para ser útiles a sus neófitos, dispuso el P. Biedma

que con todo ahínco estudiasen el idioma Campa, y en cuanto a las atenciones de catequizar y asistir a los necesitados, lo hicieron por semanas.

De esta manera, a los seis meses ya estaban listos para predicar en Campa. Luego formaron gramática y vocabulario para el estudio de dicha lengua; compusieron catecismo para recitar la doctrina cristiana en público y enseñarla, e hicieron un manual para la administración de los sacramentos. Se tradujeron en Campa las oraciones, himnos y cánticos que en el idioma quechua compuso el Ilmo. P. Luis Jerónimo de Oré, así como el interrogatorio para confesar y algunas otras obras útiles para aquellos neófitos. Lástima que nada de esto se haya conservado (21).

El bienestar que se sentía en Sonomoro atrajo indias desde lejanas tierras. No pocos abandonaron sus caseríos y vinieron a vivir a Sonomoro. Los Padres estaban totalmente ocupados en sus tareas apostólicas; todo el día se decía y repetía la doctrina cristiana, y pronto los niños recitaron el catecismo, cantaban himnos aún en latín, además de hacerlo en castellano, para lo cual les enseñaban a leer y escribir.

Con todo, no les faltaron contratiempos, sobre todo los debidos al clima, a la falta de provisiones, malos caminos, el frío y el calor y, por último, no faltaron las epidemias. Como el lugar donde habían asentado la misión no era nada saludable, decidieron trasladarse a un lugar más apropiado. Salieron de las propiedades del curaca Tonté: suelo bajo, cene-

goso, cercado de cerros, sin ventilación, al cual cobraron terror los indios; y decidieron irse a una altura de temple seco, a orillas del Mazamari, que ofrecía un aire fresco, buena agua y algunos pescados. Tonté fue quien hizo toda la fábrica de la nueva iglesia y convento, con toda su gente, sin permitir que ningún forastero trabajase, para que no les resultara enojosa la nueva vida.

Sucedieron también en la misión casos edificantes, que no es preciso repetirlos aquí. Las veces que fue preciso sacar a algún misionero enfermo del clima caluroso y húmedo del Pangoa al templado de Andamarca, se prestaron los naturales con loable abnegación. De todas estas cosas y otras más nos informa detalladamente el P. Biedma, que como superior de estas conversiones del Pangoa, debió estar bien enterado.

F) Tentativa para entrar a Sonomoro por las Montañas de Huanta (1677) y fundación del pueblo de Savini (1681).— Habiendo enfermado el P. Biedma y su compañero a los tres meses de su permanencia en Santa Cruz de Sonomoro, hubieron de salir, no sin dolor y pesadumbre. Con esto ya en junio de 1676 quedaba Santa Cruz de nuevo sin misioneros. Convaleció el P. Biedma en Andamarca, y convencido de la insuperable dificultad que ofrecía el camino de Andamarca a Sonomoro, buscó mejor puerta para aquella desdichada misión. Dice Raimondi: "Es al infatigable P. Biedma a quien debemos las primeras tentativas de penetrar al interior de la Montaña por la ruta de Huanta" (22).

21) J. HERAS, OFM., *Bio-Bibliografía de Fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630)*, en "Revista Histórica", Lima, t. XXIX (1966) 173-192.

22) A. RAIMONDI, II, 211.

Viajó hasta el Mantaro, Apurímac y Tambo. Recorrió el Tambo y el Ucayali hasta la desembocadura del Pachitea; desde el pueblo de Tambo, a siete leguas de Huanta, se embarcó en el río Pampas, llamado entonces de Cocharcas; ensayó el entrar por Viscatán para bajar al Mantaro; hizo su última tentativa por la vertiente del Cochangará y Chiquia; pero hallando por todas partes obstáculos insuperables, por lo muy quebrado del terreno y falta de caminos, tuvo que desistir, muy a pesar suyo, del proyecto que se había formado.

Volvió, pues, a Andamarca sin más fruto que el conocimiento de numerosas gentes esparcidas por todas aquellas regiones, de las condiciones topográficas de los territorios y datos preciosos para un basto plan de misiones por todas aquellas comarcas. Para todo esto le valió mucho la perfección con que poseía los idiomas quechua y campá. "Asombra el valor —dice Raimondi— de este impertérrito misionero; pues solo el que conoce las tres vías por las cuales intentó el P. Biedma penetrar en el interior de la Montaña para abrirse camino a Sonomoro, puede juzgar los trabajos, privaciones y peligros de todas clases que ofrece. Realmente parece inconcebible cómo se haya arriesgado a navegar por el río Pampas ocho días, embarcándose, como es muy probable, al pie del pueblo de Rapi, en la desembocadura del río de San Miguel. Con ocho días de navegación ha tenido, sin duda, que entrar en el río Apurímac, ya reunido con el Pachachaca, y navegar una gran parte del primero por una región habitada por los salvajes Campas que allí llaman **Catongos**. Si su intención era ir a Sonomoro, el rodeo era ciertamente inmenso, pues cualquiera de las tres vías habría tenido que bajar por el Apurímac reunido con el Mantaro, hasta la confluencia del Perené, y subir en seguida por este último hasta la confluencia del Pangoa, mediante este río, llegar a Sonomoro" (23).

Desde 1676 hasta 1681 estuvo completamente abandonada la misión de Sonomoro, no atreviéndose a penetrar los religiosos por allí; los primeros en oponerse eran los preladados de la Orden Franciscana que gobernaban aquella misión desde Lima. El P. Biedma halló un recurso para dar alguna solución al problema, y fue abrir un camino de herradura hasta Santa Cruz de Sonomoro. Empezó con gran resolución los trabajos en 1681; tuvo la cooperación eficaz del Capitán Francisco de la Fuente, rico propietario del valle de Jauja y síndico de las misiones. Los indios fronterizos de Andamarca y circunvecinos trabajaron incansables; de suerte que a los seis meses estaba expedito el camino. El P. Biedma entró aquel año de 1681 a visitar y consolar a los cristianos de Sonomoro, particularmente a Tonté. En esta ocasión no se pudieron reunir en Sonomoro sino cerca de cien personas (24).

Con el parecer de Tonté, como dijimos antes, el P. Biedma mudó el sitio del pueblo: se dejó Sonomoro, y a una jornada más al oriente se fundó **San Buenaventura de Savini o Chavini**, donde pudo reunir más de doscientos Campas. Dejó en Savini a los Padres Estéban de las Heras y Juan de Vargas Machuca, y él bajó a Lima en el verano de 1682, para tratar de la conquista espiritual del Tambo y Ucayali. En 1684 el P. Biedma pro-

23) A. RAIMONDI, II, 212.

24) AMICH, p. 90-109.

yectó abrir camino de Sonomoro a la unión del Ene con el Perené, pero las continuas lluvias se lo impidieron, no pasando de Savini.

**G) Viajes por el río Ucayali hasta San Miguel de los Cunibos (1684-1686).**— Con el viaje del P. Biedma a Lima en 1682 debía acabar esta introducción geográfica, pues es hasta esta fecha que llega el relato del P. Biedma que hoy publicamos. Mas como por suerte tenemos los Diarios e Informes, manuscritos e inéditos, de los compañeros del P. Biedma y de los Capitanes que intervienen con él en el reconocimiento de esta parte del río Ucayali —no sólo el breve resúmen que nos da el P. Amich— para completar los nuevos descubrimientos geográficos, lo incluimos en este trabajo (25).

El estudio de estos relatos es no solamente importante para el conocimiento de la geografía de entonces, sino aún para la etnografía, pues en realidad son los primeros escritos extensos sobre esta parte del Alto Ucayali y sus afluentes, así como sobre sus habitantes, etc.

Lo que se sabía del río Ucayali en 1684 era lo suficiente para que un hombre y un misionero del talento y animosidad del P. Biedma quisiese entrar allí, formar idea de sus habitantes y entablar relaciones amistosas con ellos. El mismo P. Biedma fue uno de los primeros en suministrarlos datos de las numerosas tribus que poblaban aquel río. Ya había llegado hasta el Bajo Ucayali por los Panataguas desde el Huallaga, y allí estuvo al parecer dos años de misionero hasta 1665, año en que sale para las conversiones de Quimiri y en 1673 para fundar la del Pangoa. Los Campas y otras tribus concurrentes al Cerro de la Sal en busca de este artículos indispensables confirmaban las noticias que se tenían respecto del gran número de moradores de aquellas regiones.

El famoso Pedro Bohórquez había propalado que por allí estaba ubicado el soñado imperio del Enín, surtido de grandes riquezas y donde se disfrutaba una felicidad paradisiaca. El P. Biedma, no contento con las noticias que se tenían, quiso cerciorarse personalmente de lo que había o no

---

25) Efectivamente, se conservan en el Archivo de Ocopa (No. 75) en un grueso volumen no solamente el Informe del P. Biedma (1682), sino los Diarios de los Padres Francisco Huerta y Antonio Vital y de los Capitanes Francisco de Rojas y Guzmán, Francisco de la Fuente y Bartolomé de Beraún. Además no hay que olvidar que también todos estos viajes del P. Biedma y compañeros están historiados extensamente en la **Crónica** del P. Fernando Rodríguez Tena, O.F.M., hasta ahora inédita (con excepción de lo publicado en los Nos. 1 y 2 de "Amazonia Peruana") y poco aprovechada por los investigadores. De la **Crónica** del P. Tena se deduce que este cronista franciscano tuvo a la mano los Diarios e Informes de esa época, quién sabe si el mismo volumen que hoy posee el Archivo de Ocopa, pues este llevaba por título en su cubierta: "**Autos que esta Provincia de los Doce Apóstoles del Orden de San Francisco ha seguido en este Real Gobierno sobre la conversión de los Indios Infieles, su entrada a la Provincia de Tarma, el valle de Quimiri y Cerro de la Sal (1694), por el P. Procurador General Presidente de dichas conversiones, Fr. Domingo Alvarez de Toledo**". Además fue publicada una **Información** del P. Rodrigo Bazavil (1687), en "Revista del Archivo Nacional", Lima, II (1921) 391-410. Por todo ello, podemos asegurar que estas expediciones de los franciscanos del siglo XVII son posiblemente las más documentadas.

había. Pareciéndole, pues, al P. Biedma muy limitado el campo de sus conversiones en las Montañas del Pangoa, deseaba ardientemente extender sus conquistas hacia la dilatada región bañada por el caudaloso Paro o Apu-Paru (Gran Paro), como le llamaban entonces al Ucayali (26).

Hallándose de Virrey del Perú el Duque de la Palata, bajó de nuevo el P. Biedma a Lima en 1684, para comunicarle el deseo que tenía de reconocer esta ignorada comarca. El Virrey acogió favorablemente el proyectó y ordenó al corregidor prestase la protección necesaria a su realización. En 1685, habiendo entrado a la montaña el Corregidor de Jauja, D. Francisco Delzo y Arbizu, y el Capitán Francisco de la Fuente, síndico de las conversiones franciscanas, se concluyó la apertura del camino desde Sonomoro hasta un punto del río Perené que llamaron Puerto de San Luis del Perené, tres leguas antes que este río se junte con Ene (27).

Concluido este camino, el P. Biedma quiere lanzarse enseguida río abajo; pero el corregidor y el Capitán impidieron la arriesgada marcha, juzgando más prudente se hiciese una exploración preliminar, para la cual se ofrecieron tres personas: un donado llamado Pedro Laureano, natural del Callao y buen conocedor de los idiomas campa, piro y mochobo, por haberse cuidado desde niño entre estas naciones, llevado a ellas por el P. Biedma; un sevillano llamado Juan de Navarrete, terciario franciscano, y Juan Alvarez, natural de Galicia (España). Estos fueron los que se propusieron ir de vanguardia en este peligroso viaje.

Embarcándose con hábitos religiosos en una débil balsa y a los pocos días de navegación hallaron muchos indios Cunibos, que les recibieron con buenas maneras, y habiendo llegado el día 29 de setiembre, dieron a este lugar el nombre de San Miguel de los Cunibos. En esta época del descubrimiento de este pueblo, que se hallaba situado en la orilla derecha del Ucayali, de 8 a 10 leguas antes de la boca del río Pachitea, dice Raimondi, los naturales vivían en grandes casas, con una población aproximada de 2,000 personas, y estaban gobernados por tres curacas, cuyos nombres eran: Cayampay, Sanaguami y Samanpico.

Después de haberles obsequiado algunas herramientas, obtuvieron que los mismos Cunibos se encargasen de hacerles regresar en dos canoas, hasta el Puerto de San Luis, habiendo llegado a este punto en 20 días de navegación pasando en viaje varios peligros, tanto por los malos pasos del río, como por algunas tribus enemigas de los Cunibos, por ejemplo los Piros

26) Es sorprendente el cambio que ha habido en los nombres de los ríos. El nombre **Tambo** aparece solamente en la segunda edición del mapa del P. Sobreviela, o sea, en 1830. Y en cuanto al nombre **Ucayali** se comienza a usar por los jesuitas en la primera mitad del siglo XVII, mientras que los franciscanos utilizan la denominación **Parobeni**, tal vez de origen piro, según dice Varese.

27) Al referirse a esta fundación, dice el P. Dionisio Ortiz: "Los que hemos recorrido esas zonas nos damos cuenta clara de la ruta que seguiría ese primer camino de herradura abierto por los misioneros a las márgenes del Perené y Ene. Terminaba en la confluencia del Perené con el Pangoa, donde hoy se halla situada la misión de Puerto Ocopa. A unas dos leguas y media más abajo el Perené se junta con el Ene, para formar el Tambo"; cfr. **Alto Ucayali**, p. 59. En este mismo lugar fundaría en 1723 el P. Fernando de San José el pueblo de Jesús María (AMICH, p. 125).

del Tambo. En el Puerto de San Luis se separaron de los Cunibos y en seis días de marcha por el nuevo camino, el 30 de octubre de 1685, estaban de regreso en el pueblo de San Buenaventura de Savini.

**H) Segunda entrada a los Cunibos (1686).—** El P. Biedma no perdió tiempo: resuelto a permanecer en Savini, dispuso mandar a los tres exploradores a Lima, con cartas a los preladados de la Orden Franciscana y al Virrey, quien determinó que se entrase oficialmente a los Cunibos del Alto Ucayali. Para resguardo de los religiosos se dispuso que fuese en la expedición el Capitán Francisco de Rojas y Guzmán, con doce soldados y dos negros. A quienes se agregaron voluntariamente los Capitanes Francisco de la Fuente y Bartolomé Beraún.

Por parte de la Orden Franciscana se nombraron a los Padres Francisco Huerta, como Presidente, Rodrigo Bazavil, Felipe Obregón y Antonio Vital, y los Hermanos Pedro Alvarez y Pedro Laureano con el terciario franciscano Juan Navarrete. Componíase la comitiva de 24 personas en total. Desde Concepción, en el Valle de Jauja, de donde partieron en mayo de 1686, a Savini tardaron hasta el 28 de julio. Aquí les recibieron con regocijo los PP. Estéban de las Heras y Juan Vargas y el curaca Tonté. Desde Savini se adelantaron al puerto de San Luis el Hermano Pedro Alvarez y algunos soldados, para cortar árboles y hacer balsas. En esto se enfermaron los PP. Bazavil y Obregón; y el P. Biedma, presidente de las conversiones de los Campas, hubo de suplir la falta de aquellos dos misioneros; y se quedó en Savini el P. Vital.

Salidos de Savini el 12 de agosto, para el 18 ya estaban en San Luis, cerca de la confluencia del Ene con el Perené. Aquí por falta de balsas suficientes no pudieron embarcarse todos, y sólo emprendieron viaje el 25 de agosto los PP. Huerta y Biedma, más los Hermanos Laureano y Alvarez y los Capitanes De la Fuente, Beraún y Rojas, algunos soldados y un indio shetevo. Sin novedad alguna llegaron a San Miguel de los Cunibos el 4 de setiembre. Pero cuál sería la sorpresa de los misioneros al hallar ya fabricada una iglesia, con una campana y algunas imágenes. He aquí lo que había sucedido:

Los Padres jesuitas que tenían a su cargo las misiones de Maynas conocían la existencia de la nación Cuniba por algunos de sus habitantes que bajaban al pueblo de Laguna en la margen derecha del bajo Huallaga, haciendo su pequeño comercio para obtener herramientas y sal; pero no habían emprendido su conversión probablemente por la gran distancia. Mas después de la visita hecha a los Cunibos por los tres descubridores del río Ucayali que hemos referido antes, habiendo bajado a La Laguna el 25 de diciembre de 1686 unos treinta Cunibos, dieron la noticia a los jesuitas de la llegada a su pueblo de dichos exploradores y viendo los jesuitas con sentimiento que los franciscanos se habían adelantado a la evangelización de esta parte del Ucayali, despacharon al P. Richter y al estudiante Francisco Herrera en las mismas canoas con algunos indios omaguas. Después de dos meses de navegación, llegaron a principios de marzo de 1686 al pueblo de San Miguel de los Cunibos, e inmediatamente se pusieron a fabricar una iglesia y a tomar posesión del pueblo, bautizando a unos cincuenta indios.

En este estado, el P. jesuitas Enrique Richter dejó en el pueblo de San Miguel al estudiante Herrera, y bajó a La Laguna para proveerse de

herramientas y volver con más religiosos. En cuanto al estudiante que había dejado en San Miguel, fue muerto por los Piros junto con cuatro indios Cunibos, escapándose malamente heridos dos intérpretes omaguas, en una expedición que hizo subiendo por el río Paro (Ucayali) y por el Tambo (28).

Volviendo ahora a la relación del viaje del P. Biedma, luego que la expedición de los franciscanos llegó al pueblo de San Miguel, el Capitán Francisco de la Fuente, tomando el estandarte real que llevaban y acompañado de los soldados, tomó posesión oficial del territorio. Transcurrieron dos semanas desde su llegada a San Miguel, y viendo la necesidad que había de dar parte de lo ocurrido, salió el P. Francisco Huerta, muy bien escoltado, pues su convoy se componía de veinte canoas con setenta indios de guerra.

El 26 de setiembre, ocho días después de su salida de San Miguel, encontraron dos grandes balsas en las que venía el P. Antonio Vital con el resto de la expedición, que había quedado en el puerto de San Luis del Perené, de cuyo lugar habían salido el 10 de setiembre. El P. Huerta dióles dos canoas con los indios Cunibos necesarios para que bajasen a San Miguel, y él continuó su viaje río arriba, empleando 25 días desde el pueblo de San Miguel hasta el puerto de San Luis. En este viaje el P. Huerta tuvo noticia, por algunos viejos Cunibos, del desgraciado fin que había tenido el P. Illescas y sus dos compañeros muchos años atrás (1641).

Con la salida del Presidente de la expedición, P. Huerta, quedó en su lugar el P. Biedma, y el 29 de setiembre llegaba a San Miguel el resto de la comitiva con el P. Vital. Hallábanse estos misioneros entregados a sus labores, cuando el 8 de octubre del mismo año llegaron en una canoa algunos indios Cunibos, de regreso del pueblo de La Laguna, con la noticia de que los Padres jesuitas de las misiones de Maynas estaban preparándose para subir a San Miguel con mucha gente y muchos españoles. Con esta novedad el P. Biedma y sus compañeros no juzgaron prudente permanecer en San Miguel hasta la llegada de los jesuitas, y para evitar toda clase de desavenencias, resolvieron los franciscanos retirarse, diciendo a los indios que necesitaban salir para dar parte al Gobierno, y que estarían de regreso el verano siguiente.

28) La delimitación territorial de las respectivas zonas de acción misional entre jesuitas y franciscanos no estaba aún fijada en 1686. El encuentro en San Miguel de los Cunibos de las dos Ordenes religiosas determinó que en 1687 se diese un real acuerdo, en el que se fijaba el distrito de la Compañía desde Maynas hasta San Miguel inclusive y el de los franciscanos desde Andamarca hasta San Miguel, exclusive. Cfr. B. IZAGUIRRE, OFM., I, 263-293; J. CHANTRE Y HERRERA, S. J., *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español* (Madrid, 1901), lib. X, c. XXI; P. FELIX DE COMO, OFM., *Relación del estado de las misiones franciscanas*, en Colección que apoya el Alegato de Bolivia en su litigio con el Perú (Buenos Aires, 1906), t. I, p. 379; V. MAURTUA, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia, contestación al Alegato de Bolivia*, (Buenos Aires, 1907), t. VI, p. 305-356.

Ya dimos cuenta en nota anterior (25) cómo en el Archivo de Ocopa se conservan todas estas informaciones sobre las misiones franciscanas del siglo XVII, que forman un grueso volumen y al final del mismo viene el Memorial del P. Biedma que hoy publicamos. Pero sería interesante publicar el resto de los Informes de los que intervinieron en estas expediciones.

Con este propósito sale el P. Biedma de San Miguel de los Cunibos el 22 de octubre con una flotilla; se vale del curaca Cayampay, conocedor de todos los lugares y ríos de aquella parte de la montaña, para obtener preciosos datos sobre el río Ucayali y sus afluentes, tomando nota de sus nombres y formando un escrupuloso diario de su interesante viaje, que no es necesario resumir aquí (29). Efectivamente, el viaje de regreso constituye un verdadero estudio científico del Ucayali y sus afluentes. Lo traen resumido los Padres Amich y Fernando Rodríguez Tena y el geógrafo Antonio Raimondi; pero aunque no tenemos el relato mismo del P. Biedma, sí tenemos los Informes de sus compañeros. Finalmente, llegan el 23 de noviembre a San Buenaventura de Savini, que era el lugar de residencia de los misioneros de las conversiones del Pangoa.

"Por el diario de esta célebre expedición —dice Raimondi— se ve que el entusiasta y activo P. Biedma, aunque no ha sido el descubridor del río Ucayali, es sin embargo el primero que ha dado una relación detallada de este río y el Tambo; haciendo conocer por sus nombres los numerosos tributarios, indicando el lado por donde desaguan, y las tribus de Indios que habitan sus orillas" (30).

I) Muerte del P. Biedma y de sus compañeros (1687).— El P. Biedma, que veía la situación angustiosa en que les había colocado en el Ucayali el avance inesperado de los jesuitas, no sabía a punto fijo qué hacer con los Cunibos de Camarinihue, afluente de la orilla derecha del Ucayali. Por otra parte no podía obligar a ningún religioso a quedarse en aquel lugar, lejos del centro de las demás misiones franciscanas. Mas no faltó un abnegado misionero que se animó a quedarse allí: este fue el P. Antonio Vital, a quien le acompañó un soldado andaluz, Juan José de los Ríos. A esta población se le dio el nombre de San José de los Cunibos, fundada el 30 de octubre de 1686.

Resuelta la cuestión de los límites entre las misiones de los jesuitas y franciscanos, se les encargó a los primeros la conversión de San Miguel de los Cunibos, quienes, sin embargo, se vieron en la imposibilidad de mantenerla sino por poco tiempo, y luego de hecho la abandonaron (31). Por el contrario, el avance por todo el río Ucayali resultaba natural a los franciscanos; y de hecho progresaron en años posteriores y llevaron su apostolado a todo el Ucayali, en donde fundaron los centros más florecientes de sus misiones: como Sarayacu, Tierra Blanca, Contamana y Cashiboya.

Respetando el acuerdo, el P. Comisario General de los Franciscanos, Fr. Félix de Como, dispuso que se fundase un pueblo y se estableciese una misión con el nombre de San Francisco Solano, en un punto entre el Tambo y el Ucayali, designando para aquella empresa al heroico P. Biedma. Parece que no tuvieron en cuenta los superiores el peligro a que exponían a los misioneros al querer fundar una misión a las orillas del Tambo, ha-

29) AMICH, p. 103-109. En este Diario del P. Biedma, del cual no se ha conservado el original, pero que en cambio tenemos las relaciones de sus compañeros, es donde hay mayor dificultad de identificar los nombres antiguos de los ríos con los actuales. Quien trató de lograrlo fue Raimondi, II, 221-228.

30) RAIMONDI, II, 227.

31) CHANTRE Y HERRERA, o.c., lib. X, c. XXI; IZAGUIRRE, I, 293.



bitadas por los Piros, que estaban ansiosos de venganza, como desgraciadamente se comprobó después. Acompañaban al P. Biedma los PP. Juan Vargas Machuca y José Soto y los Hermanos Pedro Alvarez y Pedro Laureano, con varios indios cristianos. No figuraba ningún soldado, lo que fue una omisión lamentable.

A principios de julio de 1687 ya estaban los mencionados religiosos en el Puerto de San Luis. Luego acomodaron todo lo que llevaban en las dos canoas que con este intento dejó allí el cacique Cayampay; y se embarcaron río abajo. Sería en la segunda o tercera jornada cuando cayeron en una emboscada de los Piros, donde una lluvia de flechas no dejó con vida a ninguno de los viajeros. Sobre el lugar exacto del ataque por los Piros no hay indicio seguro. Para el P. Tena habría sido en el mismo Puerto de San Luis (Lib. IV, c. viii); en cambio, para el P. Amich y para Raimondi fue al segundo o tercer día de su viaje cuando cayeron a manos de los Piros, lo que haría que ya estaban navegando el Tambo.

Así acabó bruscamente la vida de este benemérito franciscano limeño P. Biedma, virtuoso religioso y explorador incansable, llamado por Raimondi el "Genio de la Selva" (32). Después cada tentativa de penetración es dificultada por los Piros, Campas y Mochobos, que por casi dos siglos defendieron la integridad de su territorio. Prácticamente sólo a partir de 1918 se pudo navegar el río Tambo con cierta seguridad, debido a los esfuerzos de los mismos misioneros franciscanos (33).

### 3.— Viajes del P. Antonio Vital por el Ucayali (1687)

Para completar el periplo de viajes por el Ucayali, conviene agregar al Informe del P. Biedma, el relato del P. Antonio Vital. Tiene además el mérito de ser el P. Vital quien completó el círculo, viajando por todo el Ucayali y subiendo por el Marañón y Huallaga, para salir por Moyobamba y Chachapoyas a Cajamarca y Lima.

Dejamos al P. Vital en el pueblo de San José de Camariníhua o de los Cunibos, instruyendo a sus neófitos, de los cuales era respetado y querido; de suerte que aunque algunas veces quiso bajar a San Miguel de los Cunibos para comunicar con el Padre jesuíta que allí estaba, no lo pudo ejecutar, porque sus indios temerosos de que les dejase, le escondían las canoas.

Por el mes de noviembre de 1686 llegaban a San Miguel de los Cunibos dos Padres jesuítas, que fueron el P. Enrique Richter, alemán, y el P. Juan de Casas, valenciano. Después de algunos días que estuvieron juntos en San Miguel, dispuso el P. Richter que su compañero saliese a reconocer el río Ucayali, y que llegando a San Luis del Perené, saliese a Jauja y bajase a Lima a informar al señor Virrey del estado de aquella conversión. Salió el P. Juan de Casas a principios de diciembre con cinco canoas y trein-

32) AMICH, p. 109, nota 4.

33) D. ORTIZ, OFM., *Reseña histórica del Pangoa...* pp. 151-154; S. VARESE, pp. 54-58. Este autor considera que todos estos documentos son valiosos para la etnografía de la selva peruana.

ta indios de los que habían traído de La Laguna. Navegó río arriba el Ucayali, y habiendo llegado al pueblo de San José, trató con el P. Vital sobre su salida, y después de haber descansado algunos días, continuó su viaje. Pero cuando llegó a la nación de los indios Mochobos salieron armados a estorbarles el paso. Y viendo el Padre que el río venía muy rápido por las muchas lluvias, determinó volverse atrás. Volvió al pueblo de San José, donde descansó; y los indios de dicho pueblo les proveyeron de abundantes bastimentos. Bajó a San Miguel de los Cunibos, donde se hallaba el P. Rícter, quien le despachó a La Laguna, encargando al presidente de la conversión de Maynas que lo despachase a Lima, como lo ejecutó.

El P. Antonio Vital estuvo todo el invierno en su pueblo de San José, donde después de bien catequizados, confirió el bautismo a cuarenta muchachos y a siete adultos. A la mitad de abril de 1687 llegaron a Camarinhue unas falsas noticias de que los Piros habían matado a todos los Padres franciscanos que habían salido el pasado mes de noviembre para San Luis del Perené. Con esta noticia, viéndose el P. Vital sin esperanza de socorro, determinó salir a San Luis para dar parte del estado de aquella conversión, como lo ejecutó el día 6 de mayo, siempre acompañado del soldado Juan José de los Ríos y cuarenta indios en ocho canoas. Después de haber navegado diez días río arriba, una mañana, cuando menos lo pensaban, y una de las canoas iba arrimada a la orilla, dieron en una emboscada de los Piros, que flecharon a todos los que iban en ella. En dicha canoa iba el soldado Juan José de los Ríos, quien resultó gravemente herido

Viéndose el P. Vital con el paso atajado, se afirmó en la creencia de que sus compañeros de San Luis estaban muertos, regresó al pueblo de San José, y después de haber sanado los heridos, determinó salir a dar parte por las conversiones de los jesuitas. Bajó a últimos de mayo a los Cunibos de San Miguel, confirió su determinación con el P. Rícter, y este le respondió que iría en su compañía, pues a él también le importaba salir. A principios de junio salieron los dos en cuatro canoas de indios Cunibos; pero desde la primera noche el jesuita se adelantó con tres canoas, dejando al P. Vital y su compañero Juan José de los Ríos con una canoa y seis indios. Navegó nuestro P. Vital por el río Ucayali abajo cosa de diez y ocho días, sin encontrar nación alguna. Solamente a la mitad del viaje encontraron pescando algunos indios, los cuales al instante que vieron a los Cunibos, huyeron al monte; más un muchacho que no pudo correr tanto como sus parientes, fue apresado por los Cunibos, que le querían matar; pero el P. Vital se lo impidió, lo llevó consigo y más tarde lo bautizó en Cajamarca. A los diez y ocho días de navegación salieron al río Marañón y subieron por él cinco o seis días hasta encontrar la boca del río Huallaga, y subiendo por él un día, llegaron a últimos de junio a La Laguna, cabeza de las conversiones de Maynas, donde encontraron al P. Enrique Rícter, y preguntándole el P. Vital con amorosa queja por qué causa lo había dejado solo, entregado a seis bárbaros que a veces quisieron quitarle la vida, respondió que tenía que hacer y que venía a su negocio. Desde entonces no volvieron los jesuitas a los Cunibos.

Estuvo el P. Vital ocho días en la ciudad de La Laguna, llamada también de la Gran Cocama, y a principios de julio salió en canoa para el río de Moyobamba. En el camino estuvo de paso en ocho pueblos de los

Padres jesuitas que no tenían quien les asistiese entonces, porque dichos Padres visitaban sus pueblos menores sólo una vez al año. Los que vió el P. Vital eran de la conversión de Jeberos, Cocamillas, Mayorunas, Otanavis y otros. Llegó el P. Vital a Lamas, y desde allí se fue por tierra a Moyobamba, Chachapoyas y Cajamarca; desde donde informó a sus superiores el estado en que dejaba la conversión de los Cunibos (34).

---

34) El P. Vital era natural de Talavera de la Reina (España) y debió venir al Perú de muy joven, pues cuando hizo su Declaración en 1691, dice que tenía 40 años de edad, de los cuales veinte llevaba en el Perú. Escribió su Declaración en la Recoleta franciscana de Cajamarca, de la cual, dice, era morador. Sin embargo, el P. Amich lo tiene como religioso del Convento de los Descalzos de Lima.

---

# **BIBLIOGRAFIA**

---

**CONTRIBUCION PARA UNA BIBLIOGRAFIA  
Y  
HEMEROGRAFIA SOBRE MITOLOGIA AMAZONICA  
(1881 - 1977)**

ANA MARIA ESPINOLA CARRANZA,  
MIGUEL ANGEL RODRIGUEZ REA.

La sección bibliográfica a cargo de A.M. Espinola y M. Angel Rodríguez, contiene una breve relación de publicaciones hechas por viajeros y estudiosos de relatos míticos recogidos en nuestra Amazonía. No tiene otra pretensión que dar una pauta de lo publicado en este aspecto, compilación que deberá incrementarse con el aporte conjunto de los interesados en la mítica amazónica. La pequeña bibliografía que publicamos es, entonces, una invitación que extendemos a los lectores para ampliarla suficientemente y poder luego —preservando los créditos respectivos— publicar un catálogo exhaustivo que redunde en beneficio de todos.

1881

BARBOZA RODRIGUEZ, Juan. *Leyendas y supersticiones amazónicas*. Manaos, 1881 1

19..

BACHMANN, Carlos J. *Secretos y misterios de la Selva; sus orígenes, costumbres, idiomas, creencias y supersticiones*. Lima, Editorial Antonio Lulli, 19.. 2

1911

BELAUNDE, Víctor Andrés: "Los mitos amazónicos y el Imperio Incaico". En *Revista Universitaria*. Lima, Año VI. Vol. II. 1911, pp. 23-53. 3

1918

HERRERA, Jenaro F. *Leyendas y tradiciones de Loreto. Primera serie con 38 leyendas*. Iquitos, Imprenta "El Oriente", 1918. 4

1919

KARSTEN, Rafael: "Mitos de los indios jívaros". En *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*. Quito. 1919. Vol. II, pp. 325-339. 5

1923

TELLO, Julio C.: "Wira Kocha". En *Inca*. Lima. Vol. I. Nº 1. Enero-Marzo de 1923, pp. 93-320; y Nº 3. Julio-setiembre de 1923, pp. 583-606. 6

1928

CENTIGOYA, V.: "Leyendas y supersticiones de los salvajes machiguengas. Tasirentzi y komagirin". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año X. Nº 45. Marzo y Abril de 1928. 7

1930

PIO AZA, José: "La tribu huaraya". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima, Año XII. Nº 56. Enero y Febrero de 1930, pp. 3-12. 8

1932

ALVAREZ, José: "Creencias y tradiciones huarayas". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XIV. Nº 69. Marzo y Abril de 1932, pp. 48-53. 9

———: "Mitología y supersticiones huarayas". En *Misiones Dominicanas del Perú*, Lima. Año XIV. Nº 73. Noviembre y Diciembre de 1932, pp. 232-235. 10

1933

Una misionera, seud.: "Supersticiones". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XV. Nº 77. Julio y Agosto de 1933, pp. 134-138. 11

1935

GARCIA, Secundino: "Los espíritus buenos". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XVII. Nº 90. Setiembre y Octubre de 1935, pp. 170-179. 12

———: "Mitología machiguenga. Los demonios". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XVII. Nº 91. Noviembre y Diciembre de 1935, pp. 220-228. 13

1936

GARCIA, Secundino: "Mitología machiguenga. Los primeros machiguengas". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XVIII. Nº 92. Enero y Febrero de 1936, pp. 2-13. 14

———: "Mitología machiguenga. Los machiguengas y los animales". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XVIII. Nº 94. Mayo y Junio de 1936, pp. 86-97. 15

———: "Mitología machiguenga. Muerte y destino de los machiguengas". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XVIII. Nº 95. Julio y Agosto de 1936, pp. 131-139. 16

———: "Mitología machiguenga. Muerte y destino de los machiguengas". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XVIII. Nº 96. Setiembre y Octubre de 1936, pp. 161-176. 17

———: "Mitología machiguenga. Los seripegari". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XVIII. Nº 97. Noviembre y Diciembre de 1936, pp. 212-219. 18

PALOMINO ARANA, Heli; Rodríguez H., César; Ramírez Castilla, Samuel: "Las hechicerías en las tres regiones del Perú". En *Letras*. Lima. Vol. II. Tercer cuatrimestre de 1936, pp. 506-514. Véase: "Las brujerías entre los campos", pp. 513-514. 19

1937

GARCIA, Secundino: "Mitología machiguenga. Los brujos". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XIX. Nº 98. Enero y Febrero de 1937, pp. 11-14. 20

1938

BURGA FREITAS, Arturo. *Ayahuasca. Mitos y Leyendas del Amazonas*. Iquitos. Ediciones Amazonia, 1938. 21

## 1942

- GAMARRA, Carlos. *Crónicas de la Selva*. Lima, Tall. Gráf. J. Martínez Franco, 1942. {22
- LEQUERICA, César. *Sachochorro*. (Cuentos y Relatos de la Amazonía Peruana). Lima, Imprenta Torres Aguirre, 1942. {23
- PEREIRA, Fidel. *Leyendas Machiguengas*. (El dios cashire, el origen de la yuca y el de otras plantas). En *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XI. Nº 2, II Semestre de 1942, pp. 240-244. {24
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. Esquema para una Bibliografía Amazónica. En *Mercurio Peruano*. Lima. Vol. X. Nº 180. Marzo de 1942, pp. 159-167. {25
- SCHAWAB, Federico. *Bibliografía Etnológica de la Amazonía Peruana 1542-1942*. Lima. Compañía de Impresiones y Publicidad, 1942. {26
- VERGARA, Julio. *La Leyenda del Cacho*. En *Trocha*. Iquitos. Año II. Nº 11. Octubre de 1942, p. 9. {27

## 1943

- FEJOS, Paul. *Ethnography of the Yagua*. New York. 1943. {28
- VALCARCEL, Luis E. *Leyendas del Arco Iris*. Las dos serpientes. En *Folklore*. Lima. Año II, Nº V y VI. Mayo-Junio de 1943, p. 99. {29

## 1944

- CORIAT G., Juan E. *Tunchi, Leyendas Loretananas*. Lima, Librería Coriat. Imprenta. 1944 {30
- SANCHEZ CHIRI, Carlos. "El final de Ishaco (Cuento Indígena)". En *Orto*. Lima. Año I. Nº 2. Agosto de 1944, p. 9. {31

## 1946

- AGUILA, Walter del. "Fantasía de la Selva. Barbasco madre (Madre del barbasco)". En *Alma Mater Guadalupana*. Lima. Nº 5-6. Año I. Enero-Febrero de 1946, pp. 46-49. {32
- ALVAREZ, José. "Creencias y tradiciones mashcas". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima, Año XIXVII. Nº 152. Enero-Febrero de 1946. pp. 10-15. {33

## 1947

- ARGUEDAS, José María e IZQUIERDO RIOS, Francisco; comps. *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Selección y notas de . . . . . Lima, Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural del Ministerio de Educación Pública, 1947. 2a. ed.: Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1970. {34



- FERNANDEZ, Wenceslao. "Sondeos". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXIX. Nº 164. Enero-Febrero de 1948, pp. 254-256. [35]
- LOZADA BENAVENTE, Elias. *Leyendas Amazónicas*. Lima, Editorial Minerva, 1949, [36]
- "Ayamama". En 1949. Año III. Nº 12. Marzo 21 de 1949, p. 12. [37]

## 1950

- "Los Frutos". En 1950. Año IV. Nº 14. Abril 23 de 1950, p. 12. [38]

## 1950—1951

- MONTALVO, Abner. Mitología amazónica. Leyenda cashiba: Aparición del Inca. En *Revista del Museo Nacional*. Lima. Tomo XXIX-XX, 1950-1951, pp. 307-310. [39]

## 1951

- AGUERO GAGO, Pedro. "El ayamama". (Cuento de la Selva del Madre de Dios). En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXXII. Nº 185. Julio-Agosto 1951. pp. 150-151. [40]
- AGUILA, Daniel Arturo del. "Yara y el omagua". En 1951. Lima. Año V. Nº 10. Marzo 5 de 1951. p. 13. [41]
- ALVAREZ, Francisco. "Ritos y Costumbres Shipibos". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXXII. Nº 182. Enero-Febrero. 1951. pp. 49-51. [42]
- . "La vieja a quien se escapó el alma". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXXII. Nº 183. Marzo-Abril. 1951. pp. 101-103. [43]
- CALVO ARAUJO, César. "Cómo nacieron los cocuyos". En 1951. Lima. Año V. Nº 24. Junio 11 de 1951. p. 12. [44]
- CASTILLA PIZARRO, Arturo. La leyenda del Urco. En *La Prensa*. Lima, 17 de junio de 1951, p. 6. Reproducido en Suplemento Dominical de "La Crónica", Lima, 24 de junio de 1951, p. 9. [45]
- "Las islas del Rimache". En 1951. Lima. Año V. Nº 21. Mayo 21 de 1951. p. 12. [46]
- MENDIZABAL, Losack Emilio. Cómo fue castigada la bella ogamitiri. En 1951. Lima. Año V. Nº 39. Setiembre 24 de 1951. p. 12. [47]
- PALACIOS, Juana Ubilluz de. El Tamishi. En 1951. Lima. Año V. Nº 27. Junio 2 de 1951. p. 12. [48]
- REYNA FARJE PEÑA, J. E. "Tierra de la palmera". En 1951. Lima. Año V. Nº 2. Enero 8 de 1951. p. 11. [49]

## 1952

- AGUILA DE NOVOA, Zoila Aurora del. "La sal de rioja". En 1952. Lima. Año VI. Nº 37. Setiembre de 1952. p. 13. 50
- VERGARA G., Julio. "El árbol que llora y ríe". En 1952. Lima. Año VI. Nº 44. Noviembre 1952. p. 13. 51
- VERGARA, Lucila Olórtegui de. "Cuando canta el tucán". En 1952. Lima. Año VI. Nº 48. Diciembre 1952. p. 11. 52
- DEL AGUILA, Josefina Hoyos de. "La madre de las hormigas". En 1952. Lima. Año VI. Nº 49. Diciembre de 1952. p. 12. 53

## 1953

- VERGARA, Lucila Olórtegui de. "Blanca, la garza". En 1953. Año VII. Nº 3, 4, 5. Febrero de 1953, p. 12. 54

## 1956

- ALVAREZ, Lobo Ricardo. "La leyenda de mamiote". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXXVII, Nº 213. Marzo-Abril 1956. pp. 64-65. 55
- : "Omoguito enkito". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXXVII. Nº 215. Julio-Agosto 1956, pp. 150-152. 55
- ALVAREZ, José. "Creencias y tradiciones de los mashcos I". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXXVII. Nº 213. Setiembre-October 1956, pp. 177-179. 57
- FAST, Peter W. "Un cuento amuesha". En *Perú Indígena*. Lima. Vol. V. Nº 12. Diciembre de 1953, pp. 113-122. Reimpreso en *Idea, Artes y Letras*. Lima. Año VII, Nº 28, Julio-Setiembre de 1956, con el título: "Inca se casó con nuestra madre". 58

## 1957

- AGUILA, Juan Daniel del. "Supersticiones del indio de la Selva Amazónica". En *Perú Indígena*. Lima. Vol. VI. Nos. 14 y 15. Julio de 1957, pp. 95-96. 59
- CASTILLO B., Gabriel del. "La generación espontánea en la mitología loreana y el origen del hombre en la mitología salvaje". En *Perú Indígena*. Lima. Vol. VI. Nos. 14 y 15. Julio de 1957, pp. 97-99. 60
- INSLEY, Jeanne Forrer Sisler de. "Sambo, un cuento piro". En *Folklore Americano*. Lima, Año V. Nº 5. 1957, pp. 157-168. 61

## 1958

- ALVAREZ, Ricardo. "Yonpichuale". Leyenda pira. En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XXXIX. Nº 234. Diciembre de 1958. pp. 67-69. 62

GUALLART, José María. "Mitos y Leyendas de los Aguarunas del Alto Marañón". En *Perú Indígena*. Lima. Vol. VII. Nos. 16 y 17. Julio-Diciembre de 1958, pp. 58-59. {63

1959

IZQUIERDO RIOS, Guillermo. *El paucar, poesía, cuentos, adivinanzas*. Tarapoto, Imprenta Oriental, 1959. {64

1960

ALVAREZ, José. "Folklore huarayo". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XLI. Marzo-Abril. Nº 242. 1960. pp. 56-58. {65

———: "Tradiciones huarayas - tojeris". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XLI. Nº 243. Mayo-Junio 1960. pp. 43-48. {66

1962

ALVAREZ, Ricardo. "Ritos piros de la iniciación". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XLIII. Nº 256. Julio-Agosto. 1962, pp. 35-39. {67

1963

IZQUIERDO RIOS, Francisco. *Relatos populares de la Selva. Sus fuentes*. En *Revista Peruana de Cultura*. Año I. Marzo-Junio de 1963, pp. 142-166. {68

1964

GUALLART, José María. "Historia del Itsa" (El Sol). En *Cultura y Pueblo*. Lima. Año I. Nº 3. Julio-Setiembre 1964, pp. 16-18. {69

1967

PEREZ LUNA, Edgardo. *El diablo en la Selva*. En *Suceso*, Suplemento dominical de "Correo". Lima, 10 de diciembre de 1967, pp. 16-17. Entrevista a Francisco Izquierdo Rios. {70

TORRALBA, Adolfo. "Leyendas saranahuas". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XLVIII. Nº 283. Marzo-Abril. 1967. pp. 30-32. Contiene: "Rohua, el hombre bueno". {71

———: "Leyendas saranahuas". En *Misiones Dominicanas del Perú*. Lima. Año XLVIII. Nº 284, Mayo-Junio 1967, pp. 23-26. Contiene: "Bapa la mujer que no esperó". {72

1968

DAVIS D., Harold y SNELL, Betty E. de. *Kenkitsatagantsi matsigenga: Cuentos folklóricos de los machiguengas*. Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano. 1968. 106 pp. Texto mimeografiado. 2da. ed. 1976. {73

PELLIZARRO, Siro. *Leyendas Jíbaras*. Editorial, Don Bosco, Cuenca, Ecuador, 1968. {72

231

1969

DOBKIN, Marlene. "La cultura de la pobreza y el amor mágico: un síndrome urbano en la Selva Peruana". En *América Indígena*. México. Vol. XXIX. Nº 1. Enero de 1969, pp. 3-16. 75

WINSTRAND, Lilia M. "Un texto cashibo". El proceso de cremación. En *América Indígena*. México. Vol. XXIX. Nº 4. Octubre de 1969, pp. 1029-1038. 76

1970

BINDER, Teodoro. "¿Tristes trópicos o tierra de esperanza? En la Selva Amazónica la conquista continua". En *Amaru*. Nº 13. Octubre de 1970, pp. 86-87. 77

WINSTRAND, Lila M. "En jíbaro y en castellano". En *Américas*. Washington. Vol. 22. Nº 9. Setiembre de 1970, pp. 2-8. 78

1973

REATEGUI GARCIA, Mirca Gladys. *Bibliografía sobre antropología y arqueología de Selva*. Lima, 1973. Tesis para optar el título de Bibliotecaria. Escuela Nacional de Bibliotecarios. 79

1974

JORDANA LAGUNA, José. *Mitos e historias aguarunas*. Lima, Retablo de papel, ediciones 1974. Primera edición. Editada por Sub Dirección y Material Educativo del Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación. 80

1975

ZARRIA REATEGUI, Carlos y BARCELLOS DE ZARRIA, Cecilia. "Origen del folklore en la selva peruana". En *Folklore Americano*. Lima, Nº 17. Junio de 1975, pp. 159-197. 81

SORIA, Eduardo. *Textos Folkloricos de los Bora: "Los cuentos de nuestros antepasados"*. II, recopilación de Eva Anderson de Theisen. Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 1975, p. 93. Texto mimeografiado. 82

1976

FAST MOWITZ, Gerhard. *Cuentos Folkloricos de los Achual*. Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 1976. 238 pp. Texto mimeografiado. 83

*Cuentos Folkloricos de los Capanahuas*, Traducción y Recopilación del Thelma Scholland, revisadas por Manuel Huaninche. Yarinacocha, Instituto Lingüístico de Verano, 1976. Texto mimeografiado. 84

CHAVARRIA, Maria Clotilde. "Los ese eja". En *Runa*. Lima. Nº 4. Julio de 1977, pp. 22-25. 185

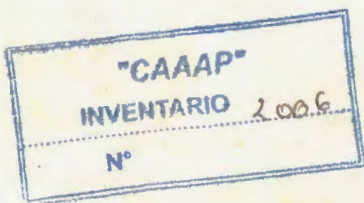
ESTRELLA ODICIO, Gregorio. *Cuentos del hombre cacataibo (cashibo) II*, recopilación de Olive Schell. Yarinacocha, Lingüístico de Verano, 1977, 87 pp. Texto mimeografiado. 186

## FE DE ERRATAS

En el Vol. I, No. 2, Julio 1977, en el artículo de Alejandro Camino, página 136, hay el siguiente error de imprenta que a continuación corregimos:

El sistema de curacas con las características señaladas se mantuvo en pleno funcionamiento hasta los finales de la "Era del Caucho". Hacia entonces surgieron nuevos centros urbanos y comerciales en la selva baja peruana. Los Piro que lograron sobrevivir a los maltratos de los patrones caucheros empezaron a orientar su comercio en torno a las nuevas emergentes ciudades. Y las expediciones anuales hacia las tierras altas pasaron a la historia.

Por su parte la explotación del caucho . . . . . continúa según texto.



*Amazonia Peruana* VOL. - II N° 3, se terminó de imprimir en el mes de octubre de 1978, en los talleres de la Imprenta Editorial LUMEN, s. a.  
Jirón Augusto N. Wiese 137.

**DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP**