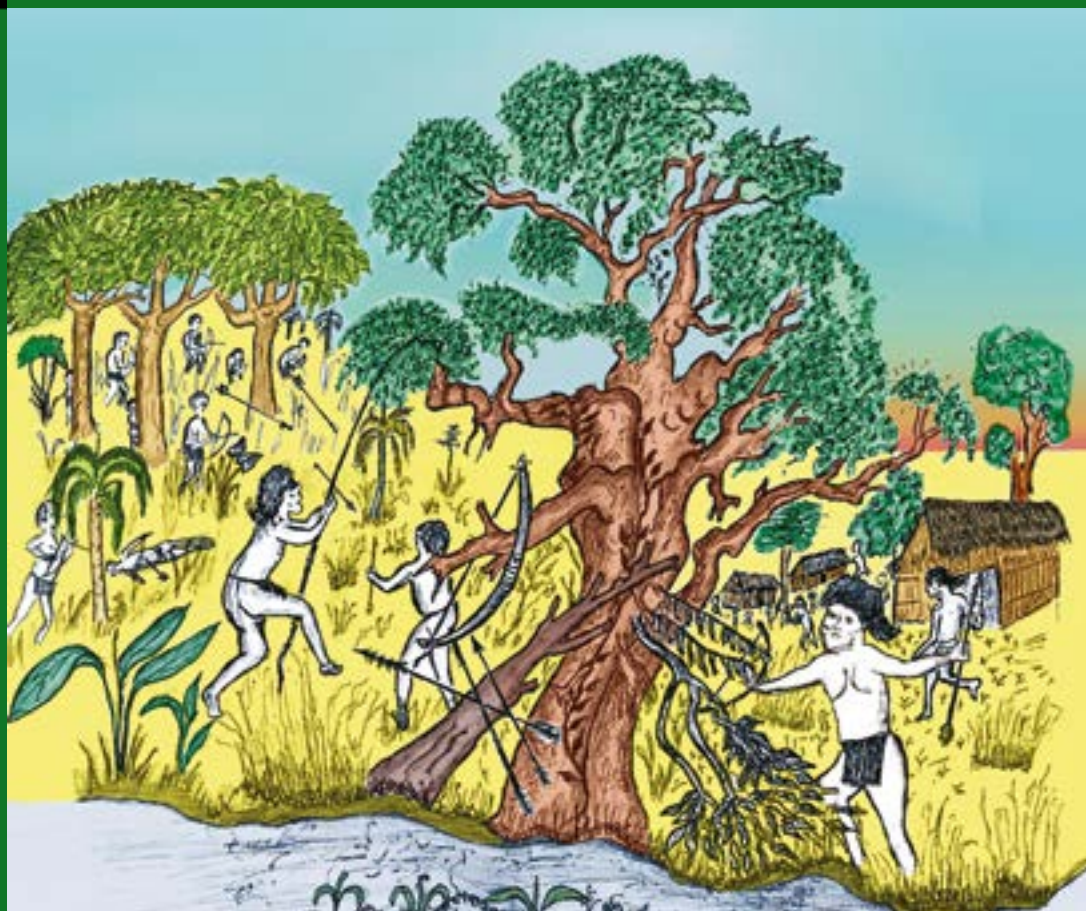


Alfredo Tabo Amano

El eco de las voces olvidadas



Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía boliviana

Mickaël Brohan & Enrique Herrera (eds)

*A la memoria de mi esposa Carmen Camaconi (†),
quién en vida me brindó todo su apoyo.
Que en paz descanse.*

*A mis hijos,
Alfredo, Teodoro, Abner, Isabel, Neyde, Ana, Mariluz, Carmen y Lola,
mis hijos políticos y mis nietos,
quienes día a día me alentaron para lograr la meta soñada*

EL ECO DE LAS VOCES OLVIDADAS

Una autoetnografía y etnohistoria
de los Cavineños de la Amazonía boliviana

Alfredo Tabo Amapo

Mickaël Brohan & Enrique Herrera
editores

Copenhague 2008

EL ECO DE LAS VOCES OLVIDADAS

UNA AUTOETNOGRAFÍA Y ETNOHISTORIA DE LOS CAVINEÑOS
DE LA AMAZONÍA BOLIVIANA

Copyright: el autor y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)

Editores: Mickaël Brohan & Enrique Herrera

Producción editorial: Alejandro Parellada

Diseño interior: Jorge Monrás

Diseño de portada: Pablo Cruz y Lama Shubetzer en base al dibujo del autor: *Los Cavineños atacados por los Kurakwa ata (los Ese ejja)*

Impresión: *Plus Editores*, La Paz, Bolivia

Título: *El Eco de las Voces Olvidadas -
Una autoetnografía y etnohistoria de los Cavineños de la Amazonía boliviana*

Autor: Alfredo Tabo Amapo

Editores: Mickaël Brohan & Enrique Herrera

Número de páginas: 311

ISBN: 9788791563539

Idioma: castellano

Index: 1. Pueblos Indígenas, Cavineños - 2. Amazonía

Área geográfica: América Latina – Amazonía

Editorial: IWGIA

Fecha de publicación: noviembre de 2008



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO
SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhague, Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00 - Fax: (45) 35 27 05 07

E-mail: iwgia@iwgia.org - Web: www.iwgia.org

CONTENIDO

Antes de leer	
<i>Alfredo Tabo Amapo</i>	8
Agradecimientos de los editores	10
Prólogo de los editores	
<i>Mickaël Brohan & Enrique Herrera</i>	12
Convenciones, lengua y transcripción fonética	50

Parte I **Los primeros tiempos**

Capítulo 1

La creación del mundo y de la humanidad

La Creación por el Educhi	56
El origen de los yanakona, de los brujos y de los bárbaros	60
La creación de los grandes árboles por el rey Inka	66
El origen del sol.....	66
El hombre que sostenía el sol o el origen de los negros	74
La cabeza rodante o el origen del meteoro	75
El encuentro de los educhi con Cristo.....	76
La Creación por Cristo	78
Los castigos	80

Capítulo 2

Las enseñanzas de los educhi

El cazador desafortunado y su amigo el Echire	84
El cazador desafortunado y su amigo el tatú	86
El secreto entre la mujer soltera y el lobo de río.....	89
El respeto a la dueña del fuego.....	90

Capítulo 3

Las guerras

La venganza después de un ataque de los ese ejjas	94
La visita en el cielo a los asesinados por los ese ejjas	100
Una emboscada de los toromonas.....	102
La traición de Kana, cautivo chacobo	104
La paz con los chacobos gracias a Kana, el cautivo traidor	109

Capítulo 4

La vida nuestra en los primeros tiempos

El antiguo territorio cavineño y su uso.....	114
Nuestros recursos y nuestra alimentación	115
Nuestra antigua vida material	123
Nuestra antigua vida social.....	134
Nuestra antigua vida espiritual.....	138

Parte II

Los tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud

Capítulo 5

El arribo de los frailes franciscanos

Los frailes	152
Las guerras siguen: el traslado de Misión Cavinás	155

Capítulo 6

La vida con los frailes franciscanos

Los cambios en la vida espiritual, social y cultural	160
El trabajo de la goma y otras actividades productivas nuevas	169
La esclavitud y otros problemas.....	177

Capítulo 7

La llegada de la Orden Maryknoll

La esperanza y la decepción.....	182
La expulsión de los hermanos Tabo	184
Progreso y desarrollo en el pueblo	187

Capítulo 8

Los misioneros evangelistas entre nosotros

El trabajo del Instituto Lingüístico de Verano	190
Cómo se crea una comunidad: Baqueti	192
Los problemas con los misioneros lingüistas.....	194

Parte III

Los nuevos tiempos: el reencuentro de los cavineños

Capítulo 9

Abandonados a nuestra suerte

La negociación de nuestro ganado	198
La Armada boliviana usurpa las tierras del pueblo cavineño.....	198
Existencias perdidas	201

Capítulo 10

La lucha por la tierra y el territorio

La historia de nuestra lucha	202
Por fin, un territorio nuestro	204

A manera de conclusión.....	205
------------------------------------	------------

Notas de los editores	206
------------------------------------	------------

Anexos

Nombres científicos de los animales, árboles, plantas y palmeras citados	282
Lista de los sucesivos misioneros en Misión Cavinás	287
Información sobre la demografía cavineña según varias fuentes.....	289
Población cavineña y lista de comunidades, asentamientos y puestos	290

Ilustraciones	292
----------------------------	------------

Bibliografía.....	294
--------------------------	------------

ANTES DE LEER

Más que todo, agradezco a Dios por la gracia que me ha concedido al permitirme elaborar este pequeño libro sobre la historia del pueblo indígena cavineño, del cual he sido, soy y seré siempre un humilde súbdito.

Para mí, contar algo de la historia de los cavineños a todos los que quieren saber de ella es sólo el cumplimiento de mi deber. Hoy en día, la vida de los cavineños ha cambiado mucho. Las cosas ya no son como eran antes. No tenemos la misma vida que los antepasados. Ahora ya no. Antes, todo era muy diferente.

Hoy, los jóvenes cavineños conocen bien las ciudades y pueden aprender bien en las escuelas. Así, ya no se dejan abusar como los antiguos. Antes, mucha gente, muchos *karayanas*¹, eran abusivos con los antiguos. Pero ahora ya no pueden ser abusivos porque los cavineños saben ya. Los cavineños han aprendido ya. Ahora, los jóvenes saben hablar bien castellano, leer, escribir, contar. Ahora, los jóvenes saben decir y hacer muchas cosas que los antiguos no sabían tanto.

Pero los antiguos también sabían muchas cosas que los jóvenes ya no saben. Muchas veces, los jóvenes, nuestros hijos y nuestros nietos, no conocen bien la historia y las costumbres de los cavineños. Las costumbres y las creencias se están perdiendo. A veces, eso pasa porque los jóvenes no han visto tanto a sus padres practicar las costumbres y casi no han escuchado la historia nuestra. A veces, es porque ya no les gustan estas costumbres y porque ya no creen nuestra historia. Eso pasa, yo lo he visto con mis propios ojos. Un hombre mayor les narraba a varios jóvenes un poco de la historia de los cavineños, les contaba un cuento, les decía cómo era la vida antes, cómo han sufrido los antiguos; pero ellos casi no le creían. Incluso, uno de los jóvenes dijo: “¡Qué va a ser!”.²

Algunos jóvenes creen que todo eso es mentira nomás. Creen que nos estamos inventando. Así piensan algunos de ellos. Pero todo eso es cierto. No es mentira pues. Ahora, parece que se cree solamente lo que está escrito en un libro. Como la Biblia. Pura escritura nomás se cree. Eso nomás. Por eso, yo quería contar un poco la historia de los cavineños en un libro. Así, de esta manera, con este libro, espero que los jóvenes aprendan un poco la historia de su pueblo y que no olviden jamás el sufrimiento de los antiguos cavineños.

Pero mi idea con este libro es también compartir con los cavineños mayores porque, aunque a uno le interesan mucho las costumbres, uno no puede saber todo. No se puede. Nadie puede saber toda la historia cavineña y conocer todas las costumbres. Yo me di cuenta de eso cuando iba viajando por las comunidades³ cavineñas para aprender más con los ancianos que sabían bien. Uno aprende mucho con ellos. Yo he aprendido mucho con ellos.

También, quisiera compartir la historia de los cavineños con los otros indígenas de Bolivia, con los *karayanas* y con los *wirakucha*⁴ para que nos conozcan mejor. Pienso que

si conocen así nuestra historia y nuestras costumbres, de repente nos van a entender mejor.

Fue cuando colaboraba con los misioneros del *Instituto Lingüístico de Verano* entre 1975 y 1985, como traductor, que se me ocurrió la idea de recopilar la historia de mi pueblo.

Pero fue en el año 1992, con el apoyo material de la *Misión Evangélica Suiza*, que empecé a viajar de comunidad en comunidad para recoger informaciones entre los más ancianos cavineños sobre nuestra historia y la vida de los antiguos.

En 1994, el amigo italiano Paolo Venecia me ayudó a transcribir una parte de mis textos que se encontraban en lengua cavineña. En 1996, tuve el apoyo de Carmen López y Sergio Luna, dos funcionarios de la *Subsecretaría de Asuntos Étnicos (SAÉ)*.⁵ Gracias a ellos, pude continuar con la recopilación de datos.

Luego, me alentó y brindó su respaldo la antropóloga María Dolores Castro. En los últimos años, me pude beneficiar de los consejos invaluable del Dr. Germán Rivero Talamás, Defensor del Pueblo de Riberalta.

Agradezco mucho a Mickaël Brohan y a Enrique Herrera por su paciencia y por haber trabajado mucho para que por fin se publique mi texto. También, agradezco al *Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)*.

Tengo mucha gratitud con todas las personas que fueron tan generosas en proporcionarme información para poder elaborar esta historia. Al interior de mi pueblo, agradezco a los ancianos que me brindaron su valiosa colaboración, contándome mucho de lo que está en este libro sobretodo, Francisco Tabo Yarari (†), Pedro Mayo Nachipa (†), Eusebio Yona Mayo (†), Vicente Mayo Tabo (†), Carmelo Amapo (†), Darío Rutani Nachipa (†), Benjamín Tabo Amapo y Pastor Tabo Amapo. Lamentablemente, casi todos ellos ya son finados. Que en paz descansen.

Para mí, realizar esta obra fue desde el inicio un esfuerzo por llegar al conocimiento de la vida nuestra. Pero no todos los cavineños lo entendieron así y he atravesado enormes dificultades. Muchas veces, he sido rechazado por mentalidades un poco escasas. Entonces, he tenido que conservar un espíritu de amor y de paciencia para afrontar durante años estos rechazos, las burlas y las denuncias falsas contra mi persona. Incluso esta actitud provino a veces de personas que trabajaban en las organizaciones indígenas. Sin embargo, todo aquello no me desanimó. Siempre tuve el espíritu firme para recabar información de acuerdo a mis deseos. Como propio nativo, me siento orgulloso de esto y de poder por fin presentar algo de mi trabajo a mi pueblo y a la demás gente. Espero que este trabajo sea un bien para el pueblo cavineño.

Alfredo Tabo Amapo

AGRADECIMIENTOS DE LOS EDITORES

En primer lugar, quisiéramos agradecer a don Alfredo Tabo Amapo por habernos invitado a vivir y compartir con él la aventura de la edición de este libro, última etapa de su proyecto de reconstrucción y recopilación de la historia oral y escrita cavineña. *Yusurupaï, tata Alfredo*.⁶

La conclusión de esta publicación no hubiera sido posible sin el apoyo de varias personas e instituciones que facilitaron nuestro trabajo tanto en Bolivia como en Francia.

Expresamos nuestra gratitud a la cooperación holandesa *SNV-Riberalta* y a su director, Tom Martínez, quien nos prestó generosamente en 2005, durante varias semanas, un local equipado de material informático para revisar el texto a diario con el autor.

En La Paz, Jean Vacher Joinville, representante del *Institut de Recherche pour le Développement* (IRD) en Bolivia, nos ofreció también unas condiciones de trabajo ideales. Cecilia González, la bibliotecaria de la misma institución, nos ayudó amistosamente y pacientemente en muchos aspectos de nuestro trabajo editorial.

Agradecemos igualmente al Equipo Técnico Multidisciplinario del *Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas de Riberalta*, a los profesores cavineños del *Instituto Normal Superior de Riberalta* y a Alberto Montero, ex-Secretario de Educación de la *Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia* (CIRABO) –a la cual pertenecen los cavineños–, por su apoyo y su participación en el taller de presentación y de revisión del texto de Alfredo Tabo que organizamos con ellos en Riberalta en julio del año 2005.

Apreciamos mucho la generosa y rica colaboración lingüística de Antoine Guillaume, especialista de las lenguas cavineña y reyesana, quien nos ayudó a no sucumbir demasiado a la tentación de las etimologías impares en nuestras traducciones de los términos y expresiones cavineños. Nos hubiera gustado poder presentar a los cavineños y a los demás lectores una edición bilingüe castellano-cavineño de *El Eco de las voces olvidadas* e incorporar a Antoine en este proyecto, pero por razones económicas y de tiempo no fue posible.

Las fotografías y los dibujos de Alfredo Tabo Amapo fueron escaneados con la ayuda del Dr. Germán Rivero Talamás, Defensor del Pueblo de Riberalta, y de Pierre Kossatikoff. Varias fotografías del famoso viajero, arqueólogo y etnólogo sueco Erland Nordenskiöld incluidas en *Forskningar och Äventyr i Sydamerika 1913-1914* (la edición original en

sueco (1915) del relato de su largo periplo de 1913-1914) y en el trabajo comparativo de Karl Izikowitz (1935) pudieron ser reproducidas gracias a Jean-Pierre y a Bonnie Chau-meil: fiel a su reputación de bibliófilo americanista, Jean-Pierre poseía un ejemplar de cada uno de estos dos libros que nos prestó cordialmente y Bonnie se encargó de escanear las ilustraciones. Las de Santiago Mendizábal (1932) fueron escaneadas gracias al personal del *Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* en Sucre, a su directora Marcela Inch, y a Viviana Guigues. Pablo Cruz y Lama Schubetzer mejoraron mucho, además, la calidad de éstas así como de la tapa. Las fotografías de Carl Blattmann fueron extraídas del libro *Imágenes del auge de la goma. Reportaje gráfico* de Ricardo Centeno y Patricia Fernández (1998). Gudrun Birk, de las ediciones de *Apoyo Para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano* (APCOB), nos autorizó para reproducir varios dibujos del difunto Albert Hahn que se encuentran en la edición en castellano (2000) de *Die Tacana II. Daten zur Kulturgeschichte* (Karin Hissink & Albert Hahn 1984). Isabelle Daillant nos permitió utilizar dos de los mapas de su libro en francés (2003), que Rocío Laura Avendaño retocó, castellanizando las leyendas.

Debemos dar también las gracias al Prof. Andrzej Szwagrzak por haber compartido con nosotros un poco de su conocimiento de los animales silvestres del Noroeste amazónico boliviano y al padre Mauricio Valcanover, infatigable archivista de documentos históricos relativos a las antiguas reducciones franciscanas de Bolivia, por habernos dado una copia del texto aún inédito de José María Ciuret sobre Misión Cavinás, el cual nos fue de gran ayuda para la comprensión de la trayectoria histórica y de la etnogénesis de los cavineños.

Iván Barba, Lorena Córdoba, Isabelle Daillant, Antoine Guillaume, Álvaro Sanabria, María Pía Franco y Diego Villar se tomaron el tiempo de (re)leer el texto y/o comentar algunas de sus partes, inspirando así nuestras observaciones y ayudándonos a precisarlas.

Last but not least, quedamos profundamente agradecidos a Alejandro Parellada y a todo el equipo técnico del *Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas* (IWGIA). Es poco decir que la publicación de este libro debe mucho al entusiasmo de Alejandro por el trabajo de Alfredo Tabo Amapo y a su paciencia de la cual hemos usado y muchas veces abusado.

PROLOGO DE LOS EDITORES

MICKAËL BROHAN & ENRIQUE HERRERA

“En la actualidad, se ve un número creciente de [indígenas de las Américas] tomar la pluma para escribir sus propios libros y textos, y esta toma –¿recuperación?– de la palabra por la escritura es uno de los componentes actuales del encuentro entre [indígenas] y blancos; quizás prefigura [y atestigua] relaciones nuevas con [las sociedades nacionales y con] la sociedad occidental”.⁷

Guy P. Buchholtzer (1993: 176)

La publicación de su obra titulada *El Eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana* constituye para Alfredo Tabo Amapo la culminación de una aventura personal, sembrada de numerosos obstáculos, que empezó hace ya más de un cuarto de siglo. En efecto, al inicio de los años 1980 decidió, por iniciativa propia, reconstruir el pasado de los cavineños a partir de la tradición oral indígena y de datos escritos publicados, y escribir un libro acerca de su historia colectiva agitada y de los numerosos cambios socioculturales ocurridos desde su evangelización, dirigido no solamente a las nuevas generaciones cavineñas sino también a un público lo más amplio posible.

La historia de un libro

Desde el inicio, este proyecto de largo aliento, a la realización del cual don Alfredo se dedicó en cuerpo y alma durante casi dos décadas, fue aceptado sin reserva por la mayoría de los ancianos. En cambio, fue recibido con cierta indiferencia, o incluso, en algunos casos, con sarcasmos y recelo, por muchos cavineños de edad menos avanzada quienes en ese entonces dudaban de su finalidad. En realidad, este libro fue pensado por su autor con varios objetivos. Por una parte, en homenaje a los antiguos cuyas voces se silenciaron, don Alfredo ambicionaba rescatar, en la medida de lo posible, las ricas historia y tradición orales cavineñas para preservarlas del olvido; deseaba hacerse eco de ellas en un libro, para tratar gracias al poder del escrito, de transmitir las a los jóvenes cavineños letrados, quienes en su mayoría ya no dan oídos a los ancianos o escuchan sus relatos míticos e históricos a medias y de manera algo incrédula. Por otra, quería dar a conocer a la población regional, nacional e incluso extranjera las vicisitudes de la his-

toria de los cavineños así como su cultura pasada y presente; actor político sagaz y verdadero intelectual indígena, don Alfredo esperaba tanto incentivar el diálogo con sus dirigentes y favorecer el reconocimiento por las instituciones estatales de la legitimidad de las reivindicaciones políticas y territoriales cavineñas nacientes, como contribuir al conocimiento de su pueblo, a la manera de los investigadores que había encontrado y/o con los cuales había colaborado.

Como auténtico autoetnógrafo y etnohistoriador, don Alfredo dedicó durante años la mayor parte de su tiempo libre a consignar pacientemente sus propios conocimientos y recuerdos, a recoger, grabar y transcribir en su lengua testimonios personales, relatos orales y mitos, y luego a traducir este abundante material al castellano, para que sea accesible a un mayor número de futuros lectores. Empezó también un trabajo de búsqueda, lectura y recopilación de fuentes escritas relativas a la historia de los cavineños en las bibliotecas privadas y públicas a las cuales pudo tener acceso para completar su material oral. Además, trató de conseguir fotografías de la época y decidió enriquecer su texto con los clichés de su álbum personal y sus propios dibujos que ilustran algunos de los mitos, relatos orales o datos etnográficos. Pero infelizmente, después de haber realizado este remarcable esfuerzo sin otros recursos económicos que los suyos, don Alfredo se enfrentó durante más de una década a una falta de interés casi generalizada por su manuscrito de parte de las ONG, instituciones, federaciones indígenas o personas particulares a las que solicitó el apoyo técnico necesario para poder concretar su edición y publicación.⁸ Poco a poco, comenzó así a ceder al desaliento. En los últimos años, ya en el otoño de su vida, don Alfredo estaba tan decepcionado de constatar que su trabajo había sido ignorado durante tanto tiempo que afirmaba a sus allegados querer quemar su manuscrito antes de entregar el alma.

El lector entenderá entonces fácilmente el enorme gusto que significa para nosotros presentarle este libro a cuya edición don Alfredo nos invitó a participar en 2004.⁹ Sin embargo, debemos precisar que nuestro placer no se debe exclusivamente al hecho de ver por fin este tan largo proyecto cristalizarse en una publicación. En efecto, nuestra satisfacción no hubiera sido total sin la certeza nuestra de que estamos frente a una obra de gran originalidad y de una indiscutible riqueza que merece ser tomada en serio. Estamos convencidos de que este trabajo autoetnográfico y (etno)histórico poco común será de gran beneficio tanto para los cavineños mismos como para los antropólogos y los historiadores especialistas en las sociedades indígenas amazónicas (de la región o no), y los espíritus curiosos interesados por éstas.

A los primeros, Alfredo Tabo brinda un documento único que podría servir sin duda alguna de texto de base para la elaboración de un manual escolar adaptado destinado a la educación intercultural.¹⁰ Al igual que muchos otros pueblos indígenas de esta parte de Bolivia, los cavineños siguen efectivamente esperando con cierta impaciencia la realización concreta de la educación intercultural y bilingüe.¹¹ En estos tiempos de "reethnicización" de muchas sociedades indígenas del Oriente boliviano, de su revitalización sociocultural, y de la (re)afirmación por parte de sus miembros de su identidad colectiva indígena distintiva sobre la escena regional, nacional e incluso internacional, *El Eco de las voces olvidadas* ofrece en todo caso a los jóvenes cavineños letrados la oportunidad de (re)descubrir la cultura y numerosos lados de la historia de sus antepasados, y de

sentir mayor orgullo de ellas. Desde el inicio de los años 1980, época en la cual fue plañificado este libro, la situación territorial de los cavineños ha cambiado profundamente. Gracias a una movilización política eficiente, al igual que muchos otros pueblos indígenas del Oriente boliviano, pudieron solucionar gran parte de sus problemas de propiedad de tierra. En efecto, lograron la titulación de parte del Estado boliviano de la casi totalidad de los territorios que reivindicaban en nombre propio o conjuntamente con grupos indígenas vecinos.¹² Alfredo Tabo participó muy activamente en tales logros como co-fundador de varias organizaciones indígenas locales y dirigente de la CIRABO (Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia), federación política regional a la cual están afiliados los cavineños. Sin embargo, es muy probable que hubiera tenido un papel aún más importante en este proceso si su libro no hubiera tenido que esperar tanto tiempo para encontrar por fin su editorial. En estas circunstancias, esperamos con el autor que su obra tenga alguna influencia en la resolución de los "últimos" conflictos ligados al acceso a la tierra¹³ y que también ayude a conocer mejor a los cavineños entre la población regional y nacional.

A los espíritus curiosos y a los especialistas en ciencias sociales y humanas, el autor propone el primer verdadero estudio etnográfico e histórico detallado dedicado a los cavineños, una sociedad de lengua takana¹⁴ particularmente desconocida. Con apenas unas pocas excepciones (sobre las cuales volveremos en detalle más adelante), este grupo de creación colonial originado en el crisol de una misión franciscana fue hasta la fecha casi ignorado por los antropólogos y los historiadores. Este libro atrayente, escrito en un estilo coloquial, podría entonces imponerse como la obra contemporánea de referencia sobre los cavineños. Permitirá a los antropólogos descubrir cantidad de informaciones inéditas y de mayor importancia –que muchos de ellos pensaban perdidas para siempre– acerca de la tradición oral cavineña, la antigua organización socio-política, la antigua cosmología "andinizada", la antigua vida ceremonial encabezada por los sacerdotes indígenas hoy desaparecidos, etc.

Pero estaríamos probablemente equivocados en restringir esta obra a este aporte al mero conocimiento etnográfico de los cavineños y en subestimar su contribución a los estudios regionales y amazonistas en general. Al igual que en muchas otras partes de las tierras bajas sudamericanas, los trabajos antropológicos sobre las sociedades indígenas del Noroeste de la Amazonía boliviana se han multiplicado de manera casi exponencial en los últimos veinte años. Este desarrollo tanto cuantitativo como cualitativo de los estudios permitió constatar que, más allá de su afiliación etnolingüística y de sus trayectorias históricas particulares, los diferentes grupos indígenas de la zona manifiestan una notable homogeneidad sociocultural, la cual era sin duda aún mayor en un pasado cercano. En otras palabras, el mosaico pluriétnico regional está por ser reconstituido. A este rompecabezas que además de todas las sociedades del "bloque" takana,¹⁵ incluiría en la actualidad a los chacobo de filiación pano, los chimane y mosetene, los leco y quizás los yurakare (todos ellos de lenguas aisladas), le faltan hoy en día pocas piezas.¹⁶ Ahora bien, los cavineños cuentan precisamente entre éstas. Gracias a la precisión, la abundancia y la diversidad de las informaciones etnográficas que proporciona, *El Eco de las voces olvidadas* favorecerá sin duda la reconstrucción pendiente de este conjunto pluriétnico regional e iluminará las especificidades de uno de los más desconoci-

dos de sus componentes. En este sentido, se convertirá para los antropólogos especialistas de las sociedades indígenas del Noroeste de la Amazonía boliviana en un interlocutor casi obligado. Este libro permitirá también a los antropólogos familiarizados con grupos indígenas de otras partes de las tierras bajas sudamericanas alimentar, con informaciones etnográficas nuevas, sus reflexiones comparativas acerca de cuestiones de interés teórico más general como la conversión al evangelismo, las influencias socioculturales andinas entre las sociedades de la alta Amazonía, la emergencia del sacerdocio en algunas de éstas, la existencia pasada de sistemas políticos jerarquizados, las relaciones entre el poder religioso y el poder político, o el debate reciente sobre animismo y perspectivismo.¹⁷

Por otra parte, esta obra de autoetnografía –una de las primeras del género en las tierras bajas de Bolivia– es reveladora de una tendencia creciente, en esta región y más ampliamente en todas las Américas, a la objetivación y la patrimonialización de su cultura por los indígenas. En un contexto de cambios socioculturales tan rápidos como profundos, de reivindicaciones territoriales, de participación creciente en las políticas nacionales y de visibilidad mediática nueva, las sociedades indígenas de las Américas están cada vez más preocupadas por la búsqueda, la (re)afirmación y la (re)valorización de sus características socioculturales propias (pasadas o presentes), consideradas por sus miembros como unos verdaderos marcadores de su identidad étnica frente a los otros originarios de los países pluriétnicos y multiculturales en los cuales viven, a la población criolla y a los extranjeros. Tanto testigo como producto de este proceso contemporáneo pan-americano, *El Eco de las voces olvidadas* constituye así una invitación suplementaria a analizarlo y a interrogarse sobre las numerosas preguntas que plantea.

Además, este libro que podríamos calificar de autobiografía colectiva o étnica abunda en datos históricos. Los historiadores y los antropólogos interesados por la diacronía podrán así adquirir una visión bastante precisa de la trayectoria histórica cavineña. En el curso de la lectura, descubrirán por ejemplo la naturaleza de las antiguas relaciones interétnicas, las modalidades de la “vida indígena bajo el son de campana”,¹⁸ las profundas transformaciones socioculturales y religiosas consiguientes a la evangelización franciscana y (luego) a la conversión al evangelismo, etc. Se enterarán de ciertos hechos históricos sobre los cuales la historiografía regional permanece hasta ahora muda o poco locuaz: la participación muy activa de los franciscanos en el próspero negocio de la goma, su explotación de la mano de obra cavineña, la expulsión y la venta (o el arrendamiento) de los cavineños contestatarios de su abusiva autoridad a los dueños de varias casas comerciales de la región, etc.

Podrán también, y quizás sobre todo, tomar conocimiento de la etnohistoria cavineña¹⁹ –es decir la historia cavineña vista desde una visión interna o una perspectiva *émica*– y de los cambios de régimen de historicidad cavineño. Uno de los intereses de este libro es en efecto el dar a conocer a su lector, en su contenido y en su estructura misma (evidentemente elegida por el autor), la historia colectiva de los cavineños tal como ellos mismos se la presentan y la conceptualizan. La dividen en tres grandes etapas concebidas como tres periodos sucesivos integrados en una serie evolutiva casi lineal. Estas tres etapas son *los primeros tiempos*, era de “salvajismo”, de guerras interétnicas sin

fin, de culto a las divinidades *educhi* y de brujería constante; *los tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud*, largo periodo de abandono de las “costumbres salvajes” (es decir de cristianización), de sufrimiento pero también de aprendizaje necesario para lograr “civilizarse”; y finalmente, *los nuevos tiempos*, recientemente inaugurados, que se caracterizan por el conocimiento indígena íntimo de la “civilización” en todas sus manifestaciones concretas, la libertad de todos, el agrupamiento en comunidades y la lucha política (por fin exitosa) para poder vivir en un territorio propio legalmente reconocido como tal por el Estado. A pesar de algunas ligeras variaciones locales, esta conceptualización tripartita de la historia, que descansa en la oposición marcada entre los estados de “salvajismo” y de “civilización”, es (como se sabe) bastante común entre las sociedades indígenas de la alta Amazonía. Cruzado con la lectura de las fuentes históricas escritas que los editores mencionan y citan en el voluminoso conjunto de notas, el examen de la etnohistoria cavineña constituye un instrumento de primer orden para reflexionar sobre las modalidades según las cuales una sociedad elabora su historia “oficial” común (oral o escrita), una historia necesariamente selectiva que se nutre del olvido colectivo intencional y de un cierto mutismo voluntario. A este respecto, el caso de la etnogénesis cavineña es particularmente interesante: mientras, gracias a los escritos de varios autores antiguos dignos de confianza, sabemos sin ninguna duda posible que los cavineños son una sociedad de creación colonial, una formación social recompuesta, híbrida y originalmente multiétnica, con una cultura sincrética –lo que su etnografía tiende a confirmar–, ellos mismos (incluso el autor de este libro) silencian este proceso histórico antiguo y no dejan de insistir en sus mitos, relatos y discursos de carácter histórico o político sobre su existencia inmemorial como etnia particular o en todo caso sobre el origen prehispánico de su sociedad. Por último, *El Eco de las voces olvidadas* ofrece el ejemplo característico de una sociedad indígena que bajo la influencia progresiva de la cristianización, la educación escolar y el militantismo político, parece abandonar poco a poco un régimen de historicidad propia de las “sociedades frías”²⁰ –es decir un régimen de historicidad en el cual la historia y sus efectos son neutralizados gracias a la intemporalidad de los mitos que “reaccionan al evento y aprehenden el presente remitiéndolo al pasado”²¹– en beneficio de una concepción del tiempo lineal, propiamente histórica (a la manera occidental), basada sobre la sucesión cronológicamente ordenada de los acontecimientos (ahora fechados), la idea de progreso y la constante preocupación por el devenir.

Una etnografía inédita, una autoetnografía pionera

Gracias a los estudios de Armentia, Key, Camp y Liccardi, y sobre todo Guillaume,²² el cavineño cuenta hoy en día entre las lenguas indígenas mejor conocidas de la familia etnolingüística takana²³ e incluso del Noroeste de la Amazonía boliviana en general. Infelizmente, estamos lejos de poder afirmar lo mismo en cuanto a la cultura cavineña. En efecto, hasta ahora, ningún antropólogo contemporáneo profesional ha realizado un extenso trabajo etnográfico entre los cavineños. Por lo tanto, la documentación antropológica reciente dedicada a esta sociedad amazónica carece tanto de monografía detalla-

da como de estudios temáticos realmente profundos. Se resume en realidad a una breve contribución de los misioneros del ILV,²⁴ a las entradas *Grupo étnico cavineño* de varias guías etnográficas publicadas en Bolivia,²⁵ a algunas páginas sobre las actividades religiosas y educativas del ILV,²⁶ a un muy corto artículo acerca de la medicina tradicional,²⁷ y a una tesis de maestría dedicada a las estrategias territoriales y económicas de los miembros de una comunidad evangélica.²⁸ Las guías étnicas mencionadas arriba son además de calidad muy variable. Son generalmente de muy poca profundidad de análisis y dado que beben casi todas de las mismas fuentes antiguas (Métraux 1942: 30-45, 1963: 438-449), son lógicamente muy repetitivas. Al retomar sin contextualización previa informaciones etnográficas antiguas, casi todas presentan además una visión ahistórica y estática de los cavineños y de su cultura; y cuando se aventuran tímidamente en las vías de la diacronía, es para ofrecer una perspectiva miserabilista, "paseista" y paternalista de los profundos cambios socioculturales de los cuales los cavineños no serían los actores sino las eternas víctimas –éste es especialmente el caso cuando evocan la conversión indígena reciente al evangelismo. La casi totalidad de estas guías se contentan con indicar la situación demográfica y la ubicación geográfica de los cavineños, los grandes rasgos de su historia y de su cultura, y su situación actual, de manera bastante imprecisa (y por otra parte no siempre exacta²⁹).

El lector de estos manuales podrá así, a lo mejor, darse cuenta del perfil histórico-etnográfico de los cavineños. Aprenderá que las aproximadamente 2.500 personas que conforman esta población ocupan dos biotopos distintos y colindantes, uno de bosque húmedo estacional tropical, característica del ondulado amazónico, y otro de sabanas de palmeras, de relieve casi plano; que se encuentran principalmente ubicadas en el departamento del Beni, en la cuenca del río del mismo nombre, a orillas de su curso medio y bajo, de sus afluentes orientales como el Biata y el Geneshuaya, y en las zonas interfluviales entre estos ríos; que los (antepasados de los) cavineños (actuales) fueron reducidos en una misión franciscana al final del siglo XVIII, la cual fue desplazada en varias ocasiones; que la gran mayoría de los cavineños (incluyendo Alfredo Tabo) se ha convertido en los años 1970-1980 al evangelismo del ILV y ha experimentado en ese entonces un proceso de agrupación residencial en comunidades, incentivado por los misioneros norteamericanos de esta organización religiosa; que en las últimas décadas, una proporción de la población en notable aumento se ha establecido en Riberalta y en sus barrios periféricos, buscando beneficiarse de los servicios educativo y sanitario, y de las oportunidades de trabajo asalariado, que ofrece esta ciudad; y que su economía tradicional estaba basada en la horticultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección pero que sus sistemas productivos fueron cambiando profundamente desde hace más de un siglo con la introducción del cultivo masivo del arroz, de la cría de animales domésticos (chanchos, gallinas, etc.) y de la ganadería bovina, la venta creciente en el mercado regional de varios productos de horticultura, y la participación indígena masiva en las actividades de extracción intensiva del caucho, de la goma, de la castaña, de la madera, y más recientemente del palmito de asaí.

Cabe señalar, sin embargo, que existe una notable excepción a las críticas de las guías étnicas formuladas arriba: el trabajo de García Pérez (1998^a). En efecto, se trata del único estudio de tipo verdaderamente monográfico, de la única descripción etnográfica re-

ciente de los cavineños basada en un trabajo de campo de algunos meses y la revisión crítica de fuentes históricas. Por otra parte, se distingue de las demás referencias bibliográficas mencionadas tanto por la cantidad de datos que proporciona como por el carácter más riguroso de su análisis. Sin embargo, si este estudio de una cincuentena de páginas ofrece una buena introducción general a la cultura cavineña, las circunstancias en las cuales el trabajo etnográfico al origen de esta publicación fue realizado³⁰ y el cuadro estrecho de la guía etnográfica no le permiten contribuir de manera más significativa y personal al conocimiento de esta sociedad.

En el contexto actual en el que la antropología de las sociedades amazónicas es más dinámica y productiva que nunca, a tal punto que es ahora poco común que una de éstas no haya sido objeto de numerosos artículos y de varias monografías de calidad,³¹ ¿cómo interpretar esta persistente falta de interés antropológico por los cavineños? Puede probablemente atribuirse en parte a la situación particular de la antropología amazónica bolivianista, la cual, a pesar de su arranque reciente, sigue siendo el pariente pobre de los estudios sobre los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas. Pero a nuestro juicio, la principal explicación es otra. En efecto, todo parece indicar que este hecho se debe a la experiencia cavineña multiseccular de la sociedad colonial y nacional, y de sus diversos agentes. Al igual que varios otros grupos de mismo perfil de la alta Amazonía, los cavineños forman parte de estas sociedades que han sido consideradas como “demasiado erosionadas por la historia para ser dignas de un estudio etnográfico”.³² No han suscitado la curiosidad de los antropólogos (más interesados por las sociedades más “aisladas”, consideradas como más “tradicionales”) por haber sido tempranamente conceptuados como unos indígenas mestizados, cuya cultura era (demasiado) poco diferente a la de los campesinos de la región, o en otras palabras, como unos indígenas aparentemente “privados de ‘indianidad’ [...], sin tradiciones ni rituales si no es la celebración de los emblemas nacionales introducidos por la escuela”.³³ Muy tempranamente, en 1915, después de haberlos visitado un año antes, Nordenskiöld emitió una apreciación de este tipo sobre los cavineños (cf. [1915] 2001: 352-7), la cual fue relevada tal cual en dos ocasiones unas décadas más tarde por Alfred Métraux en uno de sus libros y en un volumen del famoso *Handbook of South American Indians*.³⁴ Estas dos menciones tuvieron seguramente entre los antropólogos una influencia determinante en la construcción y difusión de la imagen de los cavineños como sociedad muy aculturada, por no decir “deculturada”. En cualquier caso, la idea de que los cavineños constituyen una sociedad al borde de la desintegración socio-cultural cuyos miembros hubieran sido poco a poco integrados al paisaje regional mestizo y hubieran abandonado su identidad étnica propia es tan antigua como extendida. Por cierto, desde hace aproximadamente unos veinte años, algunos jóvenes cavineños tratan a veces de esconder su origen cavineño en ciertas situaciones (casi exclusivamente en la ciudad) pero eso no significa que hayan decidido irreversiblemente identificarse como mestizos y romper definitivamente los lazos que los unen a sus familias y comunidades. Afirmar, camuflar o negar su identidad indígena constituye siempre una acción estratégica contextual. Por lo tanto, debe ser examinada como tal. Por último, los tiempos han cambiado y reivindicarse como indígenas ya no es siempre una desventaja en el contexto regional y nacional: si bien no ha desaparecido totalmente, la vergüenza de recono-

cerse como indígenas en la ciudad es mucho menos marcada que en un pasado cercano y la historia reciente tiende a demostrar que como consecuencia de su movilización política, la mayoría de los jóvenes cavineños actualmente reafirman su identidad indígena con fuerza frente al Estado boliviano y a la población regional o nacional.³⁵ Por otra parte, es evidente que cristianizados y en contacto estrecho (y permanente) con la población no-indígena desde hace varios siglos, los cavineños no encarnan la sociedad amazónica exótica por antonomasia, cuya imagen es todavía vivaz tanto en el imaginario colectivo nacional boliviano como en el del gran público extranjero y –hay que reconocerlo– de muchos antropólogos. El investigador que buscara, hoy en día, en una comunidad cavineña a un chamán “tradicional” tendría mucha probabilidad de ser dirigido hacia un pastor; al etnógrafo que quisiera observar un ritual complejo y sofisticado verdaderamente indígena, los cavineños propondrían sin duda participar en el culto evangélico o católico; quien preguntara a uno de ellos por la existencia actual de ornamentos de plumas o de pinturas corporales, escucharía seguramente en respuesta que los cavineños ya llevan “ropa de gente” desde mucho tiempo porque ya no son “salvajes”; por último, quien lamentara con nostalgia frente a unos jóvenes la pérdida de las cerámicas o de cualquier otro artefacto de la antigua cultura material, los escucharía posiblemente responder que los objetos de manufactura occidental son de mucha mejor calidad. Sin embargo, como lo atestatan varios trabajos sobre sociedades de este tipo,³⁶ el hecho de que los cavineños contemporáneos no corresponden a la imagen exótica, estereotipada, y ahora muchas veces anacrónica (o reconstruida por ellos mismos para conformarse a las expectativas del gran público, de las ONG, etc.) de los originarios amazónicos, emplumados, enmascarados, o con cuerpos pintados, preocupados por el éxito de sus rituales chamánicos “tradicionales”, no significa en absoluto que no tienen nada que ofrecer a la reflexión antropológica. No hay duda de que la cultura cavineña contemporánea, que aún espera ser estudiada con atención y en todos sus detalles, es muy diferente a lo que era hace unas décadas. Pero ésta no puede ser perezosamente resumida a una versión empobrecida de la cultura antigua. Es el resultado de una creación dinámica y de estrategias históricas indígenas colectivas. No es el fruto de una inexorable desestructuración sino de una reestructuración (más compleja de lo que parece), cuya lógica debe ser necesariamente analizada a la luz de la historia regional, de la cual los cavineños fueron unos actores activos y no los espectadores pasivos.

Cualquiera que sea la explicación del porqué los cavineños contemporáneos no han sido aún estudiados con profundidad por los antropólogos, lo cierto es que la rareza de las fuentes recientes obliga a quien se interesa en su cultura a buscar informaciones etnográficas en documentos más antiguos. Ahora bien, allí tampoco abundan los datos precisos. En el siglo XIX y al inicio del siglo XX, varios viajeros-exploradores y misioneros han visitado a los cavineños, permanecido entre ellos durante un tiempo variable y escrito el relato de sus experiencias: el padre Ciuret quien fue misionero de Cavinás de 1842 hasta 1885 ([M.s]); el franciscano Armentia quien, durante sus expediciones sucesivas al norte, se detuvo ahí mismo en varias ocasiones en los años 1880 (1883: 68-70; 1887: 8-9, 42, 180-1; 1890: 64-7); Balzan quien llegó en la región en 1891-92 y encontró a unos cavineños en una barraca gomera sobre el río Madidi ([1892] 2006: 163-173);³⁷ Ro-buchon, brevemente de paso en los últimos años del siglo XIX (Créqui-Monfort y Rivet

1921: 100),³⁸ Nordenskiöld quien conoció detenidamente a los cavineños en 1914 ([1915] 2001: 345-407; 1924); del Castillo, en visita en el río Beni en los años 1920 (1929: 110-1); y el Comisario franciscano Mendizábal quien estuvo en Misión Cavinás en 1927 (1932: 167-192).³⁹ Pero, con excepción de Erland Nordenskiöld –es el único de ellos en exponer precisamente la vida cavineña de ese entonces, en analizar la cultura material y las representaciones cosmológicas, y en haber recogido unos mitos–⁴⁰, estos autores ofrecen una descripción etnográfica extremadamente somera de los cavineños.

Una etnografía inédita

En suma, que sean contemporáneas o antiguas, las informaciones etnográficas disponibles acerca de los cavineños son muy escasas. Es entonces a la luz de esta escasez que se debe juzgar en primer lugar el aporte de este libro, que propone no solamente muchos datos originales sino también el mayor material mitológico y etnográfico jamás reunido sobre esta sociedad indígena. Alfredo Tabo transcribe y describe aquí con lujo de detalles muchas prácticas o representaciones relativas a aspectos de la cultura cavineña hasta ahora desconocidos o ignorados.

Esta etnografía inédita se encuentra esencialmente en la primera parte del libro, titulada *Los primeros tiempos*, la cual está compuesta de cuatro capítulos. Los tres primeros de éstos son dedicados a la presentación de un extenso corpus de literatura oral (compuesto de catorce mitos y tres relatos de guerra⁴¹) y el último, a la descripción casi monográfica de los aspectos económicos, materiales y socioculturales de la antigua vida cavineña.

El primer capítulo, *La creación del mundo y de la humanidad*, reúne nueve mitos relativos a la génesis. Estos mitos de carácter etiológico narran el origen de los humanos, de los animales, de la vegetación, de los accidentes geográficos, del proceso de diferenciación o de separación intraespecífica de una humanidad originalmente única e indivisa en varios grupos (indígenas o no, i.e. blancos, negros), de la aparición de las lenguas, de la transformación de unos humanos en cuerpos celestes, de la horticultura, y de varias instituciones cavineñas antiguas como la organización social en unidades *ata*, el cacicazgo (o jefatura), el sacerdocio, etc. Entre estos nueve mitos, el lector encontrará dos versiones particularmente interesantes del origen de la humanidad que atestiguan la evolución diacrónica de este relato y revelan la creatividad del pensamiento mítico cavineño (pp. 56-60 y 78-80). Estas dos versiones son bastante cercanas: presentan casi la misma estructura, relatan unos episodios sucesivos muy parecidos y recurren a varios motivos mitológicos comunes –entre ellos, la obligación absoluta para los humanos de obedecer al demiurgo y el famoso tema de la mala elección que explica y justifica las desigualdades de riqueza y de competencias técnicas entre los indígenas y los blancos por una falta o un error original de parte de los primeros. Pero divergen sobre un punto crucial: la identidad del creador. En efecto, en la primera versión, el demiurgo es “El *Educhi*”, es decir, el jefe de las antiguas divinidades del mismo nombre a las cuales los cavineños rendían un culto sacerdotal en el pasado, mientras en la segunda, la creación

es ahora atribuida a Cristo, el “Dios verdadero”. La transformación diacrónica de este relato, comentada por sus narradores respectivos, muestra la dinámica de los mitos cavineños y su capacidad de adaptación para dar cuenta de (y simultáneamente fundamentar) los profundos cambios socioculturales ocurridos en el seno de la sociedad indígena como consecuencia de la colonización y la cristianización. En efecto, aunque está lejos de estar exenta de influencias cristianas,⁴² la primera versión de este mito remite globalmente a las representaciones cavineñas anteriores a su evangelización por los franciscanos mientras que la segunda, actualizada, y probablemente en vigor desde la conversión indígena reciente al evangelismo, incorpora y de cierto modo legitima este cambio religioso contemporáneo importante. Cabe también señalar otra diferencia significativa entre ambas versiones: contrariamente a la primera, la segunda menciona en su final la posible vuelta del demiurgo (Cristo) a la tierra; la introducción en la mitología cavineña de este tema omnipresente en los discursos (repetidos) de los misioneros evangelistas revela así una esperanza indígena de naturaleza mesiánica, cuya existencia podría en parte explicar la conversión masiva de los cavineños al evangelismo.⁴³ Volviendo a la cuestión de la sustitución de un demiurgo por otro, podemos indicar que esta innovación fue sin duda más progresiva de lo que la lectura sucesiva de estas dos versiones del mito podría hacer pensar. La idea de atribuir ahora el mérito de la creación del mundo y de la humanidad a Cristo (y ya no *al Educhi*), conforme al discurso de los franciscanos sobre la génesis, tuvo en realidad el tiempo de germinar en las mentes cavineñas durante la larga presencia de estos misioneros. Esto es lo que sugiere la lectura de otro mito, titulado por su narrador *El encuentro de los educhi con Cristo* (pp. 76-78). En efecto, este relato que insta la naturaleza jerárquica de las relaciones entre Cristo y los *educhi*, legitima la atribución consecuente en el cosmos de un lugar geográficamente más elevado para el primero y revela el “bricolaje” o la naturaleza sincrética del trabajo realizado por el pensamiento colectivo cavineño, bajo la presencia de los franciscanos (es decir, mucho antes de la conversión reciente al evangelismo). A partir de la asimilación y adaptación local del motivo bíblico de la visita de los reyes magos al niño Jesús, este mito deja entrever cómo los cavineños integraron a Cristo en su sistema cosmológico “tradicional” y cómo, voluntariamente o no, los franciscanos abrieron el camino hasta la posición jerárquica más alta del panteón cavineño al “Dios verdadero”, considerado en ese entonces por los cavineños como el (nuevo) gran jefe de los *educhi*. En resumen, estos tres mitos “se [presentan] claramente como [unas matrices sucesivas] y [las expresiones concretas] de una reflexión flexible sobre el mundo y sus cambios más como [unos objetos] de creencias, [neutros] e [irrevocables]”.⁴⁴ *El Eco de las voces olvidadas* invita así al estudio “arqueológico” de estos tres relatos a la luz de las transformaciones de las representaciones y prácticas religiosas indígenas a lo largo del tiempo. Además de estos tres mitos, el primer capítulo incluye otros relatos que seguramente merecen atención: el del origen del sacerdocio, de la brujería y de la aparición de los grupos vecinos “bárbaros” (p. 60-66); las versiones bastante originales del (rey) Inka como héroe cultural bienhechor (siembra los primeros ejemplares de varios árboles y palmeras en la región (p. 66), y de la cabeza rodante asesina que se transforma en un peligroso meteoro (cuya aparición es anunciadora de desgracias (p. 75-76); el mito del origen de la transformación de un hombre en el sol (antes considerado como una divi-

idad (pp. 66-74); y *Los Castigos*, mito que trata de los grandes cataclismos originales, los cuales dejaron pocos sobrevivientes cavineños en la tierra (diluvio, gran incendio, etc. (pp. 80-82). Estructurado alrededor del motivo clásico de los hermanos enemigos, el primero de los mitos citados arriba remite por ejemplo a un conjunto de representaciones cosmológicas mucho más elaboradas y complejas de lo que parece a primera vista. Su interpretación esbozada en los comentarios de los editores que acompañan el texto apunta por ejemplo a la existencia bastante original de una distinción indígena entre brujos ocasionales y brujos profesionales, a la importancia no menos sorprendente en un contexto amazónico de la oposición (gradual) caliente/frío en la clasificación de los seres y de las sustancias terapéuticas y de brujería, y en la representación de los estados corporales –la salud está asegurada por el equilibrio térmico de los organismos–, así como a la asociación estrecha del primer sacerdote humano con Dios (padre e hijo) y de los brujos profesionales con la figura predatoria del diablo (considerado como un ser caníbal). Permite también entender el origen divino de la institución sacerdotal indígena, y revelar algunos otros rasgos fundamentales de la antigua cosmología cavineña como el hecho de que el diálogo entre los antiguos sacerdotes (llamados *yanakona*) y ciertas divinidades (llamadas *educhi*) era en realidad un diálogo entre sacerdotes humanos y sacerdotes *educhi*, o la complejidad de la posición de los antiguos *yanakona* (a la vez humanos y divinidades, y por ello, intermediarios entre ambos colectivos). Por su parte, entre otras originalidades, el último mito de este capítulo, *Los castigos*, que debía sin duda constituir una verdadera gesta o saga en el pasado, incluye en el pasaje consagrado a los eclipses solares y lunares una versión del motivo de la rebelión de los artefactos de uso corriente, un tema bastante difundido en las iconografías y las mitologías andinas.⁴⁵

El segundo capítulo, *Las enseñanzas de los educhi*, agrupa cuatro mitos que enfocan a la antigua cosmología cavineña. Todos exploran y problematizan más precisamente el tema de la naturaleza de las relaciones sociales entre los humanos, los animales y las antiguas divinidades indígenas. De una manera u otra, todos ilustran y justifican la necesidad de los primeros de conformarse al uso de ciertas reglas de comportamiento intra- e interespecíficas dictadas e impuestas por los últimos. El respeto de esta etiqueta social es presentado como indispensable para las buenas relaciones entre humanos y divinidades: a las personas que no respetan esta obligación, los *educhi* les retiran su preciosa ayuda, o peor todavía, las exponen a su ira, muchas veces predatoria y fatal. Dos de los mitos de este capítulo retoman el tema bastante clásico del cazador desafortunado, abandonado por su cuñado egoísta, que verá de repente su triste situación cambiar gracias a la ayuda amistosa del dueño de una especie animal. Uno de estos dos mitos, *El cazador desafortunado y su amigo el Echire* (pp. 84-86), constituye el relato del origen de las reglas de cacería y de los *jatsura* –ambos enseñados por el dueño de los pecaríes–, es decir los antiguos encantamientos mandados por soplo por los cavineños en dirección de sus destinatarios (humanos o no-humanos) para influir sobre su ánimo y sus disposiciones. El examen de su final permite formular la hipótesis según la cual, al igual que algunas sociedades indígenas amazónicas contemporáneas, los cavineños pensaban en el pasado que los humanos estaban integrados en una red de intercambio con los pecaríes y que las relaciones (mediatizadas por sus líderes-sacerdotes respecti-

vos) que unían a ambos colectivos estaban basadas sobre el esquema de la reciprocidad. Los tres primeros mitos de este capítulo revelan al lector que existían dos tipos de relaciones de cualidad distinta entre los humanos y las antiguas divinidades: las relaciones formales, necesariamente hechas públicas y normalmente duraderas entre un hombre sacerdote y un *educhi*, las cuales eran instituidas para el provecho de todos los seguidores del primero; y las relaciones informales, obligatoriamente secretas y siempre efímeras entre el común de la gente (de cualquier sexo) y una divinidad, establecidas para el provecho personal y familiar de esta persona. Le permiten también constatar que las relaciones privilegiadas entre los sacerdotes y las divinidades *educhi* están siempre establecidas sobre el modelo de la amistad formal,⁴⁶ una institución pan-takana, hoy desaparecida entre los cavineños y entre los demás pueblos de esta familia etnolingüística. Por último, estos mitos dan a conocer que los cavineños tenían una visión perspectivista del mundo, más específicamente en lo que concierne a las relaciones humanos-animales y humanos-divinidades: siendo ambos sacerdotes, los *yanakona* y los *educhi* con los cuales éstos se relacionaban (incluyendo los dueños de varias especies animales), eran los únicos de sus colectivos respectivos en poder (deber) adoptar la perspectiva del *otro* para establecer relaciones con él. Quizás menos complejo, el relato mitológico por el cual se concluye el capítulo relata la pérdida del fuego por los humanos –a causa de la ofensa de uno de ellos quien orinó sobre su dueña– y su recuperación posterior, después de que esta persona y las demás se habían comprometido a respetar siempre a la mujer-fuego.

El tercer capítulo está compuesto de cuatro relatos de guerra y de un mito, todos éstos inéditos. Los relatos describen en detalle los ataques de los ese ejja (i.e. los antiguos enemigos tradicionales de los cavineños) pero también de los toromona y de los chacobo, así como los contraataques cavineños. Permiten confirmar varios hechos mencionados en la literatura antigua como la gran frecuencia de las ofensivas guerreras de los ese ejja en los alrededores de Misión Cavinás (situada en ese entonces a orillas del río Madidi), sus antiguas prácticas de toma de cautivos, de canibalismo y de cacería de cabezas así como la naturaleza a veces conflictiva de las relaciones con los enigmáticos toromona. Permiten también rebuscar preciosos datos inéditos acerca de antiguas representaciones y costumbres cavineñas ligadas a la guerra –pensamos en particular en la aparente especialización de algunos hombres (y quizás de todos los miembros masculinos de un antiguo *ata*) en el manejo de las armas, la existencia de un ritual anterior a las expediciones guerreras realizado por los líderes-sacerdotes y destinado a asegurar su éxito, la no-participación de los últimos en los ataques pero su papel central en su organización y planificación, la conducta de otro ritual para los guerreros homicidas al retorno de los combates, etc. La lectura cruzada de estos relatos con las informaciones disponibles de la literatura antigua citadas en las notas autoriza a concluir que la tradición oral cavineña vehicula el recuerdo de unos eventos conflictivos verdaderamente históricos. En efecto, por lo menos dos de estos relatos no son míticos sino propiamente históricos: se refieren a unos conflictos que se puede incluso fechar con bastante precisión en los años 1880 para uno (pp. 94-100) y 1820-1830 para otro (pp. 104-112). Este ejercicio de poner en perspectiva ambas fuentes revela también una sorpresa importante: la confrontación de *La Traición de Kana, cautivo chacobo* y *La paz con los chacobos gracias*

a *Kana, el cautivo traidor* (dos relatos que constituyen en realidad uno solo) con la narración de un franciscano (misionero en Cavinás durante varias décadas), que se refiere a los mismos acontecimientos, atesta una sistemática reelaboración cavineña de ciertos eventos históricos. En efecto, el relato del padre Ciuret menciona después de la huida de algunos pacaguara de Cavinás a causa de unas epidemias particularmente mortales, la planificación y realización de un ataque en la misión por parte de estos fugitivos y de otros miembros de este grupo externos a la reducción, ataque al cual sus parientes que vivían adentro se negaron a participar. Por su parte, el relato cavineño prefiere atribuir la responsabilidad de este conflicto sangriento a un cautivo traicionero chacobo, es decir, un hombre originario de otro grupo de lengua pano cuyos miembros (establecidos fuera de la misión) no tenían aún ninguna relación efectiva con los cavineños. Ahora bien, al transformar voluntariamente estos hechos históricos, el relato cavineño pasa al silencio no solamente las oposiciones pasadas entre los miembros de los distintos grupos reunidos en Cavinás y el estatus posiblemente ambiguo de los “pacaguara” ya “cavineñizados”, sino también y sobre todo su participación en la etnogénesis cavineña e, *in fine*, la naturaleza étnicamente compuesta y el origen colonial de los cavineños. En otras palabras, este relato constituye un instrumento particularmente relevante para el estudio de las “técnicas de no-transmisión o de borradura [deliberada de ciertos hechos históricos problemáticos] de la memoria [colectiva cavineña]”.⁴⁷ Bastante corto pero muy sugestivo, el único mito de esta sección recurre a un motivo clásico de las mitologías indígenas de las Américas –la visita de una viuda a su marido en el cielo, en el reino de los muertos o más bien de una categoría particular de muertos– para exponer parte de las antiguas representaciones cosmológicas y escatológicas cavineñas (pp. 100-102). Este relato (de)muestra por ejemplo el peligro (clásico en la Amazonía) que representan los muertos recientes para sus allegados vivos –están siempre prontos a tratar de comunicarse con ellos y a atraerlos a su lugar de residencia *post mortem*–, y más que todo, la naturaleza aparentemente perspectivista de la visión cavineña de las relaciones entre vivos y muertos asesinados por los enemigos. En efecto, en este mito, la protagonista y, por extensión, todos los cavineños vivos, se ven naturalmente a sí mismos como humanos pero ven a los miembros de esta categoría de difuntos no como humanos sino como zorros; mientras por su parte, estos muertos se ven a sí mismos no como zorros sino como humanos, y parecen ver a los humanos vivos no como tales sino como animales de presa. Sin embargo, al igual que en las relaciones entre sacerdotes y divinidades, cada uno adopta aquí parcialmente la perspectiva del otro para poder entablar una conversación y establecer una relación con él. Por otra parte, al establecer que el asesinato de la protagonista por los ese eja y su futura transformación en zorro son la consecuencia del hecho de que compartió en el cielo la comida propia de sus afines zorros (ellos mismos anteriormente asesinados por estos enemigos), este relato destaca la importancia de la comida compartida entre seres con cuerpos (y perspectivas) diferentes en el proceso de su “consustancialización” y proporciona una ilustración amazónica suplementaria de la importancia del régimen alimentario en las representaciones indígenas de la identidad y de la apariencia físicas.

La vida nuestra en los primeros tiempos, cuarto y último capítulo de la primera parte, es el más largo, detallado e ilustrado del libro. El autor propone ahí una minuciosa des-

cripción de carácter monográfico de todos los aspectos de la antigua vida cavineña. Nos abre sucesivamente los cofres (hasta ahora cerrados) de la economía, cultura material, organización sociocultural y vida religiosa indígenas antiguas. La cantidad de información proporcionada es tal que cualquier presentación sintética de este capítulo sería tan larga como fastidiosa. Remitimos entonces al lector directamente al texto. Sin embargo, para tratar de hacer justicia a la riqueza de los datos presentados por Alfredo Tabo, evocaremos a continuación, lo más rápidamente posible, dos temas sobre los cuales Alfredo Tabo contribuye de manera significativa, con sus informaciones etnográficas inéditas, al conocimiento de los cavineños y más ampliamente a la comprensión creciente del conjunto pluriétnico antes mencionado: la antigua estructura política y el antiguo sacerdocio.⁴⁸

Los datos de los que disponíamos hasta ahora acerca de la organización política cavineña “tradicional”⁴⁹ se limitaban al contenido de estas dos citas:

“[La] población [de Cavinás] no tiene más jefe [jefe] que su cura, quien está encargado de regirlos tanto en lo espiritual como en lo civil [...]. El es quien hace llevar sus productos a las demás aldeas y quien los cambia por los objetos que necesitan ” (d’Orbigny 1845: 52, [1945] 2002: vol. IV, 1725).⁵⁰

“Antes de su reducción en Misión Cavinás, los Cavineños tenían un líder que organizaba la guerra y las actividades económicas y representaba a todo el grupo, él era quien unificaba y coordinaba a algunos *ata* para la guerra. Era el *cueri*. Con su reducción, esta denominación se le daba al cura que estaba a cargo de la Misión, pero también se denominaba así a un monseñor de visita en la Misión o al Presidente de la República. Con su traslado a la derecha del río Beni [i.e. al inicio del siglo XX], [los cavineños] “se copiaron de los Tacana” e incorporaron las figuras del cacique, del capitán, alcalde, sargento, y varios alguaciles; también había policías y comisarios. Eran las autoridades, los *Huaraji*, un término Tacana” (García Pérez 1998^a: 61).

A la lectura de estas dos fuentes, se puede deducir que antes de adoptar, al inicio del siglo XX (por mediación de los tacana vecinos), un modo de gobierno inspirado o copiado del cabildo (p. 165), los cavineños estuvieron durante varias generaciones bajo la autoridad exclusiva de los padres franciscanos que regían Misión Cavinás porque la reunión de sus antepasados en ésta había definitivamente acabado con su propia organización política. En otras palabras, estas dos citas invitan a concluir que como consecuencia de la reducción misional de sus antepasados, los cavineños nunca tuvieron unos jefes “tradicionales” y que por lo tanto, tienen poco o incluso nada que ofrecer al análisis de los antiguos sistemas políticos de los grupos de la región. Quien se haya conformado con estas dos conclusiones, sin duda se sorprenderá con agrado por las informaciones que propone *El Eco de las voces olvidadas*. En efecto, si el autor de este libro confirma el papel fundamental de los franciscanos en la vida política cavineña antes y después de la adopción del sistema de cabildo indígena, indica en cambio no solamente que los cavineños tuvieron sus propios jefes (llamados *ekwari*) bajo el régimen misional sino también que esta institución se mantuvo entre ellos hasta inicio del siglo XX, es decir durante más de un siglo después de su reducción. Por supuesto, esta recreación de la jefatura en el interior de la misión y su permanencia bastante larga (debido a las condiciones) no implican que los cavineños reprodujeron tal cual el sistema político premisional de sus antepasados (o de algunos de ellos): esta institución no pudo ser re-

creada y luego mantenerse sin adaptaciones y reacomodaciones al nuevo contexto. El lector descubrirá también, en los mitos y sobre todo en el cuarto capítulo, que la tradición oral cavineña conserva aún el recuerdo muy preciso de las características de los antiguos *ekwari*. El primer mito de este libro revela varias de las representaciones cavineñas relativas al origen de su poder: según este relato, es el demiurgo en persona quien obligó a los cavineños a vivir bajo la autoridad de estos jefes, atribuyó a éstos el poder de mandar y de hacerse obedecer, y se encargó de nombrar al primero de ellos, que aparece de cierto modo como su representante o delegado humano permanente. Varios otros relatos e informaciones confirman la prerrogativa de estos antiguos jefes de dar órdenes e insisten sobre la rapidez de su ejecución por los cavineños: “ellos mandaban” (p. 60), “mandó el jefe *ekwari*” (p. 96), “su *ekwari* les ordenó” (p. 98), “cumpliendo las órdenes del *ekwari*” (p. 156), “rápidamente el pueblo obedeció al *ekwari*” (p. 97), “sea como usted dice, *ekwari*” (p. 111), “estoy aquí, esperando su decisión, mi *ekwari*” (p. 110), “[...] ejecutar rápidamente cualquier orden del *ekwari*” (p. 110), etc. Indican también que (idealmente) transmitían su función de manera hereditaria (p. 136). Además de éstos, los antiguos jefes cavineños tenían aparentemente muchos otros privilegios notables bastante originales en el contexto amazónico: el derecho de vida y de muerte sobre sus súbditos (p. 137); el monopolio de la conducta de la política extranjera y de la planificación de los asuntos militares (p. 137); el derecho a la hiper-poliginia (p. 136); la responsabilidad de la programación de las actividades colectivas (p. 155); la imposición de un tributo a sus subordinados (en trabajo y en productos cinegéticos y haliéuticos); los derechos exclusivos a la ociosidad y a un entierro en urnas –lo que denota probablemente su acceso a un destino *post mortem* diferente y más envidiable al del común de la gente (p. 132, 136-137); etc. También debemos mencionar algunas de las representaciones cavineñas ligadas a la figura del antiguo jefe, reveladas por el autor o por nuestra interpretación de sus informaciones: su asociación estrecha con la figura predatoria prototípica del jaguar; el hecho de que era percibido por todos como “el dueño de su gente”; la idea de que físicamente, encarnaba literalmente el cuerpo social que guiaba y conducía (p. 97, 137). La asociación del *ekwari* con el jaguar permite entender mejor su aspecto indiscutiblemente predatorio: siendo *otro* por excelencia, “podía ejercer sobre [los miembros de] su grupo un cierto tipo de predación, es decir, practicar una cierta coerción y legitimar el uso de la violencia en contra de sus sujetos”.⁵¹ En suma, el retrato general de los *ekwari* proporcionado por el autor difiere mucho de la imagen del jefe amazónico clásico, simple líder de guerra, representante o portavoz de los suyos, sin real autoridad sobre ellos. La figura del *ekwari* está así lejos de encarnar el modelo de P. Clastres⁵² (ahora muy cuestionado) del jefe amerindio sin poder, en la total imposibilidad de imponer sus decisiones y de recurrir a la coerción para ello. Si la distancia que separa a ambos modelos de ejercicio del poder es muy grande, se vuelve abismal cuando se considera las informaciones inéditas de Alfredo Tabo, según las cuales los antiguos *ekwari* desempeñaban también funciones religiosas. En efecto, el autor nos revela que en la antigua sociedad cavineña, los *ekwari* eran simultáneamente sacerdotes (pp. 136-137).⁵³ Los jefes no eran simplemente jefes: eran unos verdaderos líderes-sacerdotes. El poder político y el poder religioso se confundían. Más exactamente, la legitimidad del primero se basaba sobre el carácter indiscutible del segundo. Los *ekwari* no tenían ni

dificultad en hacerse obedecer ni realmente necesidad de imponer (o hacer imponer) su voluntad por la fuerza a sus súbditos porque sus voces eran consideradas como el eco de las poderosas divinidades.⁵⁴ En otras palabras, la lectura de los datos presentados en este trabajo nos invita a una reflexión sobre el papel del factor religioso como fuente de intensificación del poder religioso. Si la naturaleza de la antigua organización política cavineña, y de varias representaciones indígenas ligadas a ésta, pueden sorprender a los antropólogos especialistas de otras regiones de la Amazonía, es en cambio muy probable que no sea el caso con aquellos que están más familiarizados con las sociedades de la zona. En efecto, la lectura de las fuentes antiguas y de varios trabajos contemporáneos⁵⁵ deja suponer que muchas de las antiguas sociedades del piedemonte, y más generalmente del Noroeste amazónico boliviano, poseían en el pasado unos sistemas políticos jerarquizados que los efectos conjugados de la colonización, de la evangelización y del brutal colapso demográfico redujeron poco a poco a sus más simples expresiones. Este libro constituirá así una rica fuente de informaciones para los investigadores que desearán dedicarse a la tarea urgente de la reconstrucción de estos antiguos sistemas políticos jerarquizados en una perspectiva comparativa regional.

Si bien las informaciones etnográficas sobre la antigua organización política cavineña eran muy escasas antes de la publicación de este libro, la situación era idéntica en cuanto al antiguo sacerdocio cavineño. Una vez más, nuestro conocimiento sobre el tema se resumía *grosso modo* al contenido de dos citas, una bastante antigua y otra, contemporánea:

"[antes de convertirse a nuestra religión] [...] estaban completamente sujetos al capricho de los *baba* o *Yanacona*, sacerdotes, médicos y maestros que dirigían las ridículas ceremonias para dar culto a la cabeza de tigre, a una mazorca de maíz, a un árbol frutal, a la luna, al sol o a cualquier cosa que se les ocurría" (Mendizábal 1932: 175-6).

"[...] el *Yanacona* [es] el especialista ritual cavineño. Este, además de ser alguien que tiene un excelente conocimiento de las plantas medicinales, recrea y manipula todo un mundo de creencias. Es un sacerdote y un médico al mismo tiempo. [...] La competencia del *Yanacona* reside en la manipulación del *Educhi*, una pequeña piedra que simboliza un poder o un ser sobrenatural. Así el poseedor del *Benihuarieduchi* tiene la capacidad de comunicarse y de influir sobre el *Beni*, el Sur, un viento. [...] El *Yanacona* acude a su piedra para conocer el origen de un mal o para pronosticar [y] [...] a veces tiene que curar de brujería. [...] Conoce [encantamientos] para evitar las grandes epidemias y los vientos" (García Pérez 1998: 82-3).

Más allá de los prejuicios de su autor, la primera cita permite adquirir una idea general de la función de los antiguos *yanakona* y de deducir que la institución sacerdotal indígena desapareció definitivamente como consecuencia de la conversión de los cavineños al catolicismo al final del siglo XVIII o a lo largo del siglo siguiente. Por su parte, García Pérez nos ofrece informaciones más precisas sobre las competencias y el papel de los sacerdotes cavineños, y deja entender que existían todavía unos *yanakona* al final de los años 1990. El autor de este libro nos provee muchos datos que permiten refutar estas dos afirmaciones. Deja claro que la institución del sacerdocio indígena no desapareció con la reunión de los antepasados de los cavineños actuales en Misión Cavinás y su evangelización por los franciscanos (ver p. 169), e insiste en varias ocasiones sobre el

hecho de que ya no existen más *yanakona* desde la conversión cavineña masiva al evangelismo en los años 1970-80. Por cierto, siendo un evangelista convencido y uno de los primeros cavineños en haberse convertido a esta rama del fundamentalismo protestante, Alfredo Tabo podría haber generalizado y exagerado la desaparición de los *yanakona*, tempranamente acusados por los misioneros evangelistas y luego por sus seguidores cavineños de ser en realidad unos vulgares brujos "enmascarados" (i.e. los discretos agentes de Satanás). Además de sus actividades ceremoniales, los *yanakona* practicaban también curas terapéuticas. Por otra parte, existen aún muchos curanderos entre los cavineños. Por lo tanto, es muy probable que en la actualidad unos de ellos se auto-proclaman *yanakona*. Pero el autor de este libro nos permite entender que si los *yanakona* eran también unos curanderos, no todos los curanderos cavineños eran o son *yanakona*: a partir de su descripción, podemos darnos cuenta de que un sacerdote indígena era ante todo un especialista religioso muy respetado e incluso temido, que poseía una casa ceremonial ubicada en la selva, en la cual reunía a sus seguidores para participar en los grandes rituales durante los cuales él entregaba numerosas ofrendas (chicha, polvo de tabaco, hojas de coca, etc.) a las divinidades que servía y atendía, para conseguir su protección, la cual era considerada como indispensable al "éxito de las actividades productivas y reproductivas",⁵⁶ es decir, a la vida personal, familiar y colectiva. Ahora bien, no hay ninguna duda sobre el hecho de que estos templos indígenas, en los cuales las divinidades se juntaban y se asentaban encima de un altar para recibir las ofrendas de los humanos, desaparecieron en los años 1970-80. Por lo tanto, ya no puede haber más legítimos sacerdotes cavineños, reconocidos por todos como tales. Pero estos datos no son los únicos que nos proporciona Alfredo Tabo acerca de esta antigua institución social. En efecto, nos provee informaciones originales acerca de las condiciones de acceso a la función de sacerdote (idealmente la transmisión hereditaria), los contextos rituales del ejercicio de este oficio, las modalidades precisas de las relaciones entre sacerdotes y *educhi*, la importancia simbólica de la antigua parafernalia sacerdotal –permitía a los *yanakona* transformarse en *educhi* y comunicarse con ellos–, la identidad de varias de las antiguas divinidades –el antiguo panteón cavineño tenía un innegable aspecto andino y hacía estar divinidades claramente de origen andino al lado de figuras amazónicas clásicas–, etc. (p. 142). Entre otros aportes fundamentales, subraya que los lazos que unían a los *yanakona* con las divinidades se basaban simultáneamente en una relación de amistad formal ("el *yanakona* no podía rechazarla porque había sido escogido por este *educhi* para ser su amigo", p. 142) y de jerarquía ("los *yanakona* debían obedecer a los *educhi* [porque] [ellos] mandaban", p. 142). Esta valiosa observación permite entonces entender todo el sentido y la riqueza de la palabra de origen quechua *yanakona* por la cual se designaba a los antiguos sacerdotes: los *yanakona* eran simultáneamente los ayudantes de las divinidades y sus servidores (ver las notas n° 137 y 166). Pero en contexto ritual y fuera de éste, estos líderes-sacerdotes tenían ellos mismos sus propios asistentes y súbditos (humanos, i.e. sus seguidores). Se ve así que este lazo de naturaleza asimétrica declinaba y daba cuenta de muchas relaciones del campo social y religioso, incluso las existentes entre los brujos profesionales y el Diablo, entre las divinidades del panteón, entre los dueños de especies animales y los miembros de éstas, etc. (p. 139, 142, 144). Pero además de ofrecer al lector

una imagen clara del antiguo sacerdocio cavineño, *El Eco de las voces olvidadas* permite a los antropólogos especialistas de los grupos indígenas de la región confirmar lo que la lectura de las fuentes antiguas y de algunos trabajos más recientes les dejaba entrever: el hecho de que esta institución era bastante común entre los pueblos de la zona y que sus raíces deben ser buscadas en las relaciones históricas estrechas que tuvieron con las sociedades andinas prehispánicas.⁵⁷

Una autoetnografía pionera

Desde hace varias décadas, cada vez es mayor el número de indígenas de las Américas que confían el relato de sus vidas a unos biógrafos-editores o que toman ellos mismos la pluma para escribir sus propios libros autobiográficos. Inicialmente, esta tendencia se observó sobre todo en Norteamérica donde tuvo un espectacular desarrollo durante el siglo XX: al final de los años 1980, en un trabajo bibliográfico dedicado a las autobiografías de los únicos originarios estadounidenses, Brumble mencionaba ya más de 600 referencias (Swann & Krupat [1989] 2005: IX); y en los Estados Unidos, el éxito público de este género literario es tal que ahora existen unas antologías reeditadas en varias ocasiones y colecciones especializadas sobre el tema. Esta corriente se extendió luego a Centro- y Sudamérica. Ahí, la multiplicación de este tipo de libros fue ciertamente menor que al norte del continente pero fue sin embargo significativa. Premio Nóbel de La Paz en 1992, la famosa Rigoberta Menchú Tum (una mujer indígena k'iché) debe por ejemplo mucho de su celebridad internacional al libro de testimonio autobiográfico que publicó, a partir de conversaciones grabadas y transcritas por una antropóloga. De los inuit de Canadá hasta los mapuche de Chile, pasando por los sioux, los arapaho o los ojibwa de los Estados Unidos, los k'iché de Guatemala, los secoya de la Amazonía ecuatoriana y los quechua, aymará o kallawayá de los países andinos (para sólo citar a éstos), innumerables pueblos indígenas de las Américas cuentan en la actualidad con la biografía, autobiografía o testimonio oral de por lo menos uno de sus miembros. Estos libros, casi siempre realizados por la iniciativa y bajo la dirección de unos periodistas, historiadores, antropólogos, misioneros, o actores del mundo indigenista, sensibles a la causa indígena, son generalmente dirigidos hacia el gran público nacional o extranjero. Narran ordinariamente la historia atípica de un líder político indígena que dedicó su vida (o parte de ella) a denunciar las numerosas injusticias y la explotación de las cuales él y los suyos fueron víctimas; o relatan el destino algo extraordinario de alguien con personalidad sobresaliente que posee una sabiduría poco común (casi siempre de tipo sobrenatural, es decir, chamánico), que desea hacer conocer a sus lectores.

Paralelamente al desarrollo de esta literatura indígena testimonial, muchos indígenas de las Américas se han involucrado más o menos recientemente en unos programas colectivos de rescate, patrimonialización y revalorización de su cultura (de su tradición oral y artística, y de su medicina "tradicional" en particular). Estos programas son casi siempre llevados a cabo bajo la responsabilidad logística y el auspicio económico de organismos internacionales, instituciones estatales, organizaciones y actores indigenistas (ONG de apoyo, misioneros, antropólogos, etc.) y/o federaciones políticas indíge-

nas, en el marco sea de la educación intercultural bilingüe (o etno-educación), sea de proyectos de desarrollo y de conservación o fortalecimiento cultural (creación de museos étnicos locales, de centros culturales indígenas turísticos, etc.). Esta tendencia general es particularmente visible desde hace unos años en las tierras bajas sudamericanas donde muchos indígenas "han empezado a grabar mitos con narradores ancianos, a transcribirlos, a organizar sus propias colecciones de grabaciones, o a producir pinturas y dibujos de carácter artístico y cosmológico"⁵⁸. Las publicaciones que resultan de estos esfuerzos colectivos neo-museográficos son ahora bastante voluminosas: en Brasil por ejemplo, país latinoamericano donde este fenómeno es particularmente marcado, existen en la actualidad decenas de libros de este tipo.

Por otra parte, el papel de los indígenas en las investigaciones en ciencias sociales realizadas por los especialistas sobre su cultura, lengua e historia ha cambiado bastante en las últimas décadas. Éstos han tomado una parte creciente en la elaboración del saber y la realización de libros, artículos y/o diccionarios. Varios investigadores especialistas de pueblos de las tierras bajas sudamericanas presentaron, por ejemplo, en coautoría el material que recogieron conjuntamente con sus colaboradores o asistentes indígenas. En esta misma región, algunos originarios letrados incluso han decidido investigar ellos mismos su cultura y su historia colectiva de manera personal. Aunque se encuentran en cantidad creciente en los últimos años, los trabajos de autoetnografía realizados por unos indígenas amazónicos, por iniciativa propia y fuera de cualquier proyecto institucional, son aún poco numerosos (mucho menos que en los Andes).

Que sepamos, el libro de Alfredo Tabo constituye el primer esfuerzo de este tipo en el Oriente boliviano.⁵⁹ Al haber pensado, planificado, preparado, y llevado a cabo él solo (y con sus propios medios económicos) su proyecto de autoetnografía e historia cavineña, y al haber solicitado una ayuda (técnica) externa solamente para la publicación y edición de su trabajo ya realizado, Alfredo Tabo cumple entonces la figura de un pionero en las tierras bajas de Bolivia. Otra singularidad de la obra del autor nos parece ser lo que podríamos llamar su carácter plural o híbrido. *El Eco de las voces olvidadas* constituye en efecto simultáneamente un estudio autoetnográfico e histórico, un relato colectivo y personal, y un muy valioso testimonio sobre la etnohistoria de una sociedad indígena amazónica. El autor narra a veces unos eventos autobiográficos pero exclusivamente cuando éstos son de alguna utilidad para la comprensión de la historia colectiva cavineña contemporánea. Contrariamente a los autores de las autobiografías indígenas antes mencionadas, Alfredo Tabo no deja entrever la imagen de su sociedad a través de la reconstrucción de su vida personal: de manera mucho menos egocéntrica, deja entrever lo que fue su vida personal a través de la reconstrucción del pasado colectivo y de la antigua vida social de los miembros de su pueblo. Para ello, ha efectuado un verdadero trabajo de etnógrafo: ha recogido, grabado, transcrito y traducido al castellano testimonios personales, relatos orales y mitos cuyo valor para los cavineños toma toda su importancia a la luz del hecho de que este saber oral ya no es ni compartido, ni menos aún transmitido. Pero realizó también un trabajo de historiador al buscar informaciones sobre los cavineños en las fuentes antiguas a su disposición en varias bibliotecas públicas o privadas de Riberalta. Buscó y revisó en Riberalta datos en los archivos del *Vicariato de Pando* pero después de apenas algunos días de investigación, fue expulsado

del lugar por un sacerdote, visiblemente poco dispuesto a permitir a los cavineños (re) apropiarse de su propio pasado y sobre todo quizás, poco deseoso de dejar conocer y divulgar las acciones (y exacciones) de ciertos religiosos franciscanos en la región durante el auge de la goma. Don Alfredo pudo en cambio conseguir informaciones históricas con más facilidad en algunos libros antiguos o contemporáneos encontrados en el fondo documental de varias instituciones locales. Descubrió y leyó por ejemplo a los franciscanos Nicolás Armentia y José Cardús. Ahora bien, lo interesante de esta parte del trabajo del autor, es que recopiló varias informaciones escritas sin anotar sus referencias bibliográficas exactas, y a lo largo de los años de redacción de su obra, las reinterpretó a la luz de la tradición oral cavineña y las incorporó en ésta. Estas informaciones nutren ahora la historia oral cavineña en la cual tomaron lugar.

Más allá de los numerosos datos etnográficos e históricos que contiene, este libro invita entonces a su lector a interrogarse sobre las motivaciones y las consecuencias del proyecto autoetnográfico indígena en sí mismo. *El Eco de las voces olvidadas* plantea numerosas preguntas acerca de temas muy actuales como: el nuevo estatus de los relatos orales—ahora son generalmente considerados por los jóvenes como unos cuentos o unas narraciones imaginarias de los antiguos sin ninguna veracidad y sin fundamento histórico; las representaciones indígenas del libro;⁶⁰ el papel nuevo del escrito en la construcción y la transmisión endógena de la historia y de la cultura indígenas; “las [múltiples] interferencias entre la tradición oral y el escrito”⁶¹ (posible canonización futura de las versiones de los mitos publicados, reinterpretación de datos de la literatura e incorporación de éstos en la tradición oral); la tendencia a la “folklorización” y “labelización” de las culturas; las “definiciones” indígenas de la noción de cultura, etc. A nuestro parecer, esta obra ilustra por ejemplo perfectamente la situación ambigua en la cual se encuentran actualmente muchas sociedades amazónicas evangelizadas, involucradas desde hace poco tiempo en un proceso de “reeticización” y de revitalización sociocultural: por un lado, sus miembros se sienten orgullosos al afirmar que ya son “civilizados”, es decir que han abandonado muchas de las prácticas de sus antepasados que ahora consideran ellos mismos como arcaicas o de otro tiempo (ver p. 160, 177), y por otro, buscan en su pasado las huellas de su cultura distintiva para poder afirmar la singularidad de su identidad colectiva, y así conformarse a las expectativas de las federaciones políticas modernas, y sobre todo de la sociedad nacional y de los actores del mundo indigenista que esperan de ellos la muestra de “unos signos externos de cultura”⁶² para reconocerlos como unos indígenas dignos de este nombre.

El libro de una historia desconocida y de una etnohistoria sugestiva

Hace unos diez años, García Pérez escribía en cuanto al estudio de la historia cavineña:

“Como en tantos otros aspectos de su cultura, no disponemos de una investigación histórica sobre los Cavineños, pero la consulta de diversas fuentes generales nos permite marcar una serie de hitos y de caracterizaciones en su historia” (1998^a: 42).

Una historia desconocida

Aunque ahora contamos con la presentación de este autor, la situación sigue siendo la misma que en ese entonces: a pesar de la relativa abundancia de las fuentes antiguas publicadas o inéditas, nadie se ha dedicado aún a la reconstrucción precisa y detallada de la trayectoria histórica cavineña. Por cierto, la historia cavineña no es del todo una *terra incognita*. En efecto, con la condición de haber leído a Cardús (1886), Sans (1888), Bravo (1890), Balzan ([1892] 2006), Del Castillo (1929), Mendizábal (1932), los numerosos trabajos de Armentia (1883, 1887, 1890, 1897, 1903, 1905) y Nordenskiöld ([1915] 2001), uno puede tener una idea general de ésta. Pero muchos aspectos de la trayectoria histórica cavineña permanecen desconocidos o mal conocidos. Con su libro, Alfredo Tabo llena muchos vacíos de esta historia, más que todo aquellos relativos al proceso de la evangelización indígena (por los franciscanos y luego por los evangelistas del SIL) y de la participación en la explotación intensiva de la goma. Además, nos da a entender claramente cómo los cavineños mismos conceptualizan su historia colectiva. Sin embargo, existen algunos aspectos de la historia cavineña que por diversas razones el autor no toca o que evoca desde una perspectiva particular, que es característica de la visión colectiva que los cavineños han construido de su pasado común. Ese es particularmente el caso de la etnogénesis misional de los cavineños. Para que el lector pueda entender el “punto de partida” de la historia cavineña y contextualizar mejor la perspectiva actual de los cavineños sobre su propia trayectoria de la cual Alfredo Tabo hace aquí eco, nos parece útil presentarle algunos datos históricos acerca de tres cuestiones: la etnogénesis cavineña, la historia político-administrativa de Misión Cavinás, y el papel particular de mediadores que tenían los cavineños entre la sociedad colonial o nacional y las sociedades vecinas aún no-cristianizadas.

Los documentos no dejan ninguna duda sobre el hecho de que los cavineños actuales son los descendientes de unos indígenas reunidos en la segunda mitad del siglo XVIII en una reducción franciscana llamada Misión Jesús de Cavinás, inicialmente ubicada en las orillas de una laguna en la margen occidental del río Beni. Conuerdan también casi todos en reconocer que el padre Simón José de Sosa (a veces erróneamente ortografiado de Souza) fue el creador y primer cura conversor de dicha misión.⁶³ En cambio, las fuentes (y los sucesivos investigadores contemporáneos que citan sus informaciones o las retoman sin darse el trabajo de mencionar a sus autores) divergen sobre la fecha exacta de la creación de Misión Cavinás. Se proponen cuatro fechas distintas: 1764-65,⁶⁴ 1770,⁶⁵ 1784-85⁶⁶ y 1842.⁶⁷ Se puede excluir con toda seguridad la última de éstas y retener la penúltima como la más probable. Por su parte, la cuestión esencial del origen étnico de los cavineños hasta ahora ha sido muy poco discutida por los autores contemporáneos. García Pérez, el único de ellos en tratar realmente el tema, indica al respecto:

“La tradición oral cavineña nos habla de un único grupo y muy breves fragmentos de un mito de origen nos da efectivamente ese idea” (1998: 42).

Es cierto que (hoy en día por lo menos) los cavineños afirman en sus relatos orales como en sus discursos (ver p. 94, 114) que han existido siempre como tales, y que constituían ya un solo y único grupo étnico antes de su reducción. Pero nos parece que se debe considerar con mucho cuidado sus declaraciones orales relativas a esta cuestión. Aceptarlas como una prueba del carácter originalmente monoétnico de los cavineños, es sin duda confiar demasiado en la tradición oral indígena. Es en efecto, olvidar que entre las sociedades amazónicas, como en cualquier otra sociedad, los relatos mitológicos de origen son muchas veces objeto de manipulaciones voluntarias o de recreaciones colectivas para arreglar los hechos del pasado, y presentar de éste una visión conforme a lo que se quisiera que fuese. Si las informaciones de la tradición oral indígena acerca de la antigua composición étnica de Misión Cavinás deben ser interpretadas con la mayor prudencia, la lectura de los documentos antiguos puede sin duda resultar muy útil para conseguir unos datos o unas indicaciones sobre el origen de los cavineños. Después de haber procedido con este ejercicio, García Pérez escribe:

“A través de las fuentes históricas es muy difícil tener una imagen clara [del origen de los cavineños], pues los viajeros y misioneros no distinguían los distintos niveles de articulación social [...]” (ibíd.).

Esta conclusión nos parece muy pesimista. En efecto, numerosos documentos históricos indican de manera explícita quiénes eran los antepasados de los cavineños actuales:

“[En Misión Cavinás, en los años 1820-1830] las tribus más numerosas eran los Tirivas [Tirigua o Chirigua], Cabinas y Pacaguara. Los Tirivas como los más sofocaron el idioma Cavina ya desde los principios de la conquista y dejaron el idioma que es el de ahora. El idioma Cavina se perdió que es el mismo que hablan los Araonas, según creemos” (Ciuret [m.s]: 5-6).

“[En Cavinás,] las tribus más numerosas [eran] los Tiriguas, Cavinás y Pacaguaras. Siendo los Tiriguas los más, adulteraron el idioma cavina originario, y se formó el actual, que tiene alguna afinidad con el de los Araonas” (Sans 1888: 81).

“El pueblo de Cavinás se componía de indios Cavinás, Tiriguas y Pacaguaras. [...] Se fueron recogiendo familias salvajes Araonas y Pacaguaras en número mucho mayor del que existía en 1796 [...]” (Armentia 1903: 195).⁶⁸

“Estos indios [los araona-kaviña] son muy inteligentes, muy fáciles de civilizar. Una misión establecida cerca del río Beni [i.e. Misión Cavinás] reunió a muchos de ellos bajo la dirección de un misionero francés, el padre Henri Laugué, de Burdeos [...]” (Robuchon citado por Créqui-Monfort y Rivet 1921^a: 100).

“El nombre Kavineño fue aplicado por los españoles a unos indios reunidos en misión en la antigua Cavinás en el río Madidi, pero que son originarios de la margen izquierda del Madre de Dios. Son evidentemente unos Kavina desplazados y cristianizados” (Créqui-Monfort y Rivet 1921^a: 94).

“Se sabe que los cavineños son originarios de la margen izquierda del Madre de Dios, y su idioma es distinto del Tacana, Araona y Pacaguara; o mejor dicho es una mezcla de los tres” (Armentia 1887: 2).

“Gran parte de los indios de Cavinás, son descendientes de Pacaguaras” (Armentia 1887: 42).

“El idioma hablado por los indios de la misión Cavinás es una mezcla de Pacaguara y Tacana; debido sin duda a la mezcla de Araonas y Pacaguaras que han compuesto o formado la población de dicha misión” (Armentia 1906: 16-7).

En resumen, las fuentes atestan de manera irrefutable que Misión Cavinás congregaba a los miembros de varios grupos indígenas. La sociedad cavineña es así “una formación fundada sobre la reagrupación [misional] de fragmentos de sociedades heterogéneas”.⁶⁹ Los cavineños actuales son el fruto de esta reunión y de la fusión progresiva de los miembros de estos grupos desarticulados. Su cultura es entonces lógicamente el resultado de un proceso complejo de mestizaje lingüístico-cultural, de hibridación y de recomposición, llevado a cabo a lo largo de la cohabitación permanente de los miembros de estos diversos grupos étnicos y de las uniones matrimoniales entre éstos. La misión reunía por lo menos a unos cavina, tirigua y pacaguara. ¿Pero quiénes son (o eran) exactamente los cavina, los tirigua y los pacaguara?

Empezamos por los pacaguara. Las fuentes históricas mencionan con bastante frecuencia a una “nación” pano-hablante llamada pacaguara (o pacahuara) que se extendía en una amplia área: desde el Abuná al norte hasta el lago Rogaguado al sureste, e incluso hasta el río Mamoré-Madeira al noreste, según algunos viajeros. Bajo el término pacaguara, la gran mayoría de los documentos antiguos no se refieren a una sociedad particular sino a la totalidad de los grupos pano de la región.⁷⁰ Se sabe que unos pacaguara fueron reducidos durante el siglo XVIII, junto a otros indígenas de la zona, en por lo menos tres misiones jesuitas de los llanos de Moxos (actual departamento del Beni): Exaltación, San Borja y Reyes.⁷¹ Se sabe sobre todo que el franciscano José Pérez Reinante (o Reynante) fundó sobre el río Madidi, aparentemente en los años 1790, una reducción llamada Santiago de Pacaguaras, cuyos pocos habitantes eran en parte unos pacaguara.⁷² Esta reducción muy cercana de Misión Cavinás no perduró: fue abandonada por los pacaguara a causa de la ausencia de misioneros durante la guerra de independencia.⁷³ Por otra parte, existe en la actualidad una decena de indígenas bolivianos que se autoidentifican como pacaguara. De lengua pano, son los descendientes de los muy pocos sobrevivientes de un grupo diezmado durante el auge de la goma, el cual fue particularmente violento en la región –provocó una transformación profunda del paisaje étnico regional: desaparición de varios grupos indígenas, brutal colapso demográfico y refugio en zonas interfluviales inaccesibles por otros. Vivieron en aislamiento voluntario durante más de medio siglo en las selvas del norte del departamento de Pando (cerca del río Abuná) para huir de las persecuciones de las cuales ellos y sus antepasados fueron víctimas. En 1965, fecha de su contacto con los misioneros del SIL, se trasladaron bajo la dirección de éstos y se instalaron permanentemente en la comunidad de Tujuré, cerca de la aldea Alto Ivón, ocupada por los chacobo, sus parientes panófonos. Comparten ahora una TCO con ellos y fueron en gran medida “chacobizados”.⁷⁴ Dado que el término pacaguara era generalmente empleado en el pasado para designar indistintamente a todos los grupos pano de la región, el hecho de que estos indígenas “chacobizados” se autoidentifican ahora como pacaguara no significa en absoluto que pertenecen exactamente al mismo grupo étnico que los pacaguara que vivían en Misión Cavinás y que se mezclaron ahí con los habitantes de otro origen.

Por su parte, los tirigua (o chirigua,⁷⁵ chiriba, surigua) constituían un grupo de probable lengua takana que ocupaba aparentemente la orilla derecha del curso medio del río Beni y las tierras orientales de esta zona, cerca de los actuales pueblos de Reyes y San Borja. Unos de ellos fueron reducidos en la misión San Buenaventura de Chiriguas, situada en esta región. Esta reducción desapareció rápidamente, aproximadamente en 1711, porque sus ocupantes chirigua se rebelaron y retomaron su libertad. Sin embargo, algunos chirigua integraron la misión franciscana de Tumupasa, localizada en la zona (interfluvial) del otro lado del río Beni. Por otra parte, Lázaro de Ribera⁷⁶ y Hervás mencionan a los chirigua (respectivamente bajo los etnónimos chíriba y chiribi) entre los grupos de la antigua reducción jesuita de Reyes al final del siglo XVIII. A partir de esta información de Hervás, Métraux concluyó que los chirigua probablemente estaban estrechamente relacionados con los maropa, hipótesis cuya validez es probable.⁷⁷

Por último, las fuentes citadas arriba indican claramente que el nombre Misión Jesús de Cavinás y el etnónimo (ahora autónimo) *cavineños* del cual deriva, remite a un grupo indígena (una "tribu") de lengua takana llamado cavina. Algunas de estas fuentes incluso precisan que este grupo habría ocupado las orillas del río Madre de Dios y de varios de sus afluentes, en el momento en que se fundó (Jesús de) Cavinás con varios de sus miembros. Otros numerosos documentos de la literatura antigua, relativos a unas entradas o exploraciones realizadas entre la mitad del siglo XVI y el inicio del siglo XX, confirman que los cavina vivían en esta zona.⁷⁸ La mayoría de estos documentos mencionan de una forma u otra que los cavina mantenían unas relaciones muy estrechas con otro grupo de la región: los araona. Indican que los cavina vivían con los araona, que compartían la misma lengua, los mismos usos y costumbres, etc. Armentia y Robuchon escribían por ejemplo:

"Se habla de dos tribus [los araona y los cavina] en un mismo capítulo, por cuanto están tan mezclados, que es imposible distinguirlos; y aún existen ranchos [casas colectivas] de puros Cavinás, como también de Araonas puros, viven por lo general mezclados y confundidos. Tienen un mismo idioma, una misma religión, é idénticas costumbres. [...] Los Araona y Cavinás pueden considerarse como una misma raza, puesto que hablan un mismo idioma, tienen las mismas costumbres, y viven casi completamente mezclados, sin señal alguna que los distingue" (1887: 50, 53; 1906: 4).

"Los araona y kaviña forman dos grandes divisiones o más bien dos grandes familias distintas, en esta raza de indios del Madre de Dios. [...] Su vida es común. [...] La unión se hace de Kaviña a Araona y recíprocamente, pero nunca entre individuos de la misma raíz, lo que sería considerado como un incesto." (Robuchon citado por Créqui-Monfort y Rivet 1921^a: 98-9).

A la luz de informaciones etnográficas recientes más detalladas, se puede concluir que en realidad, los términos araona y cavina remiten al nombre de las dos mitades (exogámicas y patrilineales) de una sociedad de lengua takana, llamada araona. Existían unos araona de la mitad araona y unos araona de la mitad cavina. En otras palabras, el nombre de la mitad "dominante" o jerárquicamente superior dio origen al etnónimo (y autónimo) del grupo en su conjunto. Los araona siguen existiendo en la actualidad pero su sistema dualista está ahora por desaparecer definitivamente a causa de sus problemas demográficos –son apenas un centenar de personas, la casi totalidad de las cuales pertenecen a la mitad araona–, de la imposibilidad consecuente de conformarse a la

exogamia entre mitades, y del hecho de que la mitad cavina fue fagocitada por la otra.⁷⁹ En resumen, el nombre de Misión Cavinás y el etnónimo *cavineños* provienen del término con el cual se identifican los miembros de una de las dos antiguas mitades de los araona. Nuestra hipótesis para explicar este hecho es que los primeros indígenas contactados por el fundador de Cavinás en la región meridional del Madre de Dios⁸⁰ (o la mayoría de ellos) eran unos araona de la mitad cavina, y que utilizaron el nombre de su mitad para identificarse personalmente y/o colectivamente frente al franciscano.⁸¹ Por supuesto, esta hipótesis no excluye que unos araona de la mitad del mismo nombre hayan ingresado también en Misión Cavinás y masivamente participado así en la etnogénesis cavineña.⁸² Muchos cavineños contemporáneos se siguen interrogando acerca del origen del término Cavinás. Por su parte, los araona actuales afirman que los cavineños son claramente los parientes más o menos lejanos de los miembros de la mitad cavina. En cambio, la casi totalidad de los cavineños rechazan la idea de un eventual origen común con los araona-cavina, y cuando la aceptan, es para revertir la proposición y afirmar que los miembros de la mitad cavina del grupo étnico araona deben ser los descendientes de unos cavineños perdidos y aislados durante el auge de la goma o incluso antes. En su libro, Alfredo Tabo menciona este tema (p. 155), a partir de las informaciones que sacó de su lectura de Armentia. Pero si constata la proximidad fonética entre los términos cavineños-Cavinás y cavina (o cabina), y si concluye que los cavina y los cavineños son posiblemente parientes, su posición sobre el asunto sigue siendo fiel a la visión colectiva cavineña: no llega nunca a afirmar el origen cavina (es decir araona) de muchos de los cavineños actuales.

Si las fuentes permiten saber que unos indígenas araona (cavina), chirigua y pacaguara (en sentido amplio) integraron Misión Cavinás, permanecieron (por lo menos algún momento) en ésta y contribuyeron así a la creación misional de la sociedad cavineña, en cambio no nos dejan saber con toda seguridad si miembros de estos tres grupos estuvieron ahí desde la fundación de la reducción. La impresión que nos da la lectura atenta de la literatura antigua es que inicialmente, la misión se fundó exclusivamente con indígenas araona, y que unos pacaguara y chirigua se unieron a ellos (muy) poco tiempo después. No hemos podido encontrar referencias acerca de la llegada de unos chirigua en Misión Cavinás. Pero el hecho de que la antigua reducción jesuita San Buenaventura de Chiriguas fue abandonada en 1711, y de que algunos chirigua estaban en Reyes al final del siglo XVIII, podría ser un indicio de que el fundador de Cavinás exploró la región durante la última década del siglo XVIII con algunos chirigua ya cristianizados de Reyes para encontrar y reducir a sus parientes aún libres en Cavinás —actuó aparentemente de esta manera con los cavina (ver la nota n° 63). En todo caso, sabemos que unos chirigua estaban ya en Cavinás en los años 1820-30. En cuanto a los pacaguara, los documentos son más explícitos: unos pacaguara fueron llevados en varias ocasiones a Misión Cavinás al final del siglo XVIII y durante el siglo XIX, sobre todo después de la pérdida de Santiago de Pacaguaras.⁸³

Misión Cavinás era parte de la decena de misiones franciscanas del piedemonte de Apolobamba. Las primeras fueron fundadas en el último cuarto del siglo XVII; estas reducciones localizadas en el actual departamento boliviano de La Paz tenían a La Concepción de Apolobamba como capital general y pertenecían a la Provincia de San Anto-

nio de los Charcas. En los años 1780, llegaron a formar el partido de Apolobamba (también llamada de Caupolicán), el cual era integrado a la Intendencia de La Paz. En 1796, es decir, muy poco tiempo después de su creación, Misión Cavinás fue entregada junto a Santiago de Pacaguaras a los misioneros franciscanos del Colegio de Moquegua (costa del Pacífico) por una Real Cédula.⁸⁴ Después de una oposición entre los religiosos del Colegio de Moquegua y los de la Provincia de Charcas por una parte, y entre los Obispos de Arequipa y de La Paz por otra, ambas misiones fueron devueltas algunos años más tarde a los franciscanos de Charcas, por nueva Real Cédula, gracias a las protestas repetidas del Obispo paceño. Los misioneros de Moquegua renunciaron en ese entonces definitivamente a sus pretensiones sobre éstas. Al inicio del siglo XVIII, el rey de España Felipe V de Borbón impuso tributo anual a los indígenas de las misiones de Apolobamba. Sin embargo, éstos empezaron a pagarlo efectivamente en los años 1780: en coca y café por las de la parte meridional y en cacao en pasta por las de la zona septentrional. Pero por estar Misión Cavinás muy alejada de La Paz y aún no tan estable, sus habitantes pudieron sustraerse al cobro.⁸⁵ Al inicio del siglo XIX, el Rey de España hizo transferir la gestión de las misiones de Apolobamba a unos curas seculares que se encontraban bajo la jurisdicción del Obispado paceño. Todas estas reducciones fueron entonces erigidas en curatos con excepción de Cavinás, Santiago de Pacaguaras y Mapiri, aparentemente a causa de las dificultades en atenderlas y la falta de preparación de los misioneros seculares. Entre 1837 y el inicio del siglo XX, Cavinás y varias ex-misiones de Apolobamba eran doctrinas del Colegio de Propaganda Fide de La Paz. La provincia de Apolobamba (o Caupolicán) estaba dividida en dos Partidos: el *Partido Grande* (pueblos de Suches, Pelechuco, Pata, Moxos, Apolobamba, Santa Cruz del Valle Ameno, Aten) y el *Partido Chico* (San José de Uchupiamonas, Tumupasa, Ixiamas, Cavinás). Después de la independencia, dicha provincia fue integrada al departamento de La Paz. Pero con la creación del departamento del Beni en 1842, fue integrada a éste durante catorce años (hasta 1856), antes de volver al seno del departamento de La Paz. En 1939, la parte dicha Baja de Caupolicán fue transformada en la actual provincia Abel Iturralde y en 1963, la Parte Alta se volvió la provincia Franz Tamayo. Pero los cavineños no fueron afectados por estos últimos cambios de organización administrativo-política, porque con el traslado de Misión Cavinás a la orilla oriental del río Beni a fines del siglo XIX, llegaron a depender administrativamente del departamento del mismo nombre. A partir de 1917, fecha de la fundación del Vicariato Apostólico del Beni, los cavineños estuvieron vinculados a esta circunscripción eclesiástica. Pero desde 1942, año de la creación del Vicariato Apostólico de Pando, cuya gestión fue confiada en ese entonces a los misioneros estadounidenses de Maryknoll, dependen de esta circunscripción eclesiástica por razones de comodidad geográfica.

Desde su fundación hasta la creación de Riberalta al inicio del auge de la goma, es decir, durante más de un siglo, Misión Cavinás fue el único establecimiento permanente en el noroeste de Bolivia. Era así como lo señala Cardús:

“[...] como la centinela y la última avanzada [...] hacia las fronteras del norte, y como una escala, ó como un punto de apoyo y de partida para poder explorar aquellas regiones tan fértiles como desconocidas, y que confinan con el Perú y con el Brasil” (1886: 173).

Debido a esta posición altamente estratégica de Cavinás, “[sus] habitantes actuaron como guías, exploradores y remeros de las expediciones hacia el norte [...]”.⁸⁶ La gran mayoría de estas expediciones fueron realizadas a lo largo del siglo XIX por unos franciscanos con la voluntad de fundar nuevas reducciones entre los araona, pacaguara, toromona, etc. Estos intentos tuvieron un éxito muy relativo a causa de la falta de recursos materiales y de misioneros, la cual prohibía la estabilidad de estas misiones efímeras.⁸⁷ Lo cierto, es que, al igual que muchas otras sociedades de creación misional de la alta Amazonía,⁸⁸ los cavineños jugaron durante todo este periodo un papel esencial de intermediación entre los misioneros y los indígenas aún libres. Varias fuentes indican que los cavineños participaban en los viajes para contactar a sus vecinos insumisos de mala gana e incluso que trataron en varias ocasiones de disuadirlos de aceptar el régimen misional. A la lectura de estos documentos, nos da la impresión que los cavineños tenían un comercio secreto (o por lo menos discreto) con varios de sus vecinos no-cristianizados, que los visitaban por cuenta propia, y que intercambiaban con ellos unos objetos occidentales manufacturados (que conseguían en Cavinás o durante sus viajes en las reducciones más meridionales) por productos silvestres (posiblemente unas almendras y cortezas de árboles, ver el texto p. 155).⁸⁹ Por cierto, unos araona, toromona y pacaguara visitaban a veces Cavinás para pedir hachas, machetes y/o cuchillos a los misioneros. Pero los cavineños parecen haber visto siempre estas visitas interesadas con disgusto y con ojo desconfiado.⁹⁰ Esto se podría explicar por el hecho de que al proveerse en objetos manufacturados en Misión Cavinás, estos grupos amenazaban al comercio de los cavineños y a la posición de “superioridad” que les confería su acceso privilegiado a estos bienes altamente apreciados y valorizados. Si es válida, la frágil hipótesis de un comercio secreto con los indígenas vecinos externos a Cavinás tendría el mérito de ofrecer un cuadro interpretativo global a tres hechos históricos tan interesantes como sugestivos: en los años 1840, Cavinás se quedó sin misionero durante un tiempo y por lo tanto, unos pacaguara de la misión huyeron a la selva, pero a la vuelta del religioso, los cavineños tuvieron que ir a buscarlos y traerlos, cosa que hicieron pero incitándolos a quedarse a vivir afuera de la misión;⁹¹ en 1864, los cavineños quisieron matar a los padres Ciuret y Mancini y apropiarse de los efectos que los religiosos guardaban para distribuir a los toromona vecinos que deseaban reducir;⁹² por último, en 1867, unos cavineños acompañaron a los padres Mancini y Codinach en una expedición a los pueblos de los araona pero una vez entre ellos, criticaron discretamente (en su propia lengua) pero fuertemente a los franciscanos y trataron de convencer a los araona de oponerse a la fundación de misiones en sus aldeas.⁹³

Dibujado este cuadro, podemos ahora volver al valioso aporte de Alfredo Tabo a la historia cavineña. A partir de la tradición oral indígena y de datos extraídos de documentos antiguos que leyó, el autor relata en el primer capítulo de la segunda parte de su libro el evento crucial que representó para los cavineños la llegada de los frailes franciscanos. A la lectura de estas páginas, podemos constatar una vez más que los cavineños se describen a sí mismos como un pueblo que ya existía como tal antes de la creación de Misión Cavinás. Basándose sobre las mismas fuentes, don Alfredo trata de las relaciones difíciles que los cavineños tuvieron inicialmente con los misioneros. Reinterpretando a la luz de la tradición oral los datos que Armentia publicó, evoca luego la

visita de este famoso misionero en Cavinás. Relata también (esta vez exclusivamente a partir de la tradición oral indígena) la planificación y las modalidades precisas del traslado de Misión Cavinás del río Madidi al arroyo *Sawa Sepere* (cerca del río Beni), al final del siglo XIX. Según la memoria cavineña, este desplazamiento ocurrió después de un ataque particularmente sangriento de los ese ejja y fue motivado por el miedo de la probable desaparición física de todos los cavineños. Las fuentes históricas citadas en las notas de los editores confirman estos hechos y precisan que intervino otro factor para emprender este traslado: los efectos de una epidemia mortal. Alfredo Tabo relata también un conflicto abortado con los *buni ata* (probables antepasados de los chacobo actuales), los vecinos de los cavineños después de su traslado, los cuales estaban aparentemente muy sorprendidos por la nueva ocupación territorial de los cavineños. Por último, narra el retorno de los franciscanos después de más de diez años de ausencia y la reorganización de Misión Cavinás.

En el capítulo siguiente, el autor expone los numerosos cambios en la vida cavineña provocados (directamente o no) por la llegada de los franciscanos. Empieza por los cambios religiosos y socioculturales: el descubrimiento del Dios cristiano, de la educación religiosa y musical, del matrimonio religioso y la adopción de un nuevo sistema de organización política copiado del cabildo, de nuevas fiestas y danzas, etc. Insiste sobre el hecho de que estos cambios no fueron todos traídos directamente por los religiosos: algunos se deben a la influencia creciente de los tacana, que vivían en las reducciones franciscanas “vecinas”, y con los cuales las relaciones sociales y de intercambio fueron desarrollándose poco a poco. Don Alfredo se concentra sobre todo ahí en los profundos cambios socioeconómicos: el inicio de la explotación del caucho y de la goma bajo la dirección de los religiosos, la fabricación de objetos manufacturados con estos productos, su venta en el mercado regional, la introducción del cultivo de la caña de azúcar, la producción de alcohol con ésta, y el inicio de la ganadería vacuna (el pasaje del texto relativo a las circunstancias de esta innovación no carece de sabor). Su descripción del ritmo y de las técnicas del difícil trabajo de explotación de la goma es particularmente precisa y valiosa. La última parte de este capítulo está dedicada a la conmovedora exposición de los “problemas” que los cavineños tuvieron con los franciscanos o durante su presencia. Incluye un relato acerca de las sucesivas epidemias que diezmaron a la población indígena y otro acerca de un incendio que destruyó gran parte de Cavinás, unos eventos cuyo recuerdo se mantiene vivo en y por la tradición oral. Ahí, el autor da también cuenta de la severidad de los franciscanos que infligían o más bien hacían infligir castigos físicos a los cavineños cuyo comportamiento no apreciaban. Revela sobre todo que los indígenas contestatarios de la autoridad abusiva de los religiosos eran expulsados de la misión, o peor aún, alquilados o vendidos a los dueños de varias casas comerciales de la región para servir de mano de obra casi esclavizada. Los descendientes de estos desterrados formaron así unos nuevos asentamientos y luego comunidades en el departamento de Pando, más al norte. Don Alfredo menciona también que un franciscano entregó a varios de sus opositores cavineños a la recluta en busca de hombres para combatir en la guerra del Chaco: debieron su salvación a la intervención del Obispo del Beni y pudieron volver a Cavinás antes de ser de nuevo expulsados poco tiempo después.

En el capítulo 7, el autor describe la vida cavineña bajo la influencia de los misioneros de *Maryknoll*. Su llegada suscitó gran esperanza en el pueblo pero la decepción no se hizo esperar mucho tiempo: las expulsiones de los contestatarios siguieron. Sin embargo, el autor indica que las condiciones de explotación de la goma mejoraron, que se crearon diferentes talleres de trabajo técnico, y que se construyó una nueva iglesia. Resumidamente, el progreso (palabra clave para Alfredo Tabo y todos los cavineños contemporáneos) empezó a llegar en Misión Cavinás.

Último capítulo de la segunda parte, *Los misioneros evangelistas entre nosotros* está dedicado a la exposición del trabajo evangelizador y de aprendizaje técnico de los misioneros del ILV que llegaron donde los cavineños en los años 1970 y se quedaron un poco más de una década. Don Alfredo, quien fue uno de sus más cercanos colaboradores para traducir la Biblia en lengua cavineña y uno de los primeros de su pueblo en convertirse a esta rama del protestantismo, narra por ejemplo cómo los *lingüistas* enseñaron a los cavineños a reagruparse y a crear comunidades indígenas. Evoca también los diversos conflictos suscitados por su presencia, y las circunstancias que provocaron el abandono de la institución sacerdotal indígena y de sus prácticas ceremoniales: asociados a unos brujos por los misioneros y sus seguidores, los *yanakona* rechazaron estas acusaciones pero se resolvieron poco a poco en dejar definitivamente su función.

La tercera y última parte es la más corta del libro. Trata del periodo más reciente del pasado cavineño. *Abandonados a nuestra suerte*, el primer capítulo hace el balance de la situación territorial y económica de los cavineños durante la presencia e inmediatamente después de la salida de los misioneros de Maryknoll: las miles de cabezas de ganado que habían podido reunir colectivamente con el fruto de su trabajo fueron vendidas, regaladas por los religiosos o carneadas por los militares, las tierras que habían logrado obtener de parte del Estado fueron devueltas por los primeros y entregadas al Ejército boliviano, las instalaciones y los talleres de la misión fueron desmantelados, etc. Es esta situación de tristeza y de desolación la que provocó la movilización política de los cavineños (presentada en el último capítulo). Alfredo Tabo nos relata como los cavineños empezaron por crear unas organizaciones locales antes de participar activamente en la fundación de una federación política multiétnica regional (la CIRABO) para lograr el reconocimiento legal de sus tierras. Si bien el autor expone los detalles de esta lucha moderna, en cambio no llega a presentar el desenlace feliz de esta gran movilización colectiva. Trata en efecto de la historia cavineña exclusivamente hasta mediados de los años 1990, momento en que terminó de escribir este libro. Por lo tanto, no indica que los cavineños lograron recientemente hacer reconocer por fin sus derechos territoriales por el Estado boliviano. No obstante, podemos señalar que el infatigable Alfredo Tabo prepara desde hace unos años un nuevo libro enteramente dedicado a este tema.

Una etnohistoria sugestiva

Como ya se señaló, además de proporcionar muchos datos originales y precisos sobre la historia de los cavineños y de ser la primera obra en ofrecer una visión detallada de la trayectoria diacrónica de esta sociedad indígena, este libro nos revela cómo sus miem-

bros se representan generalmente su pasado común y los profundos cambios socioculturales que experimentaron desde su evangelización. No nos referimos aquí únicamente al aspecto reflexivo del texto de don Alfredo quien, al darnos a conocer en varias ocasiones como él y la gran mayoría de las demás personas de su pueblo perciben ahora las prácticas sociales y culturales de sus antepasados, nos dibuja veladamente el retrato de los cavineños contemporáneos: "Así pensaban los antepasados: un poquito mal", "los cavineños eran un poco agresivos también, un poco crueles, ¿no?" (p. 94), "Cuando llegaron los frailes empezó la *vergüenza* de estar desnudo, antes no se criticaba la forma de arreglarse. Nunca." (p. 126), "algunos [*ekwari*] tenían hasta cuatro, dice. ¡Imagínese cuatro mujeres!" (p. 136), "en sus borracheras los cavineños tenían la *desagradable* costumbre de prestarse sus mujeres. Parece que, para ellos, el uso de la mujer era *sin sentido*. No había honor a la mujer, parece" (p. 138), etc. En efecto, nos referimos sobre todo al hecho de que este trabajo presenta explícitamente (en su estructura y en su contenido) la manera de los cavineños de pensar y de conceptualizar colectivamente su pasado. Como se puede constatar, dividen su historia en una serie evolutiva casi lineal de tres periodos llamados: *los primeros tiempos*; *los tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud*; y *los nuevos tiempos*. Esta conceptualización tripartita de la historia está articulada a la oposición muy marcada entre los estados de "salvajismo" y de "civilización". *Los primeros tiempos* son concebidos por los cavineños como una era durante la cual eran "salvajes", bastante violentos, constantemente involucrados en unas guerras interétnicas, ignorantes del Dios cristiano y de las "costumbres civilizadas". *Los tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud* son vistos como un periodo de largo, doloroso, pero necesario aprendizaje de la "civilización". Este tiempo pasado empezó con la llegada de los misioneros quienes son percibidos como los principales agentes de este cambio benéfico y salvador. Se caracteriza por el descubrimiento indígena de la "civilización" y la familiarización progresiva con los usos y costumbres estrechamente asociados a ésta: adopción de nuevas prácticas religiosas (descubrimiento del "Dios verdadero" y de las maneras de hacerse escuchar por él; rechazo del culto a las antiguas divinidades); adopción de nuevas prácticas sociales (instauración de relaciones pacíficas con los grupos indígenas vecinos por las visitas mutuas, los intercambios repetidos de bienes y las uniones interétnicas; abandono de la brujería endógena; matrimonio religioso; descubrimiento de la escolarización, percibida como un medio de evitar la explotación económica o los abusos de los blancos y de la población criolla); adopción de nuevas prácticas indumentarias (uso de "ropa verdadera"), alimentarias (consumo de sal, de arroz) y productivas (explotación de la goma; introducción de la ganadería, de la cría de animales domésticos, del cultivo del arroz). El aprendizaje realizado durante este tiempo es muy valorado por los cavineños porque según ellos, les permitió ser lo que son hoy en día: unos seres civilizados que deben ser tratados como tales. Sin embargo, la memoria oral indígena guarda simultáneamente de este tiempo el recuerdo de un periodo de sufrimiento. En efecto, lograr civilizarse implicó para los cavineños exponerse y someterse a la autoridad abusiva de los misioneros (franciscanos o de Maryknoll), así como a la explotación económica por estos mismos religiosos y por los dueños de las barracas durante el auge de la goma. Por último, *los nuevos tiempos*, recientemente inaugurados, son definidos por el conocimiento indígena íntimo de la "civilización" en to-

das sus manifestaciones concretas, la libertad de todos, y la lucha (ahora exitosa) para poder vivir en comunidad en un territorio propio legalmente reconocido como tal por el Estado. Los *nuevos tiempos* son así los tiempos de la libertad y de la emancipación política gracias a la creación de las federaciones indígenas pluriétnicas. Aunque el autor no menciona este punto, podemos suponer que los *nuevos tiempos* son también los tiempos de la emancipación religiosa: ahora los cavineños poseen sus propios pastores y no necesitan a ningún misionero para mediatizar sus relaciones con Dios.

A pesar de ligeras variaciones locales, esta representación tripartita del pasado colectivo, que resume *in fine* toda la trayectoria histórica indígena a la larga experiencia del proceso del paso del estado de “salvajismo” al estado de “civilización”, es bastante común entre las sociedades de la alta Amazonía. Se la encuentra por ejemplo entre los *nativos* (Piro) del Urubamba peruano, los canelo-quechua de Ecuador, los paumari del medio río Purus o los tacana del piedemonte paceño de Bolivia.⁹⁴ Cabe señalar que esta visión de la historia de las sociedades indígenas amazónicas es también generalmente compartida por la población mestiza regional y nacional. Por otra parte, podemos indicar que “[este] mito histórico o más bien [este] esquema meta-mítico que divide la historia –un poco a la manera andina– en una sucesión de tiempos o eras”⁹⁵ tiene sin duda sus raíces en el famoso mito de las tres edades sucesivas de la filosofía y teología de la historia del cisterciense Joaquín de Fiore, el cual fue ampliamente difundido en las Américas por los franciscanos. Así como lo anota Taylor,⁹⁶ esta concepción indígena del pasado colectivo revela a primera vista la expresión de una visión histórica lineal y causal que refleja aparentemente la evolución histórica real de estas sociedades sobre una profundidad temporal de varios siglos. En el caso cavineño, no hay duda de que *los primeros tiempos* corresponden globalmente a la vida de los antepasados de los cavineños, de que *los tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud* remiten al periodo de su reunión en Misión Cavinás y al proceso de creación, cristalización y cristianización de la sociedad cavineña y por último, de que *los nuevos tiempos* son la vitrina del pasado indígena reciente. Sin embargo, la especialista de los jívaro precisa que si esta conceptualización de la historia refleja el pasado real de estas sociedades, lo hace de manera esquematizada dado que la característica fundamental de este esquema meta-mítico es que cada uno de los tres periodos que lo componen está definido por un sistema de relaciones sociales distintas. Esta observación es particularmente convincente en el caso cavineño: en las representaciones indígenas, los *primeros tiempos* remiten a una era de relaciones sociales intra- e interétnicas conflictivas (brujería, guerras) y de relaciones estrechas con las divinidades *educhi*; los *tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud* se caracterizan por la instauración de lazos permanentes con los diversos agentes de la sociedad colonial (y luego nacional) y de relaciones pacíficas con los grupos indígenas vecinos, así como por el abandono colectivo de los rituales sacerdotales en beneficio del establecimiento de relaciones inéditas con el Dios cristiano; y por su parte, *los nuevos tiempos* son marcados por la lucha para desarrollar unas relaciones más justas y menos asimétricas con los demás miembros de la sociedad regional y nacional. En cambio, el caso cavineño no nos parece conformarse totalmente a las conclusiones de Taylor cuando escribe:



Una familia cavineña, Cavinas (1927) - Fuente: Santiago Mendizabal (1932: 212)

La casa misional de Cavinas (1927) - Fuente: Santiago Mendizabal (1932: 132)



“Pero si analizamos la temática de los discursos indígenas sobre esta sucesión de periodos, resulta inmediatamente que estos enunciados están lejos de ser verdaderamente históricos, en el sentido en el cual lo entenderíamos; en realidad, describen y ponen en escena unos estados distintos de sociabilidad, unas formas estáticas de alteridad social imaginada, exactamente como lo hacen los mitos, mucho más que elaboran un discurso narrativo sobre la secuencia de los estados anteriores de una sociedad. [...] Por otra parte, podemos observar que este esquema evolutivo en tres etapas no concede ningún espacio a una explicación de las causas y de los mecanismos del pasaje de un Tiempo al otro, y no encontramos en realidad la idea de una continuidad entre los estados pasados, presentes y futuros de una sociedad ” (1996: 406-7).

En efecto, en el caso cavineño, estas tres etapas están claramente secuenciadas según un orden lineal, fijo e inmutable, y las circunstancias del pasaje de un periodo a otro son explícitamente mencionadas no solamente por el autor de este libro sino por muchos cavineños en sus discursos: la reducción de los (antepasados de los) cavineños en Misión Cavinás significó la inauguración inmediata de *los tiempos de los misioneros, de la goma y de la esclavitud* y el inicio del proceso de civilización indígena, mientras que la salida de los misioneros del SIL y el nacimiento (un poco posterior) del movimiento indígena nacional de reivindicaciones político-territoriales provocaron el fin progresivo de estos tiempos y la llegada de *los nuevos*. Además, se puede observar en este libro que en los *nuevos tiempos*, los eventos son ahora fechados con precisión. Es cierto que por un deseo de fidelidad histórica a los hechos, el letrado Alfredo Tabo toma una precaución muy particular al indicar de la manera más precisa posible la sucesión cronológica de los acontecimientos de los cuales trata, sin embargo eso es ahora una preocupación compartida por la gran mayoría de los cavineños cuando hablan de su historia personal o colectiva. Ahora muchos de ellos conocen las fechas de las fiestas civiles nacionales y de su propio nacimiento, y festejan a ambos. Si los jóvenes no conceden mucho crédito a los mitos y a otros relatos orales, es precisamente porque no se los puede fechar: para ellos, no son historias de los antepasados, son literalmente unos cuentos, unas historias medio imaginadas por los antiguos sobre la vida de los antepasados.

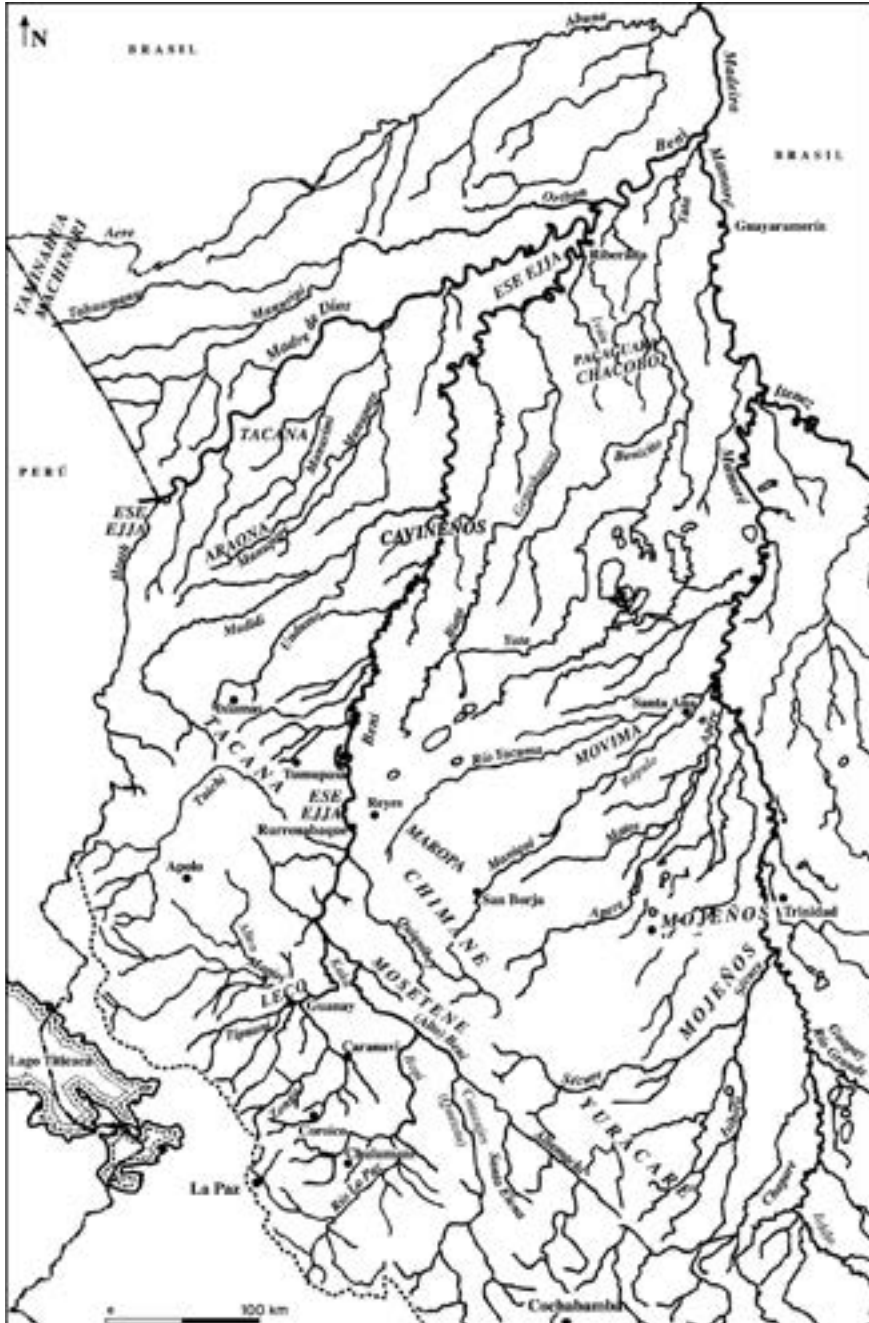
En otras palabras, los cavineños parecen haber abandonado (o estar actualmente abandonando) un régimen de historicidad propio de las sociedades frías en beneficio de una concepción del tiempo lineal, literalmente histórica (a la manera occidental), basada sobre la sucesión cronológicamente ordenada de los acontecimientos fechados. Evidentemente, la escolarización creciente y el militantismo político de las dos últimas décadas tuvieron una influencia preponderante en este proceso. Pero lo que nos sugiere esta etnohistoria, es que, al haber puesto en evidencia los límites del mito para incorporar y simultáneamente fundamentar una cantidad de eventos cada vez mayor, y al haber podido ofrecer a los cavineños un cuadro general y flexible de inteligibilidad de nuevas informaciones, de nuevos acontecimientos y de profundos cambios socioculturales, este esquema tripartito de la historia parece haber abierto la puerta a la adopción de un régimen de historicidad verdaderamente histórico. Una puerta que queda aún entreabierta pero que se cerrará sin duda pronto, dejando así atrás de ella la época en la cual los mitos y otros relatos orales tenían para los cavineños algún crédito al dar cuenta de la historia indígena y del cambio.

Antes de dejar por fin al lector penetrar en el mundo cavineño y descubrir las voces de Alfredo Tabo y de los demás narradores de su pueblo, nos queda indicarle cuál fue nuestro trabajo editorial en la elaboración de este libro. El autor tenía ya su trabajo organizado y dividido en las tres partes que contiene esta obra. Había elegido los nombres de la casi totalidad de los capítulos y los había ordenado. Algunas partes de su manuscrito habían sido transcritas en máquina de escribir por Pablo Venecia y otras en computadora por Germán Rivero Talamás, defensor del pueblo de Riberalta. Sin embargo, nos fue indispensable retranscribir integralmente el texto en presencia de don Alfredo. Hemos sugerido al autor que podría incorporar unos títulos que introducen los sucesivos episodios de los mitos más largos para facilitar su lectura, y hemos invitado don Alfredo a aclarar los pasajes que nos parecían muy confusos –el lector recordará que tradujo él mismo del cavineño al castellano la mayor parte de los datos presentados aquí. Una primera versión de esta obra fue preparada en muy poco tiempo y en unas condiciones bastante rocambolescas para el Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas del Ministerio de Educación boliviano en 2005. Sin embargo, todo parecía indicar que nunca iba a ser publicada. Por lo tanto, se planificó una nueva versión. Trabajamos de nuevo con el autor que deseaba precisar y completar el contenido de su texto. Por una parte, tenía en su posesión varias páginas de informaciones adicionales que inicialmente no había adjuntado a su manuscrito. Por otra, para complementar su propio material, nos pidió incorporar a su libro las versiones de unos siete mitos que uno de los editores había recogido en 2004 de su hermano Pastor Tabo Amapo. Por último, a pedido de don Alfredo, varias ilustraciones y fotografías antiguas que le habíamos mostrado en 2004 fueron agregadas a su texto para ilustrarlo. También se decidió presentar unos anexos elaborados por los editores y acompañar el trabajo del autor con un extenso aparato de notas nuestras. Al comentar el contenido del texto, estas notas pretenden facilitar la lectura de las personas poco o nada iniciadas en la cultura y el universo cavineños. No están realmente dirigidas hacia los lectores cavineños. Por lo tanto, para que no intimiden o desalienten a éstos, se encuentran al final del libro y no al pie de cada página.



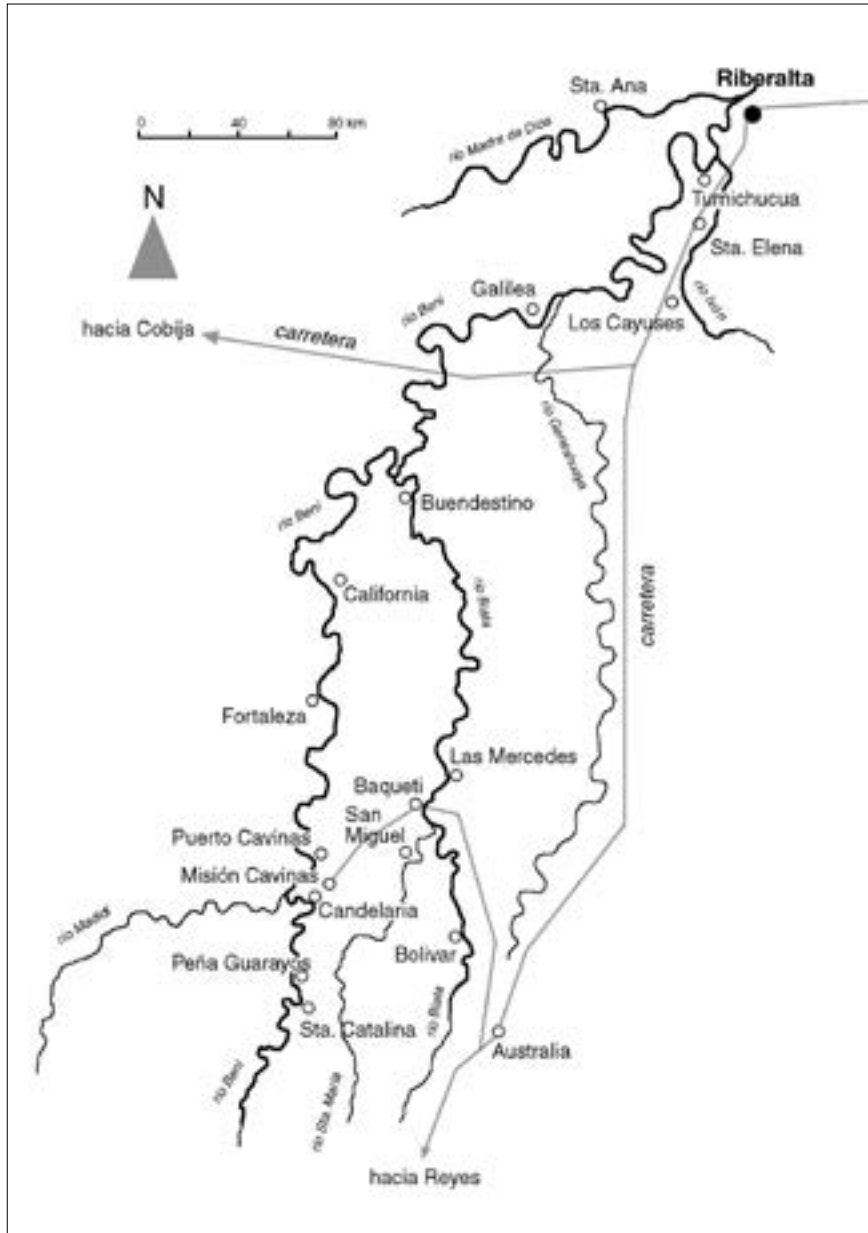
Mapa 1 - Bolivia

Realizado a partir de un mapa de Isabelle Daillant (2003: 18)



Mapa 2

Localización de los pueblos indígenas actuales del noroeste de la Amazonía boliviana
Realizado a partir de un mapa de Isabelle Daillant (2003: 21).



Mapa 4

Las comunidades cavineñas

Realizado a partir de un mapa de Antoine Guillaume (2004: XXVII)

CONVENCIONES, LENGUA Y TRANSCRIPCIÓN FONÉTICA

Algunas convenciones

- En cuanto a los etnónimos, en el texto y en el índice, hemos respetado el uso del autor, quien los emplea en plural cuando los traduce del cavineño al castellano; pero en las notas a pie de página y en el prólogo, están escritos según un uso que tiende a generalizarse en la literatura antropológica contemporánea: con minúscula inicial y sin estar acordados en género ni en número, con excepción de cavineños, de reyesanos, de chiquitanos y de mojeños, términos castellanizados de origen colonial.
- Al igual que los nombres de las instituciones y organizaciones, los términos en lengua indígena, cavineña o no (tacana, quechua, aymará, etc.), están siempre en cursiva en el texto y en las notas. Los nombres científicos de los animales y de los árboles citados en el texto que pudimos identificar están en cuadros al final del libro (pp. 282-286).
- Para facilitar la lectura del texto, los términos o las expresiones que pertenecen al castellano regional y nacional están entre comillas exclusivamente en las aclaraciones en las notas a pie de página y son explicitados únicamente en su primera aparición. El asterisco (*) colocado después de una palabra o de una expresión indica que éstas se encontraban en castellano en el texto original del autor, escrito en lengua cavineña; es de notar que se señala este hecho únicamente a la primera aparición del dicho término o de la dicha expresión, y que después, se sobreentiende.
- Las referencias citadas se encuentran en la bibliografía general al final del libro. Las fechas de publicación son indicadas entre paréntesis y las fechas entre corchetes señalan la primera edición del documento. Por otra parte, las abreviaciones [com. pers], [m.s], [en prep.], [s.f] y [s.e] indican respectivamente que la información mencionada proviene de una comunicación personal (oral o escrita) de su autor a los editores, que el documento es inédito (manuscrito y aún no publicado), que la fuente bibliográfica citada está actualmente todavía en preparación, que aparece sin fecha y que no fue publicada por una editorial sino por una imprenta.
- Las traducciones en el prólogo o en las notas a pie de página del inglés y del francés al castellano han sido realizadas por los editores.

La lengua cavineña

- Al igual que las lenguas tacana, araona, ese ejja y reyesana (o maropa), el cavineño pertenece a la familia lingüística takana.⁹⁷ Ésta ha sido asociada por algunos autores con la gran familia sudamericana arawak (Créqui-Montfort y Rivet 1921^a, 1921^b, 1922; Rivet y *alii.* 1952: 1106), pero la mayoría de los lingüistas contemporáneos coinciden en reunir bajo un mismo tronco a las lenguas takana y pano del Oeste amazónico (Schuller 1933; Key 1968; Girard 1971; Suárez 1973; Pottier 1983: 194; Fabre 2007; Guillaume, com. pers.). Sin embargo, aunque parece muy probable, la filiación genética entre las familias pano y takana merecería ser (re)confirmada por un estudio más profundo basado en material lexical y gramatical más amplio (Girard 1971: 145; Dixon y Aikhenvald 1999: 365; Guillaume 2004: 8).⁹⁸
- El idioma cavineño no presenta ninguna variación dialectal: solamente pudieron ser identificadas algunas diferencias léxicas menores entre las comunidades más alejadas (Guillaume 2004: 8).
- La lengua cavineña es hablada a diario por la mayoría de los cavineños y sigue siendo transmitida a los niños, aunque cada día menos. Según un estudio sociolingüístico bastante reciente de PROEIB Andes (2000):

66,7 % de la población cavineña sería bilingüe cavineño-castellano

1,2 % sería monolingüe cavineño

30,8 % sería monolingüe castellano

1,3 % tendría otro idioma materno (por ejemplo portugués)

Su transcripción fonética

- El idioma cavineño fue escrito por primera vez por el famoso misionero Nicolás Armentia, autor de una pequeña gramática y de un diccionario póstumo (1906), con base en la ortografía castellana. Este diccionario fue elaborado por el franciscano a partir de un trabajo inédito del padre José María Ciuret (Armentia 1883: 74).
- Luego fue transcrito de la misma manera por Mary Key, del *Instituto Lingüístico de Verano* (ILV), quien también produjo un diccionario (1963).
- Más tarde, en sus numerosas publicaciones, las cuales incluyen un diccionario de más de 3000 entradas léxicas (seguido por una gramática) y varios artículos, las misioneras Elizabeth Camp y Millicent Liccardi, también del ILV, elaboraron un

alfabeto que superó algunas de las carencias del que estaba basado en la ortografía castellana.

- Por fin, la lengua cavineña fue estudiada por el lingüista Antoine Guillaume, a quien se debe varios artículos sobre la gramática (2000, 2006^a, 2006^b, [por publicarse]) y una tesis de doctorado en inglés (2004), recientemente publicada (2007). En el contexto de la Reforma Educativa boliviana, que implementa los principios de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), Guillaume (1996) propuso un nuevo alfabeto cavineño, basado en una asociación más estrecha entre los fonemas y los grafemas del cavineño.
- El alfabeto utilizado en este libro será el de Guillaume –porque fue oficialmente aceptado por los cavineños–, salvo por los apellidos y dos términos: “cavineños”, el étnonimo, porque esta sociedad del Oriente boliviano es conocida mediante este nombre desde hace mucho tiempo y cualquier cambio podría suponer una confusión inútil; y, por la misma razón, “Cavinas”, el nombre de la Misión, a partir de cual fue creado el étnonimo.
- El alfabeto cavineño tiene veinticuatro grafemas, veinte de los cuales corresponden a consonantes y cuatro a vocales.

Vocales

Fonema	Grafía	Pronunciación y precisiones
/i/	i	Suena como la [i] del castellano en <i>imán</i> (anterior alta)
/e/	e	Suena en general como la [e] del castellano en <i>enano</i> (anterior mediana) y a veces como la [ɛ] del francés en <i>tête</i> (anterior-central mediana)
/a/	a	Suena como la [a] del castellano en <i>amor</i> (central baja)
/u/	u	Suena en general como la [ʊ] del inglés en <i>book</i> (posterior alta-mediana) y a veces casi como la [o] del francés en <i>beau</i> (posterior mediana)

Cuadro 1: Las vocales cavineñas y su grafía
Fuente: Cuadro elaborado a partir de Guillaume (1996; 2004: 31-32)

Consonantes

Fonema	Grafía	Pronunciación y precisiones
/p/	p	Suena como la [p] del castellano en <i>papa</i> (bilabial oclusiva sorda)
/t/	t	Suena como la [t] del castellano en <i>tío</i> (alveolar oclusiva sorda)
/ty/	ty	Suena como la [c] del francés en <i>tiare</i> (alveo-palatal oclusiva sorda)
/k/	k	Suena como la [k] del castellano en <i>casa</i> (velar oclusiva sorda)
/kw/	kw	Suena como la [k ^w] del castellano en <i>cuatro</i> (bilabial-velar oclusiva)
/b/	b	Suena como la [b] del francés en <i>bateau</i> (bilabial oclusiva sonora)
/d/	d	Suena como la [d] del castellano en <i>dar</i> (alveolar oclusiva sonora)
/dy/	dy	Suena como la [ɟ] del castellano en <i>dialecto</i> (alveo-palatal oclusiva sonora)
/ts/	ts	Suena como la [ts] del inglés en <i>tsar</i> o del alemán en <i>zimmer</i> (alveolar africada sorda)
/č/	ch	Suena como la [tʃ] del polaco en <i>ciotka</i> (alveo-palatal africada sorda)
/s/	s	Suena como la [s] del castellano en <i>sobre</i> (alveolar fricativa sorda)
/š/	sh	Suena como la [ʃ] del polaco en (alveo-palatal fricativa sorda)
/h/	j	Suena como la [h] del inglés en <i>happy</i> (glottal fricativa sorda)
/m/	m	Suena como la [m] del castellano en <i>mirar</i> (bilabial nasal)
/n/	n	Suena como la [n] del castellano en <i>no</i> (alveolar nasal)

/ñ/	ñ	Suena como la [ɲ] del castellano en <i>niño</i> (alveo-palatal nasal)
/ y/ o /ry/	ll	Suena como [ʎ] del francés en <i>liane</i> (alveo-palatal líquido)
/r/	r	Sonido inusual común a varias lenguas takana [ɹ] (alveolar lateral <i>flap</i>)
/w/	w	Presenta una variación significativa: suena como la [w] del francés en <i>oiseau</i> antes de la a (labial-velar vocálica) pero antes de la e y de la i, es bilabial [ɸ] y puede ser ocasionalmente escuchado como casi labio-dental o casi labial-palatal. W nunca precede la u.
/y/	y	Suena como la [j] del inglés en <i>yak</i> (alveo-palatal vocálica)

Cuadro 2: Las consonantes cavineñas y su grafía

Fuente: Cuadro elaborado a partir de Guillaume (1996; 2004: 27-30).

LOS PRIMEROS TIEMPOS

PRIMERA PARTE

LA CREACION DEL MUNDO Y DE LA HUMANIDAD

1. La Creación por el *Educhi*⁹⁹

Al principio, en los primeros tiempos, nuestros antepasados no conocían al Dios verdadero.¹⁰⁰ Ellos no lo conocían. No habían escuchado hablar de él. No lo conocían. No sabían nada de él. No sabían nada de su historia: cómo ha vivido, los milagros que ha hecho, cómo ha curado a la gente, cómo enseñó a la gente a vivir bien... No sabían nada de todo eso.

Para ellos, solamente existía el *Educhi*.¹⁰¹ Él nomás existía para ellos. Él nomás. Ellos pensaban así. Así pensaban. No pensaban de otra manera. No sabían nada de Dios. Por eso, con este pensamiento, los antiguos decían que toda la Creación era la obra del *Educhi*. Antes, existían muchas historias que contaban que todo lo que existe había sido creado por el *Educhi*. “Poderoso el *Educhi*” decían los antepasados.

Ahora, como conocemos bien a *tata Yusu*,¹⁰² el Dios verdadero, los cavineños no contamos tanto estas historias porque ya casi no las conocemos. Solamente algunos ancianos las conocen, pero no tan bien como antes. Yo sé apenas uno de estos cuentos, porque mi padre me lo contó un poco cuando yo era joven.

Dice que el *Educhi* caminaba mucho. Andante¹⁰³ era el *Educhi*. Le gustaba mucho caminar. Caminando fue como creó al hombre de ambos sexos: el hombre y la mujer. Andando por los caminos, por los ríos, por los arroyos e incluso por las montañas altas,¹⁰⁴ la multitud lo siguió. Toda esta multitud tenía que seguir y obedecer al *Educhi* creador.

En ese tiempo, toda la multitud hablaba una única lengua. Toda la gente hablaba una única lengua. En esos tiempos, no existían muchas lenguas. Había una nomás. No existían tantos idiomas como ahora.

Entre toda esa gente, había un grupo de hombres que gustaba mucho mascar coca, la hoja de coca. Algunos son así, muy boleadores.¹⁰⁵ Cuando el *Educhi* los mandaba, ellos no obedecían. Ellos no querían obedecer al *Educhi* creador. No querían. Eran como rebeldes. A éstos, entonces, como castigo, el *Educhi* los convirtió en hormigas sepes. Cuando se volvieron sepes, empezaron a abrir un camino, y por ahí, por ese mismo camino, fue caminando el *Educhi*. Por ahí nomás. Por ahí caminó.

El *Educhi* caminó y caminó con la gente detrás de él. Mucho caminó el *Educhi*. Por donde anduvo el *Educhi*, se crearon los ríos y los caminos anchos. Los arroyos son los lugares donde los hombres flojos, que no le querían obedecer, se escondieron y por donde el *Educhi* entró, bravo,¹⁰⁶ a buscarlos para hacerlos obedecer.

El origen de los blancos y de los cavineños

Después de caminar una distancia larga, el *Educhi* se detuvo. En el lugar donde llegó, el *Educhi* dijo a toda la gente que lo seguía:¹⁰⁷

– Ahora divídanse, hijos.¹⁰⁸ Ustedes deben dividirse ahora.

Así es que aparecieron varios grupos. Los blancos formaron un grupo y los cavineños otro.¹⁰⁹ Algunos dicen que ahí había el grupo de los negros también, pero otros dicen que no porque ellos aparecieron más tarde.¹¹⁰ No se sabe muy bien. No se sabe.

Lo que sí se sabe bien es que hasta aquí el *Educhi* les habló a todos en una sola lengua, que todos podían entender. Pero después repartió a cada grupo su propia lengua, según como le pareció a cada grupo. Estos grupos se quedaron con una lengua, con su propia lengua ya. Por eso, ahora existen muchas lenguas. A partir de ese momento en el que el *Educhi* repartió las lenguas, empezó la confusión. Fue la confusión. Ya entre los grupos no se entendían, pero en el interior de cada grupo la gente seguía entendiéndose.¹¹¹

Además, el *Educhi* creador llenó la tierra de animales, de árboles y de plantas. El *Educhi* creó todo eso. El *Educhi* dijo que la tierra debía convertirse en tierra fértil y morena, para que produzca ciertas semillas y plantas, especialmente para el hombre, y así pasó en ese mismo momento, justo como él lo dijo.¹¹² Todo esto fue por la sabiduría de *Educhi*, el creador. Muy poderoso es el *Educhi*. Al principio, cuando no había tierras fértiles, todos los grupos se alimentaban de frutas silvestres nomás. No conocían la horticultura en los primeros tiempos. No hacían chacos.¹¹³ Nada. No tenían herramientas buenas. Con herramientas de piedra y de tacuara no se podía derribar bien los árboles grandes para hacer un buen chaco. Costaba mucho hacer un chaco.

Así, con esta ordenanza del *Educhi*, donde ellos vivían –a las orillas de los arroyos, de los ríos, de los curichis¹¹⁴ y de las islas–, la tierra ya se volvió fértil para la agricultura. Así lo decidió el *Educhi*. Gracias a él, los cavineños empezaron a hacer chacos buenos y a sembrar bien.

En el mismo lugar, el *Educhi* dividió el tiempo en años y cada año en tiempo seco,¹¹⁵ tiempo del sur¹¹⁶ y tiempo de lluvia.¹¹⁷ Así lo hizo, para que el hombre se diera cuenta de que se puede dividir el tiempo. El tiempo se divide de acuerdo a las frutas y a las flores, porque en un año un árbol no da frutas dos veces y tampoco florece más de una vez. Así, nuestros antepasados podían reconocer la división del tiempo en el año. Gracias al *Educhi* pudieron hacer eso.

Luego, el *Educhi* dividió el año en meses, semanas y días. Después, dividió el tiempo en día y en noche. El *Educhi* puso los saludos, diferenciando bien el tiempo: en la mañana se dice “buenos días”*, al mediodía “buenas tardes”* y en la noche “buenas noches”*. Así es. Así tiene que ser, ¿no?

El *Educhi* estableció el día domingo como día de descanso en la semana¹¹⁸ y decidió que la gente debía comer tres veces al día.¹¹⁹

–Así tiene que ser –dijo él.

Todo eso lo decidió porque a él le pareció bien. Así fue.

La mala elección, o por qué los cavineños somos... pobres

Después, el *Educhi* volvió a llamar la atención de toda la multitud, de todos los grupos:

– Hijos,¹²⁰ ahora voy a comer con todos ustedes. ¡Reúnanse todos al mediodía!

Ya el *Educhi* había mandado cocinar para comer al mediodía con todos, con toda la gente presente. Quería almorzar con la gente.

– Hijos, mientras las mujeres preparan la comida,¹²¹ vamos a conversar. Yo les he enseñado a ustedes cómo deben vivir, cómo van a vivir y trabajar en la tierra que les he dado. Ustedes deben trabajar para vivir bien. Harto¹²² deben trabajar ustedes. Vivan por donde hemos andado, recorran todos los caminos que yo los dejaré solos ya. Ahora ya me tengo que ir a otro mundo, a otra tierra, a mi tierra¹²³ –les dijo el *Educhi*.

Mientras él daba todas sus ordenanzas para que los blancos y los cavineños se quedaran en su tierra, en su propia tierra, en su propio territorio,¹²⁴ llegó la hora de comer. Las mujeres habían preparado diferentes clases de comidas.

Las comidas estaban servidas, puestas sobre una mesa y también puestas abajo, en el piso. Estaban servidas en diferentes platos: platos buenos y platos de barro. Los platos buenos estaban sobre la mesa y los platos de barro estaban en el piso. Para tomar, era igual: había jarras de barro y vasos lindos, bien finos. Las jarras estaban en el piso y los vasos estaban sobre la mesa. Para sentarse también era igual: había lindos asientos para caballeros y estereras nomás para los pobres.

El grupo cavineño escogió primero y, humildemente, eligió todo lo que es inferior: los cavineños quisieron sentarse en las estereras, comer en platos de barro y tomar en jarras de barro. Por eso, así es nuestra manera de vivir desde ese entonces. Los blancos, ellos, eligieron los buenos platos, los lindos vasos y los asientos de caballero. Por eso, desde ese entonces, siempre han vivido con estas cosas. Es la manera de vivir de ellos. Así pasó. Fue la decisión de cada grupo.

De esta manera, cada grupo tiene su propio camino, su propio territorio, su propia forma de vida, su propio trabajo, su situación de rico o de pobre, sus propios bailes, sus propias danzas... y todas sus costumbres.

En función de esta elección, el *Educhi* dio a los diferentes grupos una capacidad de mente distinta. Hay los humildes y hay los blancos. A quienes dio la mayor capacidad de mente fue a los blancos. Es la razón por la que en el mundo se distinguen diferentes tipos de personas, con diferente capacidad. Unos son inteligentes, otros son incapaces. Unos edifican grandes ciudades con grandes casas y edificios altos de material,¹²⁵ y

otros viven en el campo nomás, en sus casitas de madera con techo de hojas. Es así la Creación del *Educhi*: no estamos en un solo nivel. Hay pobres y hay ricos. Así es.

El origen de los *ata*¹²⁶ y de los apellidos cavineños

Antes de despedirse de los grupos, el *Educhi* habló a los cavineños y les dio trabajo, para ver la capacidad de cada uno, para probarlos. Primero, les hizo carpir¹²⁷ un camino. Desde la creación del hombre, siempre hubo hombres flojos y hombres valientes.¹²⁸ Así es. Mientras unos estaban trabajando, otros estaban sentados en la sombra debajo de un árbol.

– ¡Trabajen, hijos! –les dijo el *Educhi*.

Pero no quisieron trabajar. Un grupito no quiso trabajar. Estos hombres no quisieron trabajar para nada. Ellos eran un poco flojos.

– No quieren trabajar, ¿no? ¡Vayan ahora juntando lo que está carpido y boten esa paja que está amontonada allá! –les dijo el *Educhi*.

A estos trabajadores cavineños, el *Educhi* les dijo que eran *naja ata*,¹²⁹ “el grupo [del] árbol pacay”. Así decidió llamarlos el *Educhi* porque todos ellos, al igual que las frutas de pacay, estaban juntos, como pegados, para trabajar, para amontonar la basura. A éstos les puso el nombre de Tabo¹³⁰ y ese nombre quedó establecido como apellido*.

Así, conforme a la conducta de los primeros grupos cavineños, el *Educhi* les fue poniendo nombres. De esa manera, entre los cavineños tenemos diferentes nombres.

A unos cavineños, a quienes les gustaba mucho pescar y comer pescado igual que al lobo de río, les dijo que eran *kwetsara ata*, “el grupo [del] lobo de río”, y les puso el nombre de Nachipa.¹³¹

También hay el caso de unos cavineños a los que les gustaba comer sopa de maíz en abundancia. Por eso, el *Educhi* dijo a este grupo que ellos eran *suriwa ata*, “el grupo [del] plato de barro”. Su nombre es Camaconi.¹³² Así lo decidió el *Educhi*.

También hay *chimirijiti ata*. No sé por qué el *Educhi* los llamó así, pero ellos son los Mayo.¹³³

Todas estas fueron las grandes familias cavineñas. Eran los grupos cavineños. Y estos nombres dados por el *Educhi* han quedado como apellidos hasta ahora. Hasta ahora, estos grupitos han guardado estos nombres. Estos son los apellidos cavineños.¹³⁴

El origen de los jefes

Después de haber dado los nombres a todos los grupos cavineños, como estos no querían mucho obedecer y estaban muy desorganizados, el *Educhi* creador les dijo que necesitaban tener un jefe para obedecerle y así poder organizarse bien. De esta forma, el

Educhi nombró él mismo a uno de los cavineños y así nuestros antepasados tuvieron su primer *ekwari*.¹³⁵ Así aparecieron los *ekwari*. Antes, los cavineños eran muy respetuosos de sus *ekwari*. Ellos mandaban. Por eso, los cavineños han vivido tranquilos en sus pueblos, con todo bien en orden. Por eso fue.

Luego, se fue el *Educhi* y, al transcurrir los años, la tierra se llenó de habitantes de diferentes grupos. Por eso, hoy en día, existen tantos grupos. A ellos el *Educhi* también les dio la orden de cómo deben vivir en la tierra. Él decidió eso.

2. El origen de los *yanakona*, de los brujos y de los bárbaros¹³⁶

Yo conozco un cuento que habla del primer *yanakona*¹³⁷ y del primer brujo verdadero.¹³⁸ Es lindo este cuento. Se lo voy a contar.

Dice que una viuda tenía dos hijos. Uno, el mayor, se llamaba José y el otro, el menor, se llamaba Chima.¹³⁹ Dice que José era carpintero.¹⁴⁰ Ninguno de los dos hermanos tenía mujer. Pero José, más que su hermano menor, estaba desesperado por tener su mujer. Quería tener una mujer, ¿no?

Como era carpintero, José buscaba la forma de hacer una mujer, porque en ese tiempo, no había mujeres todavía.¹⁴¹ José trozó un tronco de cedro. Un cedro lo trozó bien lindo. Hizo un dibujo y de ahí lo sacó bien, muy lindo. Exactamente como una mujer, con su cuerpo, trozó el cedro Chima.

- Bueno, algún día voy a tener mi mujer –dijo José a su madre.
- ¿De dónde, hijo? ¡No hay mujer! ¿De dónde vas a traer una mujer si no hay? –contestó su madre.
- No, mamá, no se preocupe. Es que yo la voy a hacer, mamá. Yo voy a inventármela –dijo José.

José crea a su mujer: el origen de los *yanakona*

Así que José se puso a trabajar.¹⁴² Estaba haciendo una muñeca grande para que fuera su mujer. Por ahí estaba el otro hijo, Chima, observando lo que hacía su hermano mayor. Entonces, un día, José se puso a trabajar. Se había ido al chaco.¹⁴³ Hizo cosquillas a la muñeca de cedro pero no pasó nada: la muñeca no reaccionó. Nada, ¿no?

José amaneció al día siguiente y se fue otra vez a rozar.¹⁴⁴ Cosquilleó otra vez a la muñeca y, por fin, esta ya se movió un poco. La muñeca de cedro se movió como una mujer ya. Igualito que una mujer se movió. Linda mujer era, dice.

- Ya está –decía José en su mente.

Después José la cosquilleó otra vez y la muñeca, que ya era mujer, le habló claramente ya:

- ¿Y para qué me busca? Aquí estoy ya –dijo la mujer.

- Mira, es que yo quiero tener una mujer. Por eso yo te formé. Te estoy buscando,¹⁴⁵ quiero que seas mi mujer –dijo José.
- Aaaah bueno. Ya entiendo –dijo la mujer.
- Entonces vas a ser mi esposa, vamos a mi casa¹⁴⁶ –le dijo José.
- Vamos pue –dijo la mujer.

Y se fueron los dos.¹⁴⁷ Juntos se fueron. José la llevó a la casa ya. La dejó ahí un poco lejito¹⁴⁸ de la casa para avisar a su madre que ya él tenía mujer:

- ¡Mira, mamá! –dijo José.
- ¿Qué, hijo? –le dijo su madre.
- ¡Mira allá, mamá! Tengo una mujer ya. Anda a traérmela. Allá la he dejado. Allá –le dijo José.
- Aieeee, pobre hijito, pero ¿de dónde vas a tener mujer, hijito? ¡No hay mujeres! –dijo su madre.
- No, mami. Yo estoy mandando, mamita. Anda a ver –contestó José.
- Bueno, ya pue –dijo su madre.

La madre no creía a su hijo José, pero fue a ver. Y de verdad, la madre vio una mujer. De susto nomás se cayó, dice. Se cayó, después se levantó y dijo a la mujer:

- Vamos a la casa, hija.¹⁴⁹ Él es mi hijo y va a ser tu marido –le dijo la madre de José.
- Ya, pue –dijo la mujer.

Y se fueron. No sé cuántos días estuvieron ahí todos en la casa, viviendo bien. Bien vivieron estos días.¹⁵⁰ Pero no por mucho tiempo, porque pronto Chima también quiso mujer. Quería tener una mujer como su hermano José. Tenía celos, ¿no? Entonces, Chima buscaba¹⁵¹ a su cuñada, pero ella no quería. Le decía que no, que ella no quería.

- Cuñado, ¿cómo le va a hacer así a su hermano? –le decía su cuñada a Chima.

Pero igual, Chima seguía así. Él seguía. Él seguía con su idea. Entonces, ya se dejaron de hablar Chima y su cuñada. Pero Chima seguía deseando a su cuñada. La deseaba cada vez más y más y más. No se podía controlar Chima.

Chima mata a su hermano y se come a su cuñada: el origen de la brujería

Chima, desesperado, buscó una solución para tener a su cuñada, para que sea mujer de él y ya no de su hermano mayor, José. Y entonces, pensó mal. Pensó cosas malas.

- Ya sé. Yo lo voy a embrujar a mi hermano para que se muera¹⁵² –se dijo Chima.

Su pensamiento era así, ¿no?, caliente. Muy caliente ya. En su mente, adentro de él, hablaba caliente. Ya Chima tenía pensamiento de verdadero brujo,¹⁵³ ya. De brujo neto, pue.

Un día, José estaba trabajando. Mientras trabajaba José, Chima embrujó a su hermano y éste se enfermó. No dice cómo lo embrujo, pero por fin se murió el pobre José.¹⁵⁴ Pero antes de morir, como era *yanakona*, sabía todo lo que le había pasado. Entonces José avisó a su madre:

- Bueno, mami. Yo me voy a morir. Ahí está tu nuera. No la vas a sacar afuera.¹⁵⁵ Para que sepas, mi hermano mismo me ha embrujado, mami. Por mi mujer, para tenerla a mi mujer, me embrujó, y me voy a morir por eso. De celos me embrujó mi hermano. Le estoy avisando para que sepa usted, mamita. Porque estaba celoso me ha embrujado mi hermano, mamita –le dijo José a su madre.

Y la madre se enojó con Chima:

- ¿Y por qué le haces eso a tu hermano? ¿Acaso no es tu hermano? –le dijo.

Chima estaba ahí trabajando y su madre le dio.¹⁵⁶ Lo jaló por el brazo y lo botó afuera, dice. Ahí estaba sentado Chima, dice. Estaba sentado solito. Ya después, a su madre se le pasó su rabia y le dijo a Chima:

- Hijo, venite adentro.
- No, mamita, yo no voy a entrar más a la casa. De aquí nomás, voy a convertirme y me voy a ir –le dijo Chima a su madre.

Así que Chima se quedó sentado solito y se convirtió de por sí en un chuuvi grandote, dice.¹⁵⁷ De ahí, voló y se metió en el mapajo cerca de la casa. Estaba parado ahí. Su madre le hablaba para que baje, pero nada. Llamaba y nada. Pero estaba ahí Chima. Ahí estaba. Porque él quiso así, se convirtió así. Y ahí se quedó un buen tiempo.

Antes de morir, José había dejado a su mujer embarazada. Antes de morir, José le había ordenado a su mujer no salir afuera ni a bañarse, ni a hacer sus necesidades. José le había dicho todo eso porque él, como era *yanakona*, sabía antes de que eso ocurriera que su hermano se iba a convertir en chuuvi. Él ya lo sabía todo porque era *yanakona*, ¿no?.¹⁵⁸ Entonces, después de la muerte de su marido, ella seguía haciendo así como su marido le había ordenado. No salía afuera nunca. No salía de la casa. No salía.

Pero un día, de tardecita, la madre de José y Chima salió con su nuera a bañarse afuera. Sacó la bañera y ahí estaba bañándose, dice. Chuuvi estaba mirando allá, así que se vino. Bien de la cadera agarró a su cuñada y la llevó al mapajo para comerla.

Así que ya se la estaba comiendo, dice. Estaba comiendo, comiendo, comiendo todo el cuerpo de su cuñada. De rabia, quería comerse todo su cuerpo. No había cómo hacerlo bajar. No había manera de traerlo abajo.¹⁵⁹

Y ahí es que ya comenzó la brujería de verdad ya, por este hombre. A causa de este hombre que embrujó a su hermano y se comió a su cuñada, ya hay brujos en la tierra.¹⁶⁰

Por eso ya hay brujos en este mundo. Sin él, habríamos vivido tranquilos sin brujos en la tierra. Sin ningún brujo. Nunca hubiéramos conocido los brujos. Bien, ¿no?

Los hijos acuáticos y los hijos terrestres de José

Ya llegó Chima a la matriz. Iba a comerse la matriz de su cuñada pero la soltó. Había un bebé ahí, en la matriz de su cuñada. Pero se cayó al agua. Como el bebé se metió en el agua, Chima no pudo sacarlo. Así que Chima se comió a su cuñada, pero no pudo comerse al bebé.

Dice que había una pareja: la mujer era el jochi, el jochi colorado era y su marido era el oso bandera.¹⁶¹ Estaban trajinando para sacar almendra. Estaban sacando almendra. Ellos no tenían hijos, dice. Ni un hijo. ¿La mujer no podía tener, será? Y así que el jochi colorado le dijo a su marido:

– Yo voy a ir a traer agua.

Y se fue. Vio al bichito que andaba en el agua.

– Lo voy a sacar –dijo el jochi.

Los sacó. Sacó a los cuatro bebés pero los otros cuatro se fueron. Estos cuatro se escaparon. Éstos viven en el agua, dice. Adentro. Debajo del agua viven. Allá se han criado y se han quedado a vivir ellos. Y los cuatro que el jochi colorado se llevó a lo seco se criaron con ella y se quedaron en lo seco. Estos cuatro del agua, los *Enajabakwa*,¹⁶² eran dos hermanos y dos hermanas. Igual de lo seco, eran dos hermanos y dos hermanas.

Así que ya el jochi los llevó a estos cuatro de lo seco y los metió en una tinajita, dice. Ahí los tenía, les daba cualquier cosa para comer. La almendra que mascaba les daba, dice.¹⁶³

Así se criaron, ya se hicieron loritos. Se convirtieron de por sí en cuatro loritos. Así que los loritos estaban ahí en el campo, contentos. Ellos, cuando estaban solitos, se convertían en gente ya, dice. Cuando había otras personas, se quedaban como loritos pero si no había nadie, se convertían en gente, dice.¹⁶⁴

Los hijos terrestres de José buscan a su verdadera abuela

Pronto, el mayor de los cuatro chicos tuvo dudas de que el jochi colorado fuera su verdadera abuela.¹⁶⁵ Entonces se fueron porque él dijo:

– Ésta no es nuestra abuela. Ésta no es nuestra abuela. Ellos no son nuestros verdaderos abuelos.

– ¿Verdad? –preguntaron los demás.

- Si, pue. Ella nos crió pero tenemos nuestra abuela verdadera. Es otra viejita. Yo lo sé bien.¹⁶⁶ Vamos allá a buscar a nuestra abuelita verdadera –contestó el mayor.
- Ya, pue –dijeron todos.
Pero el jochi colorado (la abuelita que los había salvado) no estaba de acuerdo:
- Ustedes están pensando mal, nietos. ¡Yo los he criado y ustedes se van a ver a su abuela...! –dijo.
- Vamos a volver, abuelita, no se preocupe –dijo uno de ellos para tranquilizarla.

Y se fueron los cuatro a buscar a su verdadera abuela. Llegaron a donde vivía su abuela, dice. Tocarón la puerta de su casa. Como eran hijos de *yanakona*, ellos pudieron encontrar fácilmente la casa sin ninguna ayuda. Sabían dónde estaba la casa. Adivinaron,¹⁶⁷ ¿no?

- ¿Quiénes son ustedes? –preguntó la abuela.
- Nosotros somos nietos de usted –dijeron ellos.
- ¿Cómo van a ser mis nietos? Mi nuera ha muerto sin tener hijo alguno –dijo ella.
- Nosotros sabemos bien, abuelita. Nosotros sabemos, abuelita –dijeron ellos.
- Si ustedes son del cuerpo de mi hijo,¹⁶⁸ me van a abrir la puerta solos, sin tocarla –dijo la abuela.
- La vamos a abrir, abuelita. No hay problema. Vamos a abrirla –dijeron los nietos.

Y la abrieron. Ellos pudieron abrir la puerta sin tocarla. De lejitos, la abrieron. Así la viejita supo que ellos eran sus verdaderos nietos y que ella era su verdadera abuela:

- Pobres nietitos. ¿De dónde son ustedes? ¿De dónde vienen? Aquí era la casa de su padre, de su madre; pero con éste, su tío maldito, se acabó todo.¹⁶⁹ Así murieron sus pobres padre y madre –dijo la abuela.
- Ya, abuelita, está bien. Mañana mismo éste también va a caer. Vas a ver, abuelita –dijeron ellos.

La venganza de los hijos terrestres de José y el origen de los bárbaros

Así que ya hicieron sus flechas para vengarse de su tío Chima, que había matado a su padre y comido a su madre. Querían matarlo al tío chuuvi que seguía en el árbol cerca de la casa.

- No lo hagan, nietos. Yo les he dicho eso, pero no era para que le hagan así a su tío –les dijo su abuelita.
- Sí, abuelita. Nosotros vamos a vengar a nuestros padres. Debemos vengar a nuestros padres, abuelita. Eso debemos hacer. Debemos cancelar¹⁷⁰ –contestaron ellos.

Y ya amaneció.

– ¿Cuál de nosotros va a plantarle la flecha? –preguntó uno de ellos.

Uno se ofreció. Tiró la flecha pero falló. La flecha se elevó más allá del chuuvi y cayó al suelo. Entonces, en ese mismo momento, aparecieron de por sí los bárbaros, dice. Al caer la flecha, aparecieron los bárbaros *kurakwa ata*.¹⁷¹ Se escaparon. Se fueron al monte.

– Otra vez. Le toca a usted –dijo el que había fallado al otro.

Éste tiró su flecha pero, igual que el primero, falló. Cayó la flecha y entonces aparecieron los bárbaros *buni ata*.¹⁷² Después se escaparon. Se fueron al monte.

Otro tiro. Pero también falló. Al caer la flecha, aparecieron los bárbaros *piya niju ata*.¹⁷³ Así habían aparecido ya tres grupos de bárbaros. Después se escaparon. Estos huyeron por el monte. Allá siguen viviendo. Bárbaros son.¹⁷⁴

Quedaba solamente uno de los hermanos que no había tirado su flecha. Era el último. Si él fallaba como sus hermanos, no iban a poder vengarse. No iban a cancelar.

– Yo sí voy a tumbar a este –dijo el último flechador.

Y de verdad, pue, lo tumbó. Bien le dio. Bien lo hizo. Le dio nomás al chuuvi grande. El chuuvi fue a caer al agua. Murió así el chuuvi.¹⁷⁵ Así murió.¹⁷⁶

– Ya hemos cancelado. Ya hemos pagado la muerte de nuestros padres. Pero por este hombre apareció la brujería. Nunca más van a terminar de embrujar los descendientes de este hombre –dijeron los cuatro, medio tristes.

Y se fueron a ver a su abuela.

– Ya hemos cancelado. Ya, abuelita. Ya hemos cancelado –dijeron todos.

Pero estaba llorando la abuela. Triiiiiste estaba.

– No, no llore, abuelita. Así también nuestro padre y nuestra madre se han muerto. Nuestro padre y nuestra madre han muerto por culpa de éste. Así tenía que morir él también. Debíamos cancelar –dijeron los cuatro.

Luego, les dijo su abuela:

– Yo tengo hartas cosas que dejó su padre. Yo he guardado bien sus cosas en su cajoncito.¹⁷⁷ Pueden sacar todo eso porque ustedes son mis nietos. Ustedes pueden sacarlo. Habían sido ustedes mis nietos.

– Sí, abuelita, somos los hijos de tu hijo. Pero escucha bien, abuelita. Tenemos otros hermanos. Viven en el agua. Al agua se fueron a vivir y a hacer su pueblo los otros cuatro. Pero nosotros nos hemos quedado en la tierra. Aquí, ¿no? Algún día, si al-

guien se ahoga, si muere en el agua, se va a ir para siempre a vivir con ellos, en el pueblo de ellos, en su casa –dijeron.

- Aaah, ya. Está bien. Ahora sé ya. Por fin yo los he encontrado, mis nietos, hijos de mi hijo. Ahí está su casa; si quieren beber chicha, pueden beber chicha. Si quieren hacer su fiesta, hagan su fiesta. Ahí están todos los instrumentos que dejó su padre para eso. Ahí está todo, ahí está todo para poder hacer una fiesta¹⁷⁸ –dijo la abuela.

Así pasó. De contentos, todos se reían. Hicieron su fiesta. Una fiesta grande, dice. De esta manera, dice, surgieron los *yanakonans*, los brujos¹⁷⁹ y también los bárbaros.

3. La creación de los grandes árboles por el rey Inka¹⁸⁰

Yo conozco un cuentito acerca de los Inkas. Es corto este cuento. Se lo voy a contar.

Dice que los Inkas vinieron a esta tierra. Vinieron por aquí los Inkas. Bajaron de las montañas. Allá, en las montañas¹⁸¹ vivían ellos. Allá. De allá, se vinieron con su rey, el rey Inka. El rey Inka era como el *ekwari* de los Inkas. Así es.

Vinieron sembrando en la tierra, los Inkas. Harto han sembrado, ¿no?

Sembraron almendra, siringa, majo, motacú y otros árboles grandes más, pero no sé cuáles. Antes de que vinieran los Inkas, no había todo eso, todos estos árboles. No había. El rey Inka los hizo aparecer, sembrándolos.

No se sabe de dónde los Inkas trajeron todo eso: ese es el secreto del rey Inka. Nosotros no sabemos eso. No se sabe. Pero fueron ellos, los Inkas, quienes lo sembraron. Ellos –donde el país era pobre, sin árboles grandes y útiles para la gente– sembraron para que sea más rico.

Así pasó. Así lo hizo el rey Inka. Así lo hizo.

4. El origen del sol¹⁸²

Dice que había una familia. Eran un hermano y dos hermanas. Trancaron el pescado. Pusieron una chapapa para que el pescado caiga adentro y para luego poder recogerlo en cantidad.¹⁸³

En la noche, antes de ir a acostarse, el hombre dijo a la hermana mayor:

- Mañana en la madrugada, vamos a ir todos juntos a traer el pescado.

El diablo engaña a las dos hermanas

Pero el diablo estaba escuchando al hombre. Y cuando oscureció la noche ya, casi a la media noche, el diablo habló a las dos mujeres como si fuese el hombre que hablaba a sus hermanas. Pero no era el hombre: era el diablo nomás. El diablo imitó la voz del hombre y dijo a la hermana mayor:

- Hermana, vamos pue a ver la chapapa. Ya pue. Ya es tiempo. Vamos. Está amaneciendo. Vamos a ver la chapapa.
- Vamos pue, pero yo creo que no he dormido mucho. Estoy muy cansada todavía. No he dormido mucho. Estoy cansada –dijo la hermana mayor.
- ¡No! ¿Qué va a ser? Si ahora está amaneciendo ya. Vamos –dijo el diablo imitando la voz del hermano de las dos muchachas.

Entonces la hermana mayor despertó a su hermana menor:

- Vamos ya. Vamos, hermana, a traer pescado -dice.

Así que el diablo se llevó a estas dos muchachas. Estaban todos de ida con el diablo, que se comportaba como si fuera buena gente. Fueron a ver la chapapa. Antes de llegar, el diablo dijo:

- Párense aquí nomás, hermanas. Yo voy a ir primero. Pero no me van a dejar, ¿sí? No me van a espiar y no se van a ir; si no, ahurita las alcanzó.

Las muchachas pararon. Paradas ahí, escucharon a su hermano comiendo pescado: pero pescado cruudo.

- ¡Mira! ¿Quién es este? ¿Quién nomás será este? –dijo la hermana mayor.
- No sé. ¡Mira! ¡Pero si está comiendo pescado crudo! –dijo la menor.
- ¿Será nuestro hermano? No creo. No es nuestro hermano –dijo la hermana mayor.¹⁸⁴

Y en ese momento volvió el diablo:

- Vayan a traer pescado las dos –les dijo.

Las hermanas bajaron a la chapapa. Puros cuerpiitos de pescados nomás había. El diablo había comido puras cabezas, dice. Puras cabezas de pescado había comido el diablo. Así, muchos pescados en la chapapa ya no tenían su cabeza, ¿no? Casi ni uno. Las hermanas sacaron solamente unos cuantitos, dice. Sacaron los que no estaban con la cabeza comida. Y ahí los metieron en su bolsa.

- Volveremos a la casa –dijeron las hermanas.
- Vamos, pero ni piensen amanecer, ustedes dos. Ni piensen amanecer –dijo el diablo.
- ¿Por qué será que nos trata así? ¿Por qué será que nos habla así? ¿Por qué? ¿Qué quiere? –pensaban las dos hermanas.

El diablo toma a las dos hermanas como esposas¹⁸⁵

Se fueron los tres juntos. El hombre estaba llegando a su casa con las dos hermanas.¹⁸⁶ Ya llegando a la casa, las hermanas se dieron cuenta de que no era su casa. Como antes era de noche, ellas vieron un camino limpio y no se dieron cuenta de que estaban de ida a otra casa. Pero, ahora que estaba amaneciendo, se dieron cuenta, dice.

Se dieron cuenta de que era el diablo nomás quien las había llevado. El diablo las había llevado a estas mujeres para que fueran sus esposas. Y así que ya el diablo las entregó a su madre a estas mujeres.

Unos dos meses se quedaron con el diablo en su casa. Se habían juntado con él. Seguían con él. Vivían con él.

Ellas estaban viendo que, cuando el diablo iba a cazar, traía solamente las plumas nomás. Nunca traía la carne de las aves. Traía plumas de pava, de mutún o de cualquier otra ave. Eso nomás traía. No traía la carne para comer. Nada de carne para su madre y sus dos mujeres. Plumas nomás.¹⁸⁷

Sólo entregaba las plumas a su madre y ella las convertía en carne.

- Mamita, vas a enseñar a mis mujeres cómo se forma el bicho.¹⁸⁸ Tienen que aprender ellas también, mamá –dijo el diablo a su madre.
- Así lo van a hacer, hijas.¹⁸⁹ Así nomás lo van a hacer. Miren bien –dijo el diablo a las hermanas.

Pero ellas no podían así. No podían hacer como su suegra. Cuando metían las plumas en el fuego, no se convertían en bicho: ¡se quemaban nomás!

Las dos hermanas matan al diablo y encuentran al sol

Entonces, la hermana mayor dijo a su hermana menor:

- Vámonos, nos vamos entonces. Debemos irnos. Vamos a escaparnos. ¿Sabes cómo vamos a hacer? Vamos a buscar frutas. Vamos a buscar frutas donde este diablo pueda subir.

Buscaron frutas y la hermana mayor dijo al diablo:

- Vamos a buscar y comer frutas allá en el monte. Vamos. Eso quiero yo. Eso queremos nosotras. Usted va a subir también. Yo voy a subir primera. Voy a subir allá y usted va a subir también, pero después de mí.

Y así que la hermana subió primero; pero antes había dicho a su hermana menor:

- Yo voy a subir y voy a orinar sobre él. Así se va a caer al suelo y, después, tú lo vas a palear.¹⁹⁰ ¡Matémoslo!
- Ya. Así vamos a hacer –respondió la menor.
- Así hacemos entonces –dijo la mayor.

Y así que la hermana mayor subió al árbol y la otra quedó con un palo grande abajo, esperando que se caiga el diablo. Cuando el diablo ya estaba en medio del tronco, la mayor le orinó encima, dice. Le orinó de allá para que él se caiga. Se cayó al suelo y la otra, la menor, lo liquidó ya: lo mató de un solo golpe en la cabeza. Así lo mató: de un solo golpe nomás.

- Ya lo hemos matado. Ya lo hemos matado, vámonos por aquí, vamos. Vamos a ir y de repente encontramos gente que vive por aquí –dijo la mayor.

Y se fueron así. Se fueron. Se fueron las dos y por el río vieron un chaco, dice. Había sido el maizal del sol. Su chaco del sol, ¿no? Así que llegaron, ahí, al chaco:

- ¡Mira este choclo lindo! Vamos a cortarlo.

Y así que estaban cogiendo maíz y allá en el palo había [un] tarechi. Tarechi estaba gritando, dice, ¿no? Estaba gritando y gritando y gritando. Entonces, llegó el hombre. Llegó este hombre: el sol. Llegó, dice. Este hombre era caliente. Traía mucho calor. Así que hacía calor.¹⁹¹ Entonces él habló a las dos hermanas de lejos nomás:

- Este chaco es mío. Habían sido ustedes las que me estaban robando maíz –les dijo.
- Nooo. Sólo es porque estamos con hambre. Por eso nomás hemos sacado unos cuantitos. No estamos robando. Como no sabíamos dónde vive usted, no hemos ido a pedir permiso para sacar –dijeron las hermanas.
- Aaaah. Ya. Está bien. Entonces vamos a mi casa, allá no van a sufrir. Allá conmigo no van a sufrir ustedes, pero mi mujer, mi esposa, es tigre.¹⁹² Es tigre ella. Hay que cuidarse, ¿no? –dijo el hombre.
- ¿Cómo? De repente el tigre nos come, pue –dijo la hermana mayor.
- No. Yo voy a hacer como yo quiero. Yo mando –dijo el sol.
- Ya, pue –dijeron las hermanas.
- Pero antes de irnos, cójanse¹⁹³ choclo, pue. Haaartos choclos pueden coger para comer. Yo las invito –dijo el sol.

Las dos hermanas cogieron más choclo y se vinieron a la casa del sol.

- Mi mujer, el tigre, ha ido a cazar. Pero va a volver pronto –dijo el sol.

El tigre, la mujer del sol, devora a una de las hermanas

Y así es que todo el día estaban ahí las chicas, ¿no? En la casa del sol estaban. Pero ya tardecito, como a las cinco y media, por ahí, dice, escucharon al tigre viniendo. Venía por ahí bramando, bramando y bramando y bramando y bramando. Ya venía el tigre.

- Ya viene mi mujer. Tienen que esconderse. Se van a esconder aquí en este árbol alto—dijo el sol a las hermanas.

Las hizo esconderse a las peladas.¹⁹⁴ Ya llegó el tigre. Traía carne, bichos. Traía chancho de tropa,¹⁹⁵ guaso, jochi pintado. Claro: era buen cazador porque era tigre, ¿no? Pero la mujer del sol sabía algo. Sospechaba algo, ¿no? Entonces dijo a su marido:

- ¿Quién ha venido?
- Nadie, pue. ¿Quién va a venir aquí? —contestó el sol.
- Pero si estoy oliendo su olor. ¿Cómo no va a venir? Ha venido alguien, y por eso estoy oliendo su olor —dijo el tigre.
- ¡Pero no, pue! ¿Quién va a venir aquí, pue? —dijo el sol.

Y así es que ya estaban ahí las dos muchachas escondidas en un árbol. Ya era tarde. Se durmieron. Había un sur y hacía muy frío. El sol les había dicho:

- No van a salir de aquí. Aquí nomás van a dormir ustedes dos. En este árbol se van a quedar. De repente, si ustedes salen, el tigre puede comerlas, porque de noche arde su culo.¹⁹⁶ Arde su culo como fuego. De repente, ustedes lo ven como fuego.¹⁹⁷ Como hace frío, pueden querer salir para calentarse y hacerse comer por mi mujer.
- Aaaah. Ya. Nos vamos a cuidar. ¿Cómo es eso de su culo del tigre, no? —dijeron las muchachas.

Amaneciendo, el tigre se fue a cazar otra vez. Así, con su marido, tenían carne. Harta carne tenían, dice; cazador es el tigre.

- ¿Ahora, qué vamos a hacer? —preguntaron las dos muchachas al sol.
- Vamos a matar a este tigre. Vamos a matar a mi esposa —dijo el sol.

De nohecita, volvió el tigre con carne otra vez. Y otra vez preguntó quién había venido. Las dos chicas, otra vez, se habían trepado arriba del árbol para esconderse.

Pero, de noche, la chica menor ya tenía frío, dice. Y de ahí, se bajó. Vio el culo del tigre y a ella le pareció fuego, como un tizón, ¿no? Entonces, la muchacha bajó del árbol.

- Ah. Allá hay un tizón, voy a calentarme —pensó ella en su mente.

¡Pero había sido el culo del tigre! Y ahí nomás el tigre la cazó, la mató, la comió. Y entonces el sol, viendo a su mujer comer, pensó en las chicas:

- ¿Y qué cosa está comiendo, hija? –preguntó el sol a su mujer.
- No, nada. Carnecita bien sabrosa nomás –respondió el tigre.
- A ver si no es una de ellas. A ver si no la ha matado a esta pelada –pensaba el sol.

Y fue a preguntar:

- Sí, ha bajado mi hermana. Ha bajado mi hermana y es lo que su mujer está comiendo –dijo la hermana mayor.

Y la ha jeteado¹⁹⁸ el sol al tigre:

- ¿Por qué está haciendo eso? ¿Por qué? Entonces mañana o ahurita, vas a ir a cazar,¹⁹⁹ hija, si tienes tanta hambre. Anda ya.

El sol mata a su mujer y toma a la hermana sobreviviente como esposa

El tigre se fue a cazar. El sol dijo a la muchacha:

- Vamos a matar a mi esposa. Vamos a matarla.
- Ya. Matémosla entonces –dijo ella.

Llegó el tigre, y su marido, el sol, le dijo:

- Allá he visto un motacucillo. Si usted quiere, vamos a ir a tumar.
- Ya, vamos –le dijo el tigre a su marido.

Antes de eso, el sol había dicho a la muchacha:

- Usted va a ir. Con mucho cuidado, sí. Vamos a ir y vamos a trozar el pescuezo de mi mujer.
- Vamos, pue. Por lo menos tenemos que cancelar por la muerte de mi hermana– dijo la muchacha.

Y fueron. La muchacha estaba de ida atrás. Así que ya llegaron.

- Sentate²⁰⁰ aquí. Sentate aquí. Y yo voy a sacar cogollo –dijo el tigre al sol.
- Ya, pue –contestó el sol.

Y se sentó ahí un momento. Pero luego se levantó y cortó el brazo del motacucillo y lo tumbó. Bien sobre el tigre se vino el brazo del motacucillo. Se cayó el tigre y la mucha-

cha fue con su palo. Lo paleó, el sol se acercó y los dos la golpearon hasta que murió. La mataron, dice. Bien la mataron. Así nomás.

Las sospechas de los parientes del tigre

- Ahora sí estamos tranquilos. Muy tranquilos. Ya hemos matado al tigre. Ya hemos cancelado por lo de tu hermana. Estamos bien, ya. Pero vas a ver: los padres, los tíos, los primos, los hermanos de mi mujer van a venir para preguntar. Para preguntar dónde está mi mujer. Vas a ver, van a venir. Y tú, te vas a quedar aquí. Cuando ellos vengan, vas a subir aquí al árbol, vas a sentarte arriba y de allá nomás vas a mirarlos. No vas a bajar cuando ellos vengan. Ellos me van a preguntar por su hija, por su hermana. Entonces, yo les voy a decir que yo no la he visto, que yo no la he matado. Eso voy a decir. Se van a cansar de preguntar y se van a ir –dijo el sol.²⁰¹
- Ya pue, entonces –dijo la muchacha.

Vivieron así unas semanas el sol y esta mujer. Pero un día ya escucharon de lejos que venían los tigres. Entonces, la muchacha se subió rápidamente al árbol. Los tigres venían bramando, dice. Llegaron a la casa del sol. El suegro del sol, el padre de su mujer, preguntó:

- ¿Y tu mujer, dónde está? Ya no la vemos nosotros.
- No sé, se ha perdido, creo. Cazando, sí, se ha perdido. O habrá muerto de enfermedad en el monte. ¿Cómo será? No sé yo... –contestó el sol.
- No se ha perdido. Noooo. ¿Cómo se va a perder en el monte ella? Noooo. ¿Cómo va a morir así en el monte? Noooo. Usted la ha matado, más bien. Usted nomás la ha matado– dijo el padre del tigre.

Sospechaba el suegro. Toda su familia sospechaba. Bien sospechaban. Casi sabían, ¿no?

- ¡No! ¿Cómo voy a matar mi esposa? Si ella tiene fuerza. ¿Yo solito?²⁰² ¿Y acaso soy brujo para matar así?²⁰³ Nooo –dijo el sol.
- No usted nomás. Seguro la ha matado a mi hija– dijo el suegro.

Así que le estaban preguntando, preguntando, preguntando, pero el sol decía siempre lo mismo:

- Noooo. Yo no he matado. ¿Cómo voy a matar mi esposa, pue, papi?²⁰⁴
- ¿Verdad? –decía siempre el suegro.
- ¡Verdad, pue! –contestaba siempre el sol.

Entonces, como había muerto su hija, y el sol ya no tenía mujer, el tigre le dijo:

- Bueno. Pero te voy a dar a mi otra hija para que sea tu mujer.²⁰⁵

Pero el sol no quería que la hermana sea su mujer. Claro: él pensaba quedarse con la muchacha escondida. Por eso no quería a la hermana menor de su mujer. Entonces dijo que no, que no quería tener a la hermana menor por mujer.

Aunque con este rechazo sospecharon más todavía que el sol había matado a su mujer, al final se fueron, dice, los tigres, sus parientes de la mujer del sol. Se cansaron ya y se fueron.

- Ahora sí, se fueron y no van a volver más –dijo el sol a la muchacha.
- ¿Y ahora? –preguntó ella.
- Ahora vamos a estar juntos. Ahora ya no hay pena. Ya hemos cancelado lo de tu hermana. Podemos vivir bien. Tranquilos ya. Por fin, ya –contestó el sol.

¡El hijo del sol está... caliente!

Así que estaban ahí. Bien vivían ellos. Ya se embarazó rápido esta muchacha. Ya tenía su hijo ya. Rápido. Así que ya, unos cuantos días después de haber recibido a su hijo, la mujer dijo al sol:

- Escuchame. Escuchame. Yo voy a ir a ver a mi madre, yo voy a ir a visitarla.
- No. No vas a ir, hija. Porque mi hijo es muy caliente: es hijo del sol, pue. Si vas, de felicidad tu madre o tu hermana van a querer alzar a mi hijo y, de repente, lo pueden tumbar porque está caliente mi hijo²⁰⁶ – dijo el sol.
- No. Yo voy a ir, yo quiero ir. ¿Cómo me voy a quedar aquí nomás? Noo... –le dijo su mujer.
- Bueno, pero eso sí, te recomiendo. Eso sí, te recomiendo bañarlo bien, porque mi hijo está caliente.
- Ya pue –dijo su mujer.

Y se fue. Como hacía tiempo que ya se había perdido esa mujer, su madre estaba feliz de verla de vuelta.

- Aaaah, mi hija... Tanto te hemos buscado. Pobre hija mía.

Llegó a la casa de su madre y ella quería alzar a su nieto.

- No. No lo va a alzar, mamá –dijo la hija.
- ¿Y por qué? ¿Por qué? ¿Cómo no voy a alzar a mi nieto, pue? –dijo su madre.
- Porque él es hijo del sol. De repente te quema –contestó su hija.
- ¿Cómo? ¿Cómo va a quemar? ¿Cómo me va a quemar un niño?²⁰⁷ –dijo su hija.
- No, mamá, bien estoy diciendo. Si usted lo quiere alzar, voy a bañarlo primero –le dijo.

Lo bañó y recién la abuela lo alzó. Lo estaba alzando al niño. Feliz estaba la abuelita.

Así, la madre del hijo del sol volvió otra vez a su casa. Y otra vez vino a ver a su madre. Ya la abuela no quería que su hija lo bañe antes de alzarlo. Ya no le importaba ya, dice. Así que la abuela alzó a su nieto y lo botó como..., porque es caliente, dice. Lo sintió fuerte el calor y lo botó. Porque es hijo del sol.

- Bueno, entonces ya no voy a venir otra vez. ¿Cómo me va a mandar otra vez mi marido a verla a usted si lo ha tumbado a su hijo? Por eso mucho me recomendaba que no lo alce usted así, sin bañarlo –dijo su hija.

El sol se molesta: se transforma en el astro y sube al cielo

La mujer se volvió a su casa. Ya sabía el sol, el padre, que lo habían tumbado a su niño. ¿Cómo habrá sabido? Pero lo supo bien. Bien lo vio.²⁰⁸ Así que llegó la mujer.

- ¿No ve? Yo te dije: su abuela lo puede alzar y lo puede tumbar. Ya lo ha tumbado. A partir de hoy no vas a ir más allá –dijo el sol a su mujer.

Así que ya se quedó en su casa. No fue más a ver a su madre.

- Mira, hija. Yo soy el sol. Algún día si me buscan, yo voy a venir. Pero yo debo alumbrar el mundo. Tengo el calor para el mundo, para todo el mundo. Pero ahurita no tanto, pero vas a ver después. Yo soy el vigilante del mundo. Eso voy a ser yo, el vigilante –le dijo.

No entendió ella a su marido, pero así, de por sí, el hombre se convirtió en el sol. Así nomás se convirtió. Pero el sol es un hombre, ¿no? Al principio, cuando la tierra era tierna, era un hombre que ya está puesto para alumbrar el mundo. Antes el sol era un hombre pero ahora ya no. Ya es un *educhi*, dice.²⁰⁹

Así le pasó a esta muchacha, dice.

5. El hombre que sostenía al sol o el origen de los negros

Nosotros, los cavineños, tenemos un cuento acerca del sol. Es un cuentito. No es largo este cuento.

Cuando el sol fue creado, era inmóvil, dice. No se movía. No se movía en el cielo como ahora. No se movía nunca. Por eso se necesitaba un hombre muy fuerte, muy fornido para poder cargarlo.

Se encontró a uno que estuvo día y noche cargando al sol sin comer ni tomar agua. Así pasaba su tiempo cargando al sol. No hacía otras cosas: solamente cargaba al sol.

El hombre quería tomar agua porque le costaba cargar al sol. Además, es caliente el sol. Cargarlo da mucha sed. Un marimono pasó por ahí y el hombre le pidió que le lleve un poco de agua. El marimono se acercó. Antes de eso era rubio el marimono, pero qui-

so dar de comer y de tomar al hombre que cargaba al sol y entonces el sol lo quemó. Bien fuerte lo quemó.²¹¹

Luego el buitre quiso darle de beber, pero también se quemó y quedó negro. Después pasó de la misma manera con dos pájaros.²¹² También se quemaron.

Y el hombre que cargaba al sol también se volvió negro, de tanto cargar al sol.

Claro, tan caliente el sol. De ahí vienen los negros: son los descendientes de este hombre que cargaba al sol solo y que se volvió totalmente negro.



*El hombre que cargaba al sol o el primer hombre negro en la tierra*²¹³
Dibujo del autor (1992)

6. La cabeza rodante o el origen del meteoro²¹⁴

Dice que un hombre iba siempre a pedir comida a su cuñada, a la mujer de su hermano. Casi todos los días pedía comida a su cuñada. Pedía una cosa y al día siguiente, otra cosa. Pedía y pedía. Más y más y más. Siempre la cuñada le daba comida, pero empezaba a cansarse de darle tanto. Ya estaba cansada ya.

Un día, el hombre fue a pedirle chivé²¹⁵ a su cuñada. Pero tanto pedía que su cuñada estaba enojada, y le dijo:

– ¡Ya no hay de dónde sacar chivé! ¿Por qué usted no tiene estera?²¹⁶

Esa fue su rabia del hombre. Él también se enojó y dijo a su cuñada:

– Si no quiere darme comida, entonces voy a subir al motacucillo.

El hombre se fue y de verdad subió al motacucillo alto.²¹⁷ Dice que, antes de subir, había pedido a su mujer no mirarlo arriba. Su mujer le dijo que el motacucillo se rompía y

que era mejor que baje de inmediato. Pero el hombre no le hizo caso y se quedó arriba.

Primero cayó su pierna. Entonces, abajo, su mujer la recogió.

Luego, cayó su tripa. Entonces, abajo, su mujer la recogió.

Luego cayeron su panza, un brazo y el otro brazo, porque el filo del motacucillo corta harto.²¹⁸ Todo eso su mujer lo recogió abajo.

El cuerpo del hombre ya estaba por terminar de descuartizarse. Sólo quedaba su cabeza.

Pero, luego, la cabeza cayó también. Su mujer se asustó. ¿Cómo no se va a asustar viendo a su marido como cabeza que rueda nomás?

La cabeza dijo a su mujer:

- Me vas a llevar a tal parte, hija. Haz tu canasta y llevame. Llevame cerca de la casa de mi hermano, donde siempre orina mi cuñada.

Entonces, la mujer llevó a su marido y dejó la cabeza donde la cuñada salía a orinar de noche.²¹⁹ Ella salió y se asustó al ver la cabeza. La cabeza rodaba y saltaba para atacar a la cuñada. De rabia, la cabeza quería matar a la cuñada. Dice que la mató. En poco tiempo la mató. Saltó y la mató nomás.

Dice que, después de eso, la cabeza pidió a su mujer que la llevara a otra parte, al pueblo, ¿no? La llevó su mujer en medio del pueblo, a la plaza. La gente la miró, una multitud de gente se reunió para ver la cabeza que hablaba, que rodaba y saltaba. La gente nunca había visto cosa tan extraña: una cabeza que habla, que rueda y que salta. La cabeza empezó a matar gente. Mató a mucha gente. La cabeza quería recoger plumas. Quería cualquier pluma para poder hacerse un cuerpo nuevo. La mujer recogía plumas y llevaba otra vez la cabeza a otro pueblo, y pasaba lo mismo. La cabeza buscaba plumas para hacerse otro cuerpo. La cabeza quería hacerse un cuerpo nuevo e irse, dice.

La cabeza dijo a su mujer:

- Mujer, me vas a hacer el cuerpo así con plumas. Yo no voy a morir nunca, hasta el fin del mundo, con este plumaje. Tú me vas a hacer mi cuerpo nuevo y te vas a ir a la casa. Cuando vaya a haber guerra o enfermedad o sequía,²²⁰ me vas a mirar bien, todo el mundo me va a mirar cuando esté bajando, brillando. Vas a ver el brillo y después me voy a sacar yo mismo el plumaje²²¹ y voy a caer en el lago. Cuando caiga, vas a escuchar como el trueno, ahí, cuando me vaya a bañar en el lago.

Es por eso que ahora, cuando se ve al meteoro, luego, poco después, siempre se escucha el trueno: cae en el lago para bañarse.²²²

7. El encuentro de los *educhi* con Cristo ²²³

Antes de que aparezca Cristo en la tierra, los *educhi* existían ya. Ellos estaban ya. Ellos existían ya. Ellos habían estado en esta tierra y ya se habían ido a su tierra propia.²²⁴ La

gente los conocía ya. Los *yanakona* conversaban con ellos ya. Ya existían todos ellos. Ya existían.

Cuando nació Jesús Cristo, los *educhi* se presentaron ante él. Se fueron a verlo. Se presentaron al niño, ¿no? Así fue, dice. Fueron a presentarse a Cristo porque él los hizo llamar como para una reunión. Cristo quería que todos ellos se presentaran ante él para conocerlos.²²⁵

Entonces llegaron todos los *educhi*. Había hartos *educhi*, dice. Hartos. Cuando llegaron todos ellos, el Señor les dijo:

- Bueno, ustedes ya han llegado. Ustedes, los *educhi*, aparecieron primero, antes que yo. Está bien eso. Está bien. Ustedes conocieron a la gente antes que yo. Está bien. Está bien. Así es. Bueno, yo les voy a ayudar a ustedes. Yo les voy a colaborar a ustedes. Quiero ayudarlos. Así tiene que ser. Así va a ser.
- Aah. Está bien, Señor. Está bien. Eso es lo que queremos también nosotros. Eso es lo que estamos buscando nosotros. Está bien, nosotros queremos su ayuda. Nosotros no queremos pelear con usted, Señor. Queremos su ayuda más bien –dijeron los *educhi*.
- Está bien, entonces. Vamos a trabajar todos juntos para el bien de la gente. Harto trabajo hay. El trabajo no falta –dijo Cristo.

Así es que el Señor los bendijo²²⁶ a los *educhi* ya. Los santiguó ya.²²⁷ Luego, el Señor dijo a los *educhi*:

- Bueno, ustedes van a curar a los humanos, los van a ayudar en todo. Pero que no sean... tampoco van a aprender todo, todo. Cuidado, ¿no? No van a hacer maldad.²²⁸ Los que son de buen corazón, éstos son los que van a tener su suerte. A estos los voy a ayudar, pero a los otros...
- Claaaro. Está bien, Señor. Está bien, está bien lo que dice usted. Eso es lo que queremos nosotros también –dijeron los *educhi*.
- Ustedes van a tener un lugar distinto del mío. Se van a quedar en su propia tierra. Van a ser menos que yo. Más abajo van a estar ustedes. Todos ustedes van a vivir en su tierra, más abajo que yo. Yo voy a ayudarlos pero voy a mandar también. Yo voy a estar más alto que ustedes porque tengo más poder,²²⁹ ¿no? Ustedes tienen poder también, claro, pero no tanto como yo –dijo el Señor.
- Está bien, Señor, está bien. Estamos conformes nosotros –dijeron los *educhi*.

Así fue su pacto. Así fue, dice. Se volvieron amigos Cristo y los *educhi*. Los *educhi* viven aparte y el Señor es más alto ya, con su bandera. El arco iris es la bandera del Señor. El arco iris es.

Así fue. Así pasó. Así fue que el Señor decidió ayudar a los *educhi*. Por eso, dice, los *educhi* se comunican con él; son como sus apóstoles, dice. Sus apóstoles son, dice. También Cristo ayuda a los *yanakona*, a los que son de buen corazón.²³⁰ Pero a los brujos no los ayuda. ¿Cómo va a ayudar a los brujos? Eso sí que no. Él los castiga, más bien. Él los castiga.

8. La Creación por Cristo ²³¹

Antes de conocer bien al Dios verdadero, los cavineños decían que todo había sido creado por el *Educhi*. Pero ahora que lo conocemos bien, muchos dicen que no fue así y que fue Dios quien creó todo. Él nomás fue, creo yo, ¿no?

Dicen que Dios mandó al pejichi²³² a la tierra para hacer un pozo para que la gente salga de abajo de la tierra. Hartos salieron. Harrrrtos. Antes la gente estaba debajo de la tierra. Allá estaban.

Luego Dios cerró el hueco para que salieran los que no tenían culo.²³³ Hizo así para que la gente que sí tenía culo no se burlara de ellos. Ellos no han podido subir a la tierra. Se quedaron debajo de la tierra. Sólo unos cuantitos se quedaron adentro, debajo de la tierra, con el hombre que la sostiene. Él nomás sostiene la tierra y, si él se mueve mucho, ya la tierra se mueve también.²³⁴ Los otros sí salieron. Ellos pudieron salir y aparecer en la tierra, donde se quedaron. Pero algunos no. No pudieron salir. Algunos se han quedado con el hombre que sostiene la tierra. Esta gente lo ayuda. Trabaja para él.

La gente que salió seguía a Cristo, dice. Cristo vino por acá, por el río Beni y por el río Madre de Dios.²³⁵ La multitud lo seguía. Todo el camino por donde anduvieron Cristo y la gente detrás de él son los grandes ríos que conocemos: el Madre de Dios, el Madidi y el Beni.²³⁶ Antes de que venga Cristo, estos ríos no existían. Eran secos. No había agua en los ríos. Nada.

Pero no todos siguieron a Cristo hasta el fin. Porque él caminaba mucho, hay gente que se cansó de seguirlo. De cansancio muchos se quedaron en el camino. Por eso, hay gente por todos lados. Por eso es. Es Cristo quien les dijo que debían quedarse allá, cada grupo en su territorio. Cristo les dijo dónde debían vivir y dónde iba a ser su territorio. Así es que unos grupos se separaron de los demás. Un grupo se quedó por el Madre de Dios, otro por el Beni, otro por el Madidi. Así fue. Así pasó.

La mala elección, o por qué los indígenas somos pobres

Cristo reunió a todos los grupos. Él mandó cocinar para la gente. Había mucha comida para comer en grupo. Así debía comer toda la gente: en grupo. Había varios tipos de comida y de todo para comer: platos de barro para los humildes, cucharas y platos lindos para los ricos.

Primero un grupo eligió: los que ahora son los indígenas. Ellos quisieron la comida de indígena y comer con platos de barro. Luego otro grupo eligió las cucharas y los platos lindos. Estos ahora son los blancos. En ese momento, Cristo dijo que los que habían elegido los platos de barro iban a ser pobres toda su vida y para siempre por haber elegido eso. También dijo, a los que habían elegido los platos lindos, que nunca les iba a faltar nada por haber elegido bien. Ellos son los *wirakucha*, los blancos.

El origen de los diferentes grupos

Cuando Cristo y la gente que todavía lo seguía llegaron al final del río Madidi y del río Beni, Cristo hizo montañas. Hizo las montañas para ver quién iba a seguirlo y quién se iba a quedar a sus pies nomás. Por eso, Cristo hizo las montañas.²³⁷

Ahí había un fundo grande. Ahí, al pie de las montañas. Era como un hueco grande con agua hirviendo adentro, ¿no? Cristo dijo a la gente que no se asustara y que lo siguiera al fundo sin ningún miedo. Dijo que iba a entrar pero que iba a salir por otro lado de la tierra. Dijo a la gente que lo siguiera nomás, sin miedo.

Pero no todos lo siguieron. Algunos no quisieron obedecerle de miedo. No obedecieron ellos. En ese momento, toda la gente era morena de piel y hablaba solamente un idioma. Bien se entendía toda la gente. Bien se entendían los grupos porque hablaban un idioma nomás. No había otro idioma. ¿Cuál idioma será? Eso sí no sé yo. Puede ser que sea cavineño nomás, no sé yo pero puede ser.

Muchos grupos no lo siguieron hasta el final a Cristo. Los cavineños²³⁸ y muchos otros grupos indígenas se quedaron en camino nomás. Donde se quedaron ellos, Cristo dijo que iba a ser su tierra de ellos, su territorio, ¿no?²³⁹ Así es que se dividieron los grupos y ahora hablan idiomas diferentes. Como muchos grupos no quisieron seguirlo a Cristo, él se enojó.

Se enojó y repartió las lenguas a cada grupo. Por eso es que ahora se habla muchas lenguas. Por castigo de Cristo, cada grupo ya habló su lengua y los grupos no se entendían. Ya se habían compartido las lenguas, ¿no?²⁴⁰

Algunos grupos siguieron a Cristo más que otros. Los lecos²⁴¹ solo metieron sus manos en el hueco: se asustaron un poco porque hervía mucho. Por eso ellos tienen las manos un poco blancas pero el cuerpo negro. Los collas²⁴² lo siguieron también a Cristo, pero no hasta el fin. Lo siguieron hasta las montañas, nomás. Por eso los collas viven allá, ¿no? Allá se quedaron ellos, en las montañas, porque Cristo les dijo que ahora era la tierra de ellos. Los únicos que lo siguieron bien hasta el fin son los *wirakucha*, los blancos. Por eso, por haber ido al fundo que hervía sin tener miedo, los *wirakucha* tienen la piel blanca, bien blanca. Por eso son así ellos. Por eso los *wirakucha* viven más allá de las montañas.²⁴³ Así es.

No sé qué pasó luego con los blancos, pero debe de ser que Cristo se enojó un poco con ellos también, ¿no? Por eso, seguramente, repartió otra vez lenguas entre los blancos. De ahí es que todos los blancos no hablan un solo idioma. Hablan muchos idiomas diferentes ellos también. Yo he visto eso. ¿No es cierto? Igual que nosotros, los indígenas, los *wirakucha* hablan diferentes idiomas. No se entienden siempre entre ellos.

Si Cristo vuelve...

Esta vez, si es que algún día vuelve Cristo, muchos lo van a seguir, ¿no? Los evangelistas y los católicos eso esperan nomás. Pero ellos no siguen exactamente al mismo Dios.

Eso es un problema porque Cristo es como un patrón y uno debe tener un solo patrón nomás. ¿Cómo uno va a tener dos patrones?²⁴⁴ Pero yo, si vuelve Cristo, lo voy a seguir. Yo lo voy a seguir. Bien lo voy a seguir. Hasta donde llegue, lo voy a seguir.²⁴⁵

Pero no todos tampoco lo van a seguir ¿no? Otra vez, algunos se van a equivocar. Por ejemplo, los brujos y los matones no lo van a seguir. Ellos van a seguir al Diablo, a Satanás.²⁴⁶ Ellos a él nomás lo siguen. Así es.

Hasta ahí nomás el cuento.

9. Los castigos ²⁴⁷

En los tiempos muy antiguos, los antepasados tenían mucha observancia de todos los fenómenos de la naturaleza.* Dice que varias veces el *Educhi* creador se enojó con la gente y que, en su ira, quiso terminar con toda la gente a través de estos fenómenos. Decían que de rabia el *Educhi* quería castigar así a la gente.

Ahora se dice que el responsable de estos castigos no fue el *Educhi*, sino Dios, Cristo, ¿no? Desde la creación, hubo tentativas de hacer desaparecer a los habitantes de la tierra por medio de tempestades violentas, por la crecida de las aguas, por el fuego, e incluso durante los eclipses de sol y de la luna.

Los cavineños escaparon como pudieron de todo eso, pero muchos de ellos murieron. Muchos cavineños²⁴⁸ han muerto a causa de todo eso.

El gran viento

Era triste cuando el *Educhi* o Dios mandaron el juicio para castigar o acabar con la gente de esa época. Contaban los antiguos que, en los primeros tiempos, los cavineños fueron arrasados por las tempestades, porque eran muy fuertes los vientos. Eran vientos huracanados, dice.

Ellos se dieron cuenta de que venía la tempestad cuando vieron caer en sus patios animales muertos despedazados: por aquí piernas, por allá paletas o cualquier otra parte de animal. Así encontraron animales despedazados en el monte. Eso indicaba que la tempestad estaba por llegar ya.

Entonces, dice, los cavineños cavaron pozos hondos para meterse con sus familias. Esa era su única salvación. Otros que ubicaron las plantas de malvas, por si la tempestad llegaba de un momento a otro, se agarraron de las malvas. Ésa es la única planta bien plantada que no se arranca nunca.

Muchos cavineños murieron cuando llegó el viento fuerte, pero no todos. Algunos se salvaron de ese castigo.

El diluvio

La gente vivía atenta a los señales de la naturaleza. Por medio de sus adivinos podían saber lo que iba a suceder. Entonces, por los *yanakona*, supieron que iba a haber el diluvio.²⁴⁹

– En tiempo de lluvia, va a llegar mucha agua. Será el agua grande, bien grande. Falta poco ahora –decían los mejores *yanakona*.

Los *yanakona* aconsejaban a la gente. Decían que había que alistar callapos²⁵⁰ para poder embarcar a sus animales²⁵¹ y semillas para sembrar luego de la catástrofe. Decían los *yanakona* que, para construir los callapos, la gente debía escoger un árbol al que no arranque el agua. Así, algunas personas se alistaron e hicieron callapos del bejuco güembé y de la madera cabeza de mono, porque era conocido por ellos que estos palos, bien secos y largos, eran buenos para eso. También muchos alistaron un buen rollo de bejuco *miti* porque habían calculado que las añadiduras del bejuco alcanzarían la altura del agua.

Como iba a llegar este castigo del *Educhi* o de Cristo por medio del agua, la gente vivía alerta y tenía sus callapos preparados ya. Para no ser sorprendidos y para no cortar los palos en vano, los *yanakona* trabajaban constantemente, adivinando y consultando a su *educhi* o a Cristo por medio de su *educhi*, para saber exactamente cuándo y cómo iba a suceder este diluvio.

Creía la gente que la inundación vendría desde las cabeceras de los ríos. Se daban cuenta de su inicio cuando aparecían muchos animales que el agua traía como arreando. También se daban cuenta de la inundación cuando había muchas lluvias. Los antepasados no conocían la existencia del mar, pero ellos se imaginaban que existía algún depósito de agua. Se imaginaban eso porque las corrientes de los ríos y arroyos desaparecen. En su imaginación, creían que existía una madre de las aguas.

Un día, como lo habían dicho los *yanakona*, empezó a llover fuerte. Muy fuerte empezó a llover. En el agua había un muchacho. Él anunció también que ya era el momento. Era el momento del diluvio. El agua estaba detrás de él. Él decía que ya. Este muchacho se llama *Enashuri*.²⁵² Se fue y el agua crecía, crecía. Entonces, la gente se iba.

Cuando empezaron a flotar, los callapos se amarraron en una planta de malva, que es la única planta que resiste dentro del agua. Las añadiduras del bejuco *miti* tenían que alcanzar hasta el final de la crecida de las aguas. Ligaron bejucos al árbol para quedar cerca. Con algunos bejucos, bien, con otros, no. Muchas personas fueron llevadas por donde las corrientes de las aguas querían. Dice que, para vivir, para que no pase eso, la gente debió agarrarse con mucha fuerza al bejuco con la mano.

Algunos se salvaron con el callapo fuerte, pero se murieron de hambre por tener pocos víveres. Tenían maíz nomás, porque no se pudre así nomás el maíz.

Pronto, un ave²⁵³ apareció anunciando que el agua iba a bajar. Cuando bajaron las aguas, la gente tuvo que volver al mismo lugar. Pero poca gente se salvó, porque era un castigo del *Educhi* o de Cristo.

Los pocos que sobrevivieron esperaron a que todo estuviera seco y luego sembraron sus chacos otra vez. Así pudieron seguir existiendo. Así se salvaron y no desaparecieron los cavineños. Así fue.

El gran incendio

Los antepasados relataban que, cuando venía el fuego de cualquier lado, se presentaba de noche como crepúsculo. Era el fuego que avanzaba destruyendo toda la naturaleza: los animales, los aves, todo, dice.

Como en ese tiempo había muchos animales, los que se escaparon y pasaron por el medio del pueblo, chamuscados, permitieron darse cuenta de que el fuego venía destruyendo todo. Con este fenómeno, nadie pudo escaparse, ni adentro del agua, ni adentro de hoyos. Por milagro, algunos se salvaron. Pero muy pocos, dice, porque la mayoría se murió. Muchos murieron. Pero algunos cavineños se salvaron. Es por eso que nosotros pudimos vivir.

Por suerte, eso ocurrió rara vez. Una sola vez pasó. Cuando el fuego se acercó, algunos se murieron. Hubo más hombres que mujeres que murieron, dice, porque el hombre no se acerca mucho al fuego durante su vida. No es como la mujer, que es resistente al fuego porque cocina todos los días. Esa es la razón por la que la mujer no murió fácilmente por el calor del fuego. Por eso las mujeres no murieron tanto como los hombres con el gran fuego, que quemó casi todo.

La gran oscuridad y la rebelión de los objetos²⁵⁴

Los cavineños temían a la oscuridad. Tenían miedo de eso. Miedo de la oscuridad.

Cuando desaparecía la luna, decían que era a causa de las palometas mandadas por el *Educhi* para comerse la luna. Todo quedaba en tinieblas.

En ese momento, los demonios *ijawa*²⁵⁵ podían meterse en los objetos y hacerlos mover: los objetos se volvían seres vivientes. Empezaban a hablar los batanes, las piedras de moler, los asientos, los horcones de las casas, los palos y otras partes de las casas. La oscuridad les hacía hablar a los demonios como si fueran gente.

Cuando los demonios persiguieron a los cavineños para devorarlos, para comérselos, los venteadores, los abanicos empezaron a caminar para protegerlos. Las esteras también los protegían. Era la única manera de salvarse del acontecimiento trágico. Los venteadores y las esteras nomás podían salvarlos los cavineños.²⁵⁶ Estos nomás los defendían.

Cuando desaparecía el sol,²⁵⁷ era el mismo drama: había tinieblas terribles. Los demonios empezaban a hablar, era un ruido enorme, porque cada objeto o herramienta utilizado por ellos hacía ruido como si fuera una cosa viva. Se movía como si estuviera vivo de nuevo.

Los demonios querían devorar a los cavineños,²⁵⁸ pero las esteras y los venteadores corroteaban para protegerlos. La única cosa que ardía y daba luz era la calucha de la palmera de motacú.²⁵⁹ Con esta luz, los cavineños hacían huir a los demonios *ijawa*. No les gustaba la luz a los demonios, dice. Pura noche les gusta a ellos. Por eso, la luz era su salvación para no dejarse comer por las cosas endemoniadas.²⁶⁰ Hasta los árboles del monte se enojaban con la gente, dice. Querían matar a la gente, llevárselos adentro del tronco, que es como una casa,²⁶¹ dice, y comérselos.

Por esta razón, tenían mucho miedo los antepasados cuando desaparecían el sol o la luna.²⁶² El alboroto de las desconocidas voces atemorizaba en gran manera.

LAS ENSEÑANZAS DE LOS EDUCHI

10. El cazador desafortunado y su amigo el Echire ²⁶³

Dice que, en tiempo muy remoto, había un hombre que tenía su mujer. Vivía con la familia de su mujer. Con ellos vivía.²⁶⁴ Dice que, un día, él fue a pedir un plato de comida a su cuñado, el hermano de su mujer. Su cuñado le dijo que volviera más tarde, mientras él mandaba cocinar. Pero su cuñado estaba pensando mal. Pensaba darle comida, pero hacerle algo malo.

El cuñado mandó cocinar de verdad. Pero le dijo a su madre que le cocinara carne mezclada con pedazos de corteza de bibosi y que dijera a su yerno que era panza de chanco de tropa nomás. Así lo hizo la suegra. Preparó carnecita pero con pedazos de corteza de bibosi.

Cuando por fin la comida estuvo lista, llamaron al hombre para que fuera a comer. El hombre empezó a comer. Estaba con hambre. Al comer, se dio cuenta de lo que le estaban haciendo su cuñado y su suegra. Uno se da cuenta de eso rápido. ¿Cómo no se va a dar cuenta si no es carne y es corteza nomás? Entonces, él pensó:

- Es porque no sé cazar que me hacen esto. Por eso no son buenos conmigo. Es porque no soy buen cazador. Es porque no sé cazar. Eso es. Seguro.

Triiiiiste estaba el hombre. Triste estaba el hombre.

Al día siguiente, se fue a cazar. Él quería traer carne a su mujer y a su familia para que ya no lo criticaran y no le hicieran más cosas malas así. El hombre se fue al monte solo para cazar y traer carne.

Después de caminar un poco nomás, encontró ya las huellas de los chanchos de tropa. No había caminado mucho el hombre. Muy cerca, ahicito de su casa nomás era, dice. Hartos chanchos habían pasado ahí. Haaaartos. Una tropa grande de chanchos. Cincuenta, sesenta chanchos o más será. Una tropa grande, ¿no?²⁶⁵

El hombre siguió las huellas y rápidamente alcanzó a los chanchos. Pero como ya era tarde, se quedó en la selva cerca de los chanchos de tropa. Él no quería hacerlos escapar y que la familia de su mujer siguiera siendo mala con él. Por eso, se quedó, sin hacer ruido, escuchando los chanchos que estaban muy cerca.

A la medianoche, se le apareció un hombre, que era el *Echire*, el dueño de los chanchos de tropa.²⁶⁶ Este hombre es el dueño de ellos, su jefe, su *ekwari*.²⁶⁷ Este hombre le preguntó al cazador qué hacía por esos lugares:

- Hola, amigo –dijo el *Echire*.
- Hola, amigo²⁶⁸ –contestó el cazador

- ¿Y qué estás haciendo aquí? Yo sé que tu cuñado te dio de comer corteza del árbol bibosi –dijo el *Echire*.²⁶⁹
- Sí, amigo, pero no comí la corteza. Solamente los pedacitos de carne me comí– dijo el cazador.
- No te apenes, amigo, ahí está mi gente.²⁷⁰ Mañana te voy a dar algunos de mis chanchos²⁷¹ –le dijo el hombre.

Este hombre se quedó toda la noche a conversar con el cazador y le enseñó cosas secretas. Haartas cosas le enseñó, dice. Dicen los antiguos que de aquí salieron las palabras para ser un buen cazador y para otras cosas.²⁷² el hombre aprendió y enseñó a otros. Así se aprendió estas cosas secretas para la cacería. Antes de que este hombre conozca al *Echire*, no se sabía de eso. La cacería era más difícil, dice. Era mucho más difícil. Pero él aprendió. Bien aprendió y enseñó a los demás.

Durante la noche, mientras conversaba con el *Echire*, dice que el cazador escuchaba a los chanchos cerca, como a personas. Parece que se reían, que jugaban como personas nomás. No parecían troperos ya. Por eso, dicen algunos que, cuando están con su jefe, los chanchos se conviertan de por sí en personas. Gente nomás son. Así es la gente del *Echire*: personas nomás.²⁷³

En la madrugada, el jichi,²⁷⁴ o sea el *Echire*, le dijo al cazador que no debía tener pena, porque bien temprano estaría lista su carga de carne. Le avisó que le iba a dar algunos de sus animales.

Pero le dijo al cazador que, cuando él fuera a cazar, nunca debía herir así nomás a sus animales y dejarlos heridos en el monte, porque a él le costaba mucho curarlos.²⁷⁵ También le dijo que, cuando asara los chanchos en el monte, nunca debía dejar los palitos de la chapapa porque hasta él, el dueño, el dueño de los chanchos, sentía el calor del fuego en su propio cuerpo. Caliente, dice, lo sentía el *Echire* en su cuerpo.²⁷⁶ El cazador, tras escuchar al *Echire*, dijo que sí, que iba a seguir estas recomendaciones.²⁷⁷

Entonces, el *Echire* lo mandó a hacerse un *yamachi*²⁷⁸ grande mientras él mataba algunos chanchos.²⁷⁹ Cuando ya los chanchos estaban carneados, le dijo que asara la carne y que iba a acomodar su carga. Como era una cosa misteriosa, el hombre no supo cuántos chanchos había carneado el *Echire*. Él no sabía cuántos chanchos había puesto en su *yamachi*.

Estando todo listo, el *Echire* le dijo al hombre que cargara todo y se fuera a su casa. El último consejo que le dio fue que se llevara un chanchito pequeño para su suegra. Este chanchito, el cazador lo recibió muerto; pero, más allá, cuando ya estaba en el camino muy cerca de su casa, lo bajó y vio que estaba vivo el chanchito.²⁸⁰ Eso es un misterio del *Echire*. Él sabe hacer cosas así. No es como cualquier hombre. Es *Echire* pue.

El cazador llegó a su casa y le dijo a su suegra, a la madre de su mujer, que le había traído un chanchito. Le dijo que, de cansancio, lo había dejado en el camino y que ella tenía que ir a traerlo. La viejita se fue y vio que era un chanchito, carne muy tierna. La viejita estaba muy contenta cuando cargó el chanchito. A los ancianos mucho les gusta el chanchito, porque es muy tierna su carne. Pero mientras la suegra venía cargándolo, el chanchito la mordió fuerte, le trozó la columna y la viejita se cayó. Fuerte se cayó, y se murió.²⁸¹

Antes de eso, el *Echire* le había dicho al hombre que el espíritu de la viejita iba a llegar donde él, y así fue. Así fue.²⁸² Justo como dijo el *Echire*. La maldad siempre tiene que llegar a parar. El hombre mismo no lo hizo, él no tuvo que hacer su venganza con su suegra. Su amigo el *Echire* hizo la venganza.

Por eso, no hay que ser tacaño con la carne, con la carne del *Echire*. Hay que compartir la carne con la familia y los amigos. Al *Echire* no le gusta que la gente mezquine su carne porque es de él la carne. Él la da al cazador.²⁸³

11. El cazador desafortunado y su amigo el tatú ²⁸⁴

Le voy a contar un cuento de los antiguos. Igual que a mí me lo han contado, se lo voy a contar.

Había un hombre que casi no sabía cazar. El pobre no traía carne a su mujer y a su suegra. Por eso, toda la familia de su mujer, y más que todo su cuñado, el hermano de su mujer, no lo quería y lo trataba mal. Siempre que podía, lo despreciaba; así era el cuñado de este hombre.²⁸⁵

Una vez, el hombre invitó a su cuñado a ir a cazar. Le dijo:

- Vamos, cuñado, porque ya no tengo nada de carne para comer. Vamos a cazar los dos juntos.



Pedro Mayo Nachipa, el narrador de este mito, con su esposa Juana Cuasama (1982) - Fotografía del autor

Fueron los dos juntos a cazar. Caminaron mucho por el monte, pero no encontraron nada. Nada. Parece que no había animales ese día. Nada. Ningún animal. No vieron ni una huella.

Ya habían andado medio día sin encontrar nada. Hasta que... volviendo por otra senda, encontraron una cueva de tatú: hojas amontonadas, la cueva bien cubierta de hojas secas. Eso es la señal: es tatú. Tatú es.

Entonces, el hombre le dijo a su cuñado, al marido de su hermana:

- Aquí hay tatú seguro, yo lo voy a hurgar.

Cortó una varilla y lo hurgó.

El tatú, que estaba durmiendo en su cueva, se despertó y se fue para más adentro. Eso nomás hizo el tatú.

Uno a otro se decían:

- Cuñado, yo voy a atraparlo.
- No, cuñado. Yo voy a atraparlo. No se preocupe.

El cuñado malvado pronto pensó mal. Así pensó él: mal. Le dijo al otro:

- Ya. Bueno, éntrese usted y atrápelo, cuñado.

El hombre humilde se entró pensando atrapar el tatú para después partirlo por la mitad,²⁸⁶ pero el cuñado se enojó y trancó la salida de la cueva con palos gruesos.

El hombre logró atrapar el tatú dentro de la cueva. Era un tatú bien grande. Muy grande era el tatú. El hombre estaba saliendo con el tatú vivo que había agarrado. Al llegar a la salida de la cueva le habló a su cuñado:

- ¡Destránqueme, cuñado! Cuñaaado...

Pero nada. El cuñado, que había trancado la cueva, ya se había ido a casa. Por ser mal cazador, lo dejó al pobre hombre en la cueva. Y el hombre abandonado gritaba:

- Por favor, ¡destránqueme!

Pero nadie le contestaba. Ya se había ido su cuñado.

Entonces, el tatú habló. Le dijo al hombre:

- Tu cuñado ya se ha ido, amigo. Nadie te escucha. Vamos dentro de mi casa. Yo te invito.

Era en la misma cueva donde estaban; pero al irse más adentro, la vista del hombre cambió. Se transformó su vista y él vio una habitación. La cueva ya no era cueva. Era una casa ya, y con cuarto.²⁸⁷

Ya habían pasado varios días, y el hombre pensaba en su familia: cómo estaban viviendo, lo que estaban comiendo, todo eso. Triste estaba de no poder ver a sus hijos. Triste estaba cuando pensaba en la maldad de su cuñado.

El tatú, entonces, le dijo:

- Amigo, veo que estás triste.

El hombre le contestó:

- Si, amigo,²⁸⁸ estoy triste, pensando en mis hijos. ¿Qué estarán comiendo? No tienen quien les busque lo necesario para comer, para vivir bien.

El hombre pensó que estaba tan lejos que nunca iba a poder salir de ahí.

Su amigo tatú le dijo:

- No, amigo. No estés triste. Ven, yo te voy a sacar de mi casa, si quieres. Yo te voy a sacar afuera.

Cavó el tatú y pronto los dos estaban afuera. Con mucho aprecio, el tatú le dio a su amigo dos peines de espina de la columna del pescado, ya que éste era un secreto. Y le dijo:

- Amigo, llevate estos dos peines: uno es para que hagas aparecer carne así nomás; el otro es para tu arma, para que te defienda bien.
- Ya, gracias, amigo –contestó el cazador.

Ya se fue. Pero en su mente, el hombre estaba pensando:

- ¿Cómo es eso de un peine para mi defensa? ¿Qué será?

Los hijos, todos los días, miraban por el lado por donde su padre había ido a cazar. Un día, los niños viendo a su padre llegar de lejos, gritaron y saltaron de alegría diciéndole a su mamá que su papa venía. La mamá no creía a sus hijos: pensaba ella que su marido había muerto en el monte porque cuando le había preguntado por su marido a su hermano, él le había dicho que seguro que se había perdido y lo había comido el tigre.

Entonces la mujer se levantó y vio que era su marido el hombre que venía. Quedó muy contenta. Llorando, abrazó con cariño a su marido.

Su marido le dijo:

- No llores, hija, por causa de tu hermano no he podido llegar antes.

El marido le preguntó si los hijos estaban con hambre. Su mujer le contestó:

- Sí, estamos todos con hambre. Todos tenemos mucha hambre.
- Entonces, hija, pon la olla más grande en el fuego –dijo él.

Su mujer le obedeció y puso la olla más grande encima del fuego. Mientras la olla hervía, el hombre sacó su peine y se peinó varias veces. Y le dijo a su mujer:

- Cuando yo me caiga dentro de la olla, tú la tapas.

Se subió y se cayó dentro de la olla y su mujer la tapó como su marido le había indicado. Como era un secreto, el hombre no se quedó en la olla, sino que llegó mágicamente al arroyo a bañarse ya: por algo su amigo tatú le había dado el hueso de pescado. Era para salir de la olla por el fondo: no era para morir quemándose en la olla con agua hirviendo.

A su mujer le había dicho que, cuando ella lo escuchara bañándose, debía destapar la olla. Entonces, así lo hizo ella. Al instante mismo, de por sí, apareció una gran cantidad de carne.

Se sentó a comer la mujer con sus hijos, todos contentos.

- ¿Hermanita, ya llegó mi cuñado?– preguntó la hermana de la mujer.
- Sí, ha llegado –contestó ella.
- ¿Por dónde andaba, el pobre, qué tanto se ha tardado en volver?

Su hermana no le quiso decir nada, aunque su marido le había contado lo que había hecho su cuñado. Luego llegó el hombre, él que le había hecho la maldad.

- ¿Pero... están comiendo? –preguntó el cuñado que lo había abandonado.
- Sí, estamos comiendo –contestó la mujer.

El hombre volvió a su casa y al rato regresó, con las mismas palabras. Quería comer también, ¿no? Quería que le invitaran un poco de comida. Por eso preguntaba tanto.

Como los niños son sinceros, su sobrino^{*289} le dijo que su papá se peinaba y hacía aparecer de por sí una buena cantidad de carne. El papá había dejado el otro peine a la vista. Entonces, el cuñado pensó que era el peine para hacer aparecer carne, y dijo a su hermana que él iba a hacer igual que su cuñado. Su hermana le dijo que no lo haga, pero el hombre, con su capricho, lo hizo. Se cayó a la olla con agua hirviendo y se murió. Así nomás murió.²⁹⁰

Secretamente, el hombre hizo su venganza por lo malo que fue su cuñado.

El tatú le dio a su amigo dos peines mágicos: con uno el hombre dio de comer a sus hijos y con el otro hizo su venganza. El tatú lo ayudó porque su cuñado había sido malo con él porque no sabía cazar.²⁹¹

12. El secreto entre la mujer soltera y el lobo de río ²⁹²

En los primeros tiempos, cuando la tierra era tierna y los humanos podían hablar con los animales, había una mujer soltera que por necesidad²⁹³ se fue al lago. Pero ella no sabía pescar y no tenía nada para poder sacar pescado. Nada tenía ella. Se sentó a la orilla del lago, muy triste, pensando en la necesidad de su casa.

En ese instante, vio al fondo del lago un lobo de río con un pescado en su boca.²⁹⁴

- ¡Abuelo!²⁹⁵ –le dijo la mujer.
- Sí. ¿Qué necesita de mí? –contestó el lobo de río.
- ¿Por qué no me regala ese pescadito que tiene en la boca? Yo no tengo nada para comer y no sé pescar –dijo la mujer.
- Aaaah. Ya. Yo ya me cansé de comer pescado, de tanto pescado que como yo. Te lo doy –dijo el lobo de río.

Al día siguiente volvió la mujer y otra vez se encontró con el lobo de río. Pasó lo mismo. Le pidió pescado y el lobo de río le dio. Y al día siguiente otra vez. Y otra vez. Y otra vez. Y otra vez... Eso era un secreto entre el lobo de río y la mujer. Entre ellos nomás era.

De esa manera, todos los días tenía pescado la mujer. Feliz estaba ella. Pero la gente, sus vecinos, la observaban. Siempre es así la gente, ¿no? Mira lo que uno tiene. Mira lo que uno hace. La gente se preguntaba cómo podía sacar tanto pescado esta mujer solita.

Entonces, para descubrir lo que pasaba, un día, un hombre siguió a la mujer. Descubrió su secreto. El hombre vio a la mujer hablar con el lobo de río y recibir pescado.

Por eso ella nunca más tuvo suerte, porque el lobo de río, enojado, desapareció y no volvió a ayudarla nunca más. Era un secreto. Pero aunque no fue por su culpa, la mujer hizo descubrir este secreto. Falló.

13. El respeto a la dueña del fuego ²⁹⁶

Dice que el fuego es una mujer. Parece fuego, pero es una mujer ella. Siempre, cuando ella tiene hambre, rápido hace cocer la comida. Ella es el fuego. Es como la dueña del fuego. Es mujer.²⁹⁷

Un día dice que un hombre quería que se cocinara rápido la comida porque tenía mucha hambre. Pero el fuego no quería arder. A veces es así: cuando está mojada la leña, uno se fatiga para hacer arder el fuego, pero nada. El hombre, de tanto tratar de hacerlo arder, se enojó:

– Ahora yo voy a orinar al fuego –dijo.

Y le dio. Orinó al fuego. Lo orinó. El fuego estaba furiooso, bravo. Y se fue, se escapó diciendo al hombre:

– A ver qué vas a hacer ahora sin fuego. ¡A ver!

Así que ya se escapó el fuego. La viejita, enojada, se había ido ya. Por eso se perdió el fuego. Nadie tenía fuego. Nadie. Se había ido la viejita. Se había ido el fuego. La gente se quedó mucho tiempo sin fuego. La gente estaba con hambre. Ya no había donde hacer cocer comida. Todo quedaba crudo.

Había un sepe en el camino. Este sepe estaba cargando una hojita quemada, medio quemada, ¿no? Un hombre que no tenía fuego estaba mirando este sepe.

– ¿Y de dónde será que trae esta hoja quemadita? A ver, voy a seguir el camino de este sepe –se dijo el hombre.

Siguió el camino del sepe,²⁹⁸ dice. Y se fue, y se fue, y se fue, y se fue, y se fue... Lo siguió. Más allá, el hombre vio que había una mujer sentadita ahí. Lo bajaba²⁹⁹ su cabello.

- ¿Qué cosa está buscando? –le preguntó la viejita al hombre
- No. Es que allá el sepe estaba llevando una hojita quemada. Como el fuego desapareció, yo me preguntaba de dónde traía esta hojita chamuscada el sepe. Por eso estoy siguiendo este camino del sepe –dijo el hombre.
- Verdad pue, hijo, ha desaparecido el fuego. Por maldad de otro es que desapareció el fuego. Yo soy la mujer. Yo soy el fuego. Yo soy la mujer –dijo la viejita.
- Aaaah, está bien. Yo tengo hambre. Por eso quiero que vuelva el fuego –dijo el hombre.
- Yo me estoy mostrando a ti. Puedes usar el fuego si no tienes, pero aquí nomás. Así tu familia va a estar feliz, pero los otros que sufran un poco más todavía –dijo el fuego.
- Ya pue, bueno, entonces voy a ir a cazar –dijo el hombre.

Y se fue a cazar, dice. Trajo bichos y se los entregó a la viejita. Ella los hizo cocer.

- Lo vas a tener el fuego, hijo. Esta carne ya está cocida, llevala a tu familia. Pero no le vas a decir a nadie todavía. Que sufran todavía. Que sufran un poco más –dijo la viejita.

Y fue así que, varias veces, este hombre se fue a cazar. Su familia estaba tranquila, contenta, y los otros cavineños nada. No tenían el fuego los otros cavineños. Estaban tristes porque no comían. Tenían que comer crudo. No podían asar, ni plátano.

Pero uno de ellos, viendo a esta familia tan contenta, con los hijos medio gorditos, se dio cuenta. Se dio cuenta.

- ¿Y por qué la familia de Fulano está contenta? Sus hijos ríen, gritan, están contentos, gorditos ellos. ¿Por qué? A ver si tienen fuego. Lo deben tener –dijo el que se dio cuenta.

Así que ya este hombre fue detrás del otro hombre, para seguirlo. Lo siguió, caminando detrás de él, y vio que el hombre se acercaba a esa mujer.

- Voy a ir a cazar –dijo el hombre a la mujer-fuego.
- Anda pue. Tengo hambre –dijo la mujer.

El hombre se fue a cazar un tiempo. Volvió trayendo un bicho. Y el otro ya lo había visto, ya. El cazador volvió a su casa y el otro seguía detrás de él. Al llegar a su casa, el hombre que seguía al cazador que tenía el fuego, ya se fue a verlo, dice.

- ¿Y por qué se comporta así? ¿Cómo va a ser así? Usted no dice nada. Usted nomás está contento con su familia y nosotros nada. Sin fuego y tristes estamos nosotros –dijo el hombre enojado.
- Bueno, verdad. Yo he hallado al fuego. Es una mujer. ¿Sabe por qué algunos de nosotros viven así, sin fuego ahora? No sé cuándo, pero uno le orinó al fuego. De esa

vergüenza, el fuego se fue. Pero ahora, si ustedes quieren que yo lo traiga, yo puedo traer al fuego –dijo el hombre.

- Claro. ¿Cómo no vamos a querer? Vaya a verlo y vaya a traerlo, pue –contestó el otro.

Bueno, se fue y lo trajo. Lo trajo al fuego.

- Bueno, aquí estoy ahora. Por la culpa de algunos, me escapé. Yo tengo vergüenza de lo que ustedes me hicieron. Me orinaron. ¿Cuál de ustedes sería? Por esa vergüenza, yo me retiré de aquí. Ahora ustedes me necesitan. Desde hoy, ustedes me respetarán porque yo soy una viejita. A veces no me apuro y no lo hago como ustedes quieren. ¿Por qué no esperan que yo lo haga? Si ustedes esperan, yo puedo hacerlo, pero no va a ser rápidamente, porque soy vieja ya. Yo soy muy vieja ya –dijo la viejita-fuego.
- Aaah, ya. Está bien, entonces. La vamos a respetar ahora –dijeron todos.

De esa forma, los cavineños se repartieron el fuego ya. Volvió la mujer, el fuego. La mujer-fuego, ¿no? Volvió porque la gente aprendió a respetarla. Dice que ese humo que se ve es el cabello blanco de ella, de la viejita. Es su cabello, el humo.

LAS GUERRAS

Antes de la llegada de los misioneros, los cavineños circulaban mucho dentro de su territorio. En esos tiempos, no estaba permitido encontrar a un individuo con un idioma diferente. Tenían que matarlo. Así pensaban los antepasados: un poquito mal.

En esos tiempos, los cavineños tenían conflictos y guerras con casi todos los otros grupos. Se hacían guerras con los *kurakwa ata* y también con los *piya niju ata*³⁰⁰ que venían por el río Madidi. También a veces, los cavineños tenían conflictos con los *buni ata*³⁰¹ que vivían por el otro lado, por los ríos Geneshuaya y Biata.³⁰²

Estos grupos siempre nos atacaban para matarnos y para robar a los niños cavineños y algunas veces incluso a las mujeres nuestras.³⁰³ Los bárbaros *kurakwa ata* se comían a los cavineños, dice. Eran bárbaros ellos, ¿no? Eran los más bárbaros de todos los grupos.

Los cavineños sólo se defendían. No atacaban como los bárbaros. Solamente se vengaban de ellos. Los cavineños no eran tan guerreros como los bárbaros, pero entre nosotros existía también hombres muy capaces para hacer la guerra. Algunos cavineños eran especialistas en armas y manejaban perfectamente el arco, las flechas y las lanzas.³⁰⁴

Los cavineños eran más pacíficos que los otros grupos, pero antes de conocer a los misioneros y de civilizarse bien,³⁰⁵ los cavineños eran un poco agresivos también, un poco crueles, ¿no?

Antes de civilizarse, los cavineños a veces se peleaban. Eran mejores que los bárbaros, pero no tan mejores tampoco. Por eso, como no conocían el mando de Dios, algunos cavineños caprichosos tomaron a unos chacobos como prisioneros.

Cuando cogían un prisionero menor de edad, los cavineños lo criaban de manera amable.³⁰⁶ Su prisionero tenía que aprender la lengua cavineña y los cavineños aprendían también un poco de su lengua materna con el fin de la venganza.

Para no ser engañados por su prisionero, al inicio no lo dejaban solo. Para nada. Recién cuando éste demostraba aprecio, lo dejaban ir solo a la pesca o a la cacería.

14. La venganza después de un ataque de los ese ejjas³⁰⁷

Antes, hace mucho tiempo, los *kurakwa ata* atacaban para matar a los cavineños. El territorio cavineño estaba rodeado por los *kurakwa ata* y era mortal encontrarse con ellos. Había *kurakwa ata* por los ríos Madidi y Beni. Ellos mataban como si nada. Bárbaros eran. Salvajes. Enemigos bravos eran los *kurakwa ata*.

De tan numerosos que éramos los cavineños, hemos quedado tan reducidos por culpa de los *kurakwa ata*. Por eso es. Sin eso, ahora seríamos muchos los cavineños.³⁰⁸ Eran tan malos los *kurakwa ata* que hasta para comérselos mataban a los cavineños. A los

antepasados no los mataban solamente por sus objetos, como machetes, hachas... Los *kurakwa ata* mataban a los cavineños y se los llevaban con el cuerpo descuartizado y hasta les sacaban sus cabezas, dice.³⁰⁹ Para comer sería que se llevaban todo eso. Salvajes eran. Y hasta a los niños y niñas cavineños se los llevaban a sus pueblos.

Las horas de la tarde eran las más peligrosas. Eso porque los cavineños volvían siempre temprano de sus andanzas por el monte. Para hacer enojar a los cavineños, los *kurakwa ata* tapaban los caminos, hacían estragos a sus sembradíos. Imitaban a las aves y a los monos con silbidos y gritos en el monte, para engañar a los cavineños y hacerlos caer en sus trampas. Después, los mataban casi siempre. No los dejaban tranquilos. Nunca.³¹⁰

En ese tiempo, los *kurakwa ata* asesinaron a la mujer de un hombre cavineño. Los antiguos decían que ese hombre se llamaba Mísero Mayo.³¹¹ Mataron a la mujer de *tata* Mísero. Eso es lo que voy a contar.

Una mañana, Mísero le dijo a su mujer:

- Voy a ir a pescar.
- Yo iré también para acompañarte –dijo la mujer.

Para no tener que volver por la tarde, se fueron a pescar al medio día, porque en las tardes era muy peligroso. Cuando llegaron al arroyo, Mísero empezó a pescar. Pescaba y la mujer iba asando el pescado. Para cuidarse de sus enemigos, no durmieron durante la noche. Siguieron pescando toda la noche, y Mísero tenía su arma lista por si acaso atacaban los enemigos. Ya tenían una buena carga de pescado. Al otro día, al amanecer, Mísero le dijo a su mujer:

- Acomódese y vaya caminando ya. Voy a pescar un rato más, para llevar un poco de pescado crudo.

Despachó a su mujer adelante.

El ataque de los ese ejja

La mujer se fue por el camino. En esos tiempos, las mujeres tenían la costumbre de colgarse en el cuello hojas fragantes.³¹² Por eso esta mujer iba soltando hojas tiernas en el camino. Por eso estaba muy distraída y pensaba que su marido venía detrás de ella.

Pero los enemigos ya estaban en el camino. Estaban detrás de ella. Estaban cerca los enemigos. Se fijaron en las huellas de la mujer en el piso y así supieron que iba adelante, sola, y muy cerca. Viendo esto, caminaron en silencio muy rápidamente para colocarse más adelante a ambos lado del camino, en una emboscada.

Aunque los cavineños podían olfatear el olor de los *kurakwa ata*,³¹³ la mujer no pudo olfatear esta vez. Era su destino morir. Elle debía morir. Entonces, los *kurakwa ata* le cortaron el paso por delante y por detrás a la mujer de Mísero. Indefensa, sola, le clavarón las flechas. Muchas flechas, dice.

- Jeeee –gritó la mujer recibiendo la primera flecha.

Otra flecha. Bien silbaba en el aire: Sajjjjjj.

Y otra y otra y otra flecha. Más y más flechas.

Así la mataron. Tan abusivos y crueles se portaron que le abrieron la barriga. La vagina se la cortaron con todo. Las mamas se las sacaron. Todo lo que quisieron, se lo cortaron, y metieron todo en la canasta. Se llevaron su cuerpo en pedazos. La descuartizaron como a chanco de tropa. Le cortaron la cabeza y se la llevaron. Ella estaba esperando familia, le faltaba pocos días para dar a luz. Abusaron los *kurakwa ata*. Hicieron todo lo que quisieron. Bárbaros eran, bárbaros.

Mientras cortaban su cuerpo y sacaban su cabeza, los *kurakwa ata* hacían bulla sin tener ningún miedo, parece.

Un anciano cavineño llamado Reu estaba escuchando. Escuchó bien a los bárbaros *kurakwa ata*.

- Escuchen todos allá lejos. ¡Son los bárbaros *kurakwa ata*! –dijo Reu.

La venganza de los cavineños

Como vivían acechados por ellos, todos los cavineños tenían siempre sus armas a mano. Solamente necesitaban agarrar sus flechas antes de que los enemigos los atacaran en el pueblo mismo y los rodearan pronto. Se mantenían a la defensa de su pueblo.

- Ahora tenemos que vengarnos –dijeron los hombres valientes.
- Sí. Así tiene que ser. Vayan pronto a rodearlos –mandó el jefe *ekwari*.

Algunas mujeres con sus niños se concentraron en el medio del pueblo, y los aptos para el combate se colocaron como centinelas a la espera del ataque.

Uno, el más intrépido, se dirigió directamente hacia los enemigos. Bien oculto, fue corriendo para acercarse y observarlos. Estaban entretenidos, abusando de la mujer toda cortada. Hecha pedazos la tenían. Un pedazo por aquí, un otro pedazo por allá. Así como descuartizada la tenían a la pobre mujer de Mísero.

El hombre cavineño no aguantó ver lo que hacían a la mujer. No esperó a que los demás cavineños los rodearan. Trató de atacarlos solo, pero hizo escapar a los bárbaros *kurakwa ata*. Se dieron cuenta, ¿no?

Vio a la mujer tendida, las partes cortadas y una flecha clavada en su vagina. Como ya estaba muerta, alzó su cuerpo sin cabeza, lo puso en sus hombros y lo trajo. El pueblo se reunió para condolerse. La manera del crimen y el abuso causaron gran tristeza entre los cavineños. Todos tenían rabia. Mucha rabia tenían contra los *kurakwa ata*. Los cavineños querían vengarse.

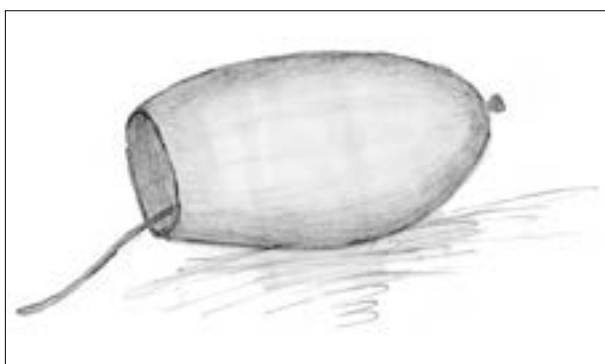
Al momento, llegó el marido de la mujer, don Mísero.

- Jajaja. Jajaja. ¡Vengaré a mi mujer! Jajaja.³¹⁴ ¡La vengaré! –dijo *tata* Mísero al ver a su mujer en ese estado.

Francisco Mayo, el hermano menor de Mísero, y los demás familiares estaban muy enojados. Los hermanos de la mujer asesinada querían vengarse.

Se dirigieron hacia su *ekwari*, con mucho ánimo de marchar inmediatamente al alcance de sus enemigos.

- *Ekwari*,³¹⁵ estamos muy enojado con los bárbaros *kurakwa ata*. Vengaré a mi mujer. Iré al alcance de esos malditos. Me acompañarán los demás. Iremos juntos como un solo hombre. Como un solo cuerpo, iremos a vengarnos –dijo Mísero al *ekwari*.
- Con mucha razón estás enojado. Toquen el *metuti*.³¹⁶ Que se reúna todo el pueblo para hacer el plan de ataque. No hay tiempo que perder: pronto deben marchar los valientes para la venganza³¹⁷ –dijo el *ekwari*.



*El metuti, "la voz del ekwari", antiguo instrumento del jefe cavineño que reproduce el bramido del jaguar
Dibujo del autor (1997)*

Como el pueblo estaba atento a cualquier llamado, pronto se reunieron todos, con sus flechas en las manos. Rápidamente el pueblo obedeció al *ekwari*.

El que había alzado el cadáver dio el informe:

- Mi *ekwari*, daré el informe de esos perros monteses.³¹⁸ No son muchos, apenas serán veinte perros que han devorado a nuestra hermana. El cuerpo está hecho pedazos y sin cabeza ya.

De inmediato se armaron cincuenta hombres cavineños para la venganza, armados de arcos y flechas. También se llevaron un poco de alimento.

- Tienen una noche más. Marchen de madrugada. Vayan al alcance de esos perros monteses que se están llevando la carne de nuestra hermana. Sean valientes y venguen a nuestra gente, maten y hagan lo mismo que nos hicieron. No tengan miedo. Háganlo con cuidado, con mucha agilidad. Los *educhi* los cuidarán. Juntos trabajaremos toda la noche³¹⁹ –dijo el *ekwari*.

Los valientes no tuvieron tiempo para descansar durante la noche. Al llegar la aurora, con el primer canto de los burgos³²⁰ dieron los primeros pasos, ya rumbo al alcance de sus enemigos. Entrando al monte, como era su costumbre, hacían como señal entre ellos, imitaciones de silbidos de monos y de cantos de las aves como el mutúm, perdiz, tucán, tojo, perdiz azul y otras.

Ellos estaban al mando de un jefe de guerra nombrado por el *ekwari*. Era como uno de los asistentes del *ekwari*. Además, se trabajaba toda la noche para entorpecer a los bárbaros *kurakwa ata*. Así, los enemigos sentían los efectos y quedaban atrapados: les dolía todo el cuerpo, caminaban despacio y confundidos, se distraían y ya no avanzaban bien.

Como los cavineños tenían muchas creencias, el pueblo quedaba en silencio para el trabajo.³²¹ Estaban atentos a escuchar el canto de los pájaros y a ver cuál de sus brazos palparía: izquierda o a la derecha.³²² Prestaban mucha atención a estas señales.

Su *ekwari* les ordenó utilizar sus creencias. Los guerreros miraban venteadores colgados en la casa: según sus creencias, el venteador servía para proteger el cuerpo de las flechas de los enemigos.³²³ También miraban algodón para estar tan ligeros y livianos como éste durante la lucha.³²⁴

Como eran expertos en los montes, tenían la venganza asegurada. Pero sus enemigos también eran conocedores, ¿no?

Caminaron y vieron las huellas de los enemigos en el camino. Observando las huellas, se dieron cuenta de que los bárbaros *kurakwa ata* aún no habían regresado a sus pueblos.

- Aquí están las huellas, no han regresado todavía –dijeron algunos.
- Por aquí mismo volverán –dijo otro valiente.

Sin perder tiempo, todos los cavineños se colocaron en emboscada. Se colocaron bien para no flecharse entre ellos.

El marido y los hermanos de la mujer que cayó víctima en las manos de sus enemigos se colocaron primero, para asegurar al jefe de guerra de los bárbaros *kurakwa ata*. Después de colocarse, todos quedaron en silencio, atentos a cualquier ruido.

Al poco rato, escucharon ruidos. Estaban llegando los *kurakwa ata*.

- Atentos todos, ya vienen– dijo el asistente del *ekwari*.
- Ellos son –dijeron los que se encontraban en el medio, mientras los primeros estaban totalmente callados.

Después de varios minutos, los cavineños escucharon un ruido. Se escuchaba las voces de los bárbaros *kurakwa ata* muy claramente. Todos quedaron en silencio.

Los enemigos habían llegado a un lugar donde dejaban plátanos y guineos maduros. Estaban comiendo. Se dieron un buen tiempo de descanso. Estaban conversando. Seguían hablando de la mujer que habían asesinado:

- Era una mujer blanca, grande, gorda y preñada, con su hijo. Estoy llevando carne, la parte que le gusta a mi abuela –dijo el que venía cargando la canasta con la mujer muerta.

Estaban conversando tranquilamente pero de inmediato se callaron. Los *kurakwa ata* habían olfateado a sus enemigos, los cavineños.

- Aitsu u u u..., endishiiii..., jueeee...

Los bárbaros *kurakwa ata* se dividieron y corrieron por todos lados. No cayeron en la emboscada, porque el primero los olfateó. Trató de escapar corriendo, pero un cavineño le plantó una flecha y éste se cayó en el sitio mismo.

- Juuuu... –gritó uno al caer.

Sin ninguna intención de defensa, los bárbaros *kurakwa ata* corrían confundidos en todas las direcciones. Varios cayeron heridos y otros, muertos. Los heridos gritaban de dolor. Uno de los cavineños persiguió a uno de ellos, queriendo atraparlo, pero su enemigo se dio a la fuga. Como ambos eran ágiles, iban corriendo y llegaron a un patujú. El enemigo *kurakwa ata* trató de protegerse, pero el cavineño lanzó la flecha y el otro quedó ensartado en el patujú.

Pero los planes de ataque de los cavineños no eran así. No debían atacar de esa manera. Eso les molestó mucho a los demás cavineños porque no habían atacado como había dicho el *ekwari*.

- ¿Quién fue el primero en lanzar la flecha? –preguntó el asistente del *ekwari*.
- Yo fui el que la lanzó porque se divisaron. Lo hice antes de que corran en toda dirección. Aseguré al primero que venía. Allí está tendido –dijo el marido de la mujer asesinada.

Cuando fueron a mirar, allí estaba la canasta, a su lado. Una flecha estaba clavada en el suelo y el enemigo estaba herido. Cuando intentó coger la flecha, el cavineño le clavó la flecha más profundamente en el pecho y así lo mató. Al instante lo eliminaron. Al ver tendido y muerto a quien tenía la canasta, y al encontrar el pedazo de carne y las partes del cuerpo de la mujer adentro, se conformaron.

- ¿Cuántos muertos hay? –preguntó el asistente del *ekwari*.

Había muchos muertos y muchos heridos. A los enemigos heridos los mataron. En total, diecinueve muertos había, dice. A algunos heridos que se escaparon, los siguieron. Los heridos iban sangrando, llegaron a una quebrada, bajaron por ella y la huella se perdió completamente. No encontraron ni vieron más las huellas. Al pensar que estaban más allá, se volvieron a la senda para atraparlos.

- Entierren ahí nomás el resto de nuestra hermana. Volvamos a nuestras casas. Estamos conformes con la venganza que hemos hecho. Ya hemos cancelado. Ya –dijo el asistente del *ekwari*.

De vuelta al pueblo

Cuando llegaron los valientes, se quedaron callados.

- ¿Qué es lo que han hecho, por qué se callan? –preguntó uno en el pueblo.

Cuando llegaban a su pueblo, su costumbre era, después de algún ataque y venganza, no entrar a sus casas al llegar. Esa noche, no podían tocar a sus mujeres. Tenían que quedarse apartados una noche,³²⁵ junto con el *yanakona*. Ese cuidado tenían ellos. Lo hacían para su defensa.³²⁶ También sus flechas, al llegar, las metían en ollas de barro, para envenenarlas. Esa era su defensa. El veneno estaba hecho de una combinación de resinas de árboles.³²⁷

Así fue la venganza de los cavineños contra los enemigos *kurakwa ata*. Así fue, dice.³²⁸

15. La visita en el cielo a los asesinados por los ese ejjas ³²⁹

Hace mucho tiempo, vivía una mujer cavineña que había perdido a su marido recientemente. Se había muerto el pobre, ¿no?³³⁰ Entonces, ella estaba muy triste porque quería mucho a su marido. Triiiste estaba la viuda. Muy triste.

Su marido también estaba muy triste. Estaba tan triste el marido que su mujer lo vio una noche en sueños.³³¹ Cuando la mujer lo vio así, en sueños, él le dijo que fuera al chaco. Ella fue. Allá vio a su marido y le dijo que estaba demasiado triste y que no quería estar sola, sin él. Le dijo que quería seguir viviendo con él:

- Quiero irme con usted, allá –dijo la mujer a su marido.
- ¿Verdad? Eso es lo que quiero yo también –dijo el marido.
- Sí, pue. Quiero ir con usted. Lléveme –dijo ella.

Entonces, el marido le dijo que sí, que la iba a llevar con él, si era lo que quería ella. La llevó al cielo. Al cielo, la llevó a su mujer, ¿no? Por un puente él pasó, pero ella no pudo pasar.³³² No pudo. No pudo porque ella estaba viva todavía. Por eso no podía ir todavía con su marido muerto, porque allá están los muertos nomás.

- La voy a cargar en mi espalda entonces –dijo su marido.
- Ya. Cargame –dijo su mujer.

El marido la cargó y así los dos pudieron pasar por encima del lago, ¿no?

Llegaron donde vivía la familia muerta del marido. Estaban todos en un solo lugar, todos juntos. El marido presentó a su mujer a su familia muerta. Pero como la mujer no estaba muerta, como ella esta viva todavía, ella veía puros zorros nomás. La familia de su marido no parecía humana como le decía su marido. Todos los miembros de su familia parecían zorros. Puros zorros nomás. Así los veía ella, ¿no? Como zorros.³³³ Solamente a su marido lo veía como una persona, como un humano, porque él había muerto hacía poco tiempo. Eran apenas sus ocho días de muerte del marido. Por eso no se veía como zorro todavía.

El marido la presentó a su familia:

- Este es mi padre, su suegro –dijo.

Pero ella lo veía como zorro nomás, no como humano.

- Esta es mi madre, su suegra –dijo su marido.

Pero ella la veía como zorra nomás, no como humana.

- Este es mi hermano, su cuñado, y esta es mi hermana, su cuñada –dijo su marido.

Pero ella los veía a todos como zorros nomás. A toda la familia de su marido la veía como una familia de zorros. Ella estaba un poco asustada y se preguntaba por qué los veía a todos así como zorros y no como gente.

Avisó a su marido que los veía así y él dijo:

- Claro. Por eso yo no quería traerla aquí. Mi familia es... todos ellos han sido matados por los bárbaros *kurakwa ata*. Usted no va a venir acá porque está viva todavía. Tampoco va a comer lo que se come aquí, porque está viva. Aquí la comida es diferente. Voy a llevarla otra vez³³⁴ a la tierra para que se muera, y luego va a poder volver conmigo aquí.
- Ah. Ya, está bien. Pero yo quiero comer –dijo la mujer.

Ella tenía hambre y quería comer lo que se comía en la tierra pero allá, donde estaba, era todo diferente. Todo. La comida era muy diferente. Nada era igual que en la tierra. Los que habían muerto por enfermedad comían únicamente polvillo del palo.³³⁵ Solamente los que habían sido matados por los bárbaros *kurakwa ata* comían igual que en la tierra. Ella vio esta comida y quiso comer, porque le parecía³³⁶ igual que en la tierra.

Aunque su marido le había dicho de cuidarse y de no comer nada, la mujer no lo escuchó y se fue a ver a sus suegros, los que habían sido matados por los bárbaros *kurakwa ata*, y a comer con ellos. Entonces el marido le dijo:

- La voy a llevar abajo, a la tierra. Y después de su muerte va a ir conmigo donde están los que comen lo que le gusta.³³⁷

El marido la llevó de nuevo a la tierra por el mismo camino. Llegaron al lugar de donde habían venido y ahí la lanzó. Y antes de irse, le dijo:

- Anda a la casa y mañana o pasado mañana va a morir, pero no me mire cuando me vaya, porque, si no, me va a ver como estoy ahora, que soy un muerto de verdad.

Mientras se iba su marido, ella se preguntó por qué le había dicho eso y lo miró nomás. Entonces, se asustó porque vio a su marido lleno de sangre. Todo su cuerpo tenía sangre. Mucha sangre.

Ella durmió una noche en su casa. Amaneció y se fue al chaco de mañanita. Pero en el chaco encontró a los bárbaros *kurakwa ata* y la mataron. No se la llevaron a su pueblo. La mataron. Bien la mataron.

Entonces de verdad esta mujer se fue allá donde había comido con sus suegros que le parecieron zorros. Allá se fue a vivir con su marido y su familia.³³⁸ Zorra será que se ha vuelto ella también.

16. Una emboscada de los toromonas³³⁹

Voy a contar acerca de las guerras con los bárbaros *piya niju ata*.

Desde su niñez, Jutere y Evaristo, dos hermanos cavineños de la familia Uwawene³⁴⁰ practicaban para la guerra lanzando flechas. Siempre practicaban juntos. Su preocupación era defender a su pueblo contra los ataques de los enemigos. Así, cuando eran niños, su padre les hizo pequeños arcos y flechas de juguete. Era como comenzaban a practicar a lanzar flechas.

Cuando eran hombres ya, ellos eran como especialistas para la defensa de su pueblo. Ellos se entrenaban mucho para el eventual ataque de los enemigos.

Un día se fueron a pescar, bien temprano. Estaban los dos hermanos y había varios otros cavineños también.

La noche anterior, antes de ir a pescar, los dos valientes habían soñado. Los dos habían tenido casi el mismo sueño.

- Mamita, me he soñado toda la noche que una infinidad de gallinazos me picoteaban –dijo Evaristo a su madre cuando se levantó.
- ¡Aiiiiie hijo! ¡Pobre hijito! Ese sueño parece que es un mal presagio. Puede ser que algún día, en algún momento, te maten nuestros enemigos, hijito³⁴¹ –dijo su madre.
- Aiiiiie. Entonces me voy a cuidar mucho de estos malditos enemigos –dijo él.

Cuando llegó el momento de ir a pescar, todos se alistaron y llevaron sus arcos y flechas porque estaban prevenidos de que podrían atacar los enemigos. El joven que había soñado iba contando su sueño a los demás.

Se fueron todos a pescar. Todos juntos se fueron. Empezaron a caminar para ir a pescar. Sus enemigos estaban listos, en emboscada, para atacar a los valientes cavineños.

Pero como estaba prevenido, como sabía, el cavineño que iba al principio de la fila, olfateó. Olfateó a los bárbaros.³⁴²

– ¡Aiiiiie! ¡Están los bárbaros *piya niyu ata*! ¡Cuidado! ¡Ellos son! –dijo.

Al instante los atacaron. Los flechazos caían sobre los cavineños que iban adelante y también sobre los de atrás.

– ¡Sajj, aaaa, jeeee, aaa! –gritaron Jutere y los otros cavineños heridos.

Varios valientes, saltando con agilidad, lograron protegerse en el tronco de un árbol grande. Otros quedaron tendidos muy cerca.

– Tengan coraje, mis hermanos. Parece que nos van a matar. Pero los mataremos nosotros –dijo uno de ellos.

– Ya. Parece que ya hay varios muertos entre ellos también. Hay que seguir atacándolos y flechándolos –dijo el otro.

Era verdad, ¿no? Más bárbaros *piya niyu ata* habían muerto que cavineños. Además, se oían muchos quejidos y gritos de sus heridos.

Los valientes cavineños recibían las flechas de los enemigos y las amontonaban. Luego lanzaban las mismas flechas a sus enemigos. Así hacían. Así peleaban los valientes cavineños. Mataban a los bárbaros con sus propias flechas.

Evaristo se atrevió a saltar para coger una flecha que los enemigos lanzaron por arriba. Entonces, otra flecha lo traspasó en medio cuerpo.

– ¡Sajjjaaaa!, ya estoy fregado,³⁴³ hermano –dijo él antes de morir.

– Los rodearemos... ya no son muchos –dijo otro valiente.

Los bárbaros, como los cavineños, estaban ya cansados. Todos estaban cansados ya. Por eso, el valiente Chimiru retrocedió hacia sus compañeros y les instruyó rodear a los bárbaros *piya niyu ata*.

Al darse cuenta de que los cavineños los estaban rodeando, los bárbaros *piya niyu ata* retrocedieron y algunos de ellos se escaparon hacia el monte. Se escuchaban los gritos y lloros de los heridos. Era una pena, pero así es la defensa. Así uno se debe defender de los bárbaros: matando, ¿no?

– ¡Saaaa ..., vengan a sacarme la flecha! –decía uno a gritos.

– ¡Por favor, mátenme....! –decía el otro.

Los bárbaros *piya niyu ata*, viéndose vencidos, empezaron a retroceder: tenían pocas flechas ya. Todos los bárbaros sobrevivientes tuvieron que huir de los valientes cavineños.

Cuando se terminó el ataque, los cavineños revisaron cuántos de ellos habían caído en manos de sus enemigos. Algunos con flechas clavadas en el cuerpo pedían que se las saquen: así lo hacían y, dependiendo de su suerte, quedaban heridos o, a veces, morían. Otros, los que estaban heridos solamente en las piernas, se salvaban más fácilmente.

A causa de estas guerras, la gente antigua no salía a pescar o a cazar solita o con un solo pariente o amigo. Los cavineños antes no podían ir a pescar o a cazar tranquilos como ahora. Debían ir treinta a cuarenta personas, porque, a causa de los bárbaros, era peligroso ir a caminar solo en el monte en ese tiempo.

Si no eran los bárbaros *kurakwa ata* quienes atacaban a los cavineños, eran los bárbaros *piya niju ata*. Pero no faltaban los bárbaros.

17. La traición de Kana, cautivo chacobo ³⁴⁴

Yo conozco un cuento sobre la guerra con los *buni ata*.³⁴⁵

En este tiempo, el territorio chacobo era mucho más grande que el territorio de los cavineños. Los chacobos vivían sobre los ríos Geneshuaya, Yata, Benicito, Ivón y sobre una parte de los ríos Biata y Mamoré.³⁴⁶ También vivían en Riberalta,³⁴⁷ Guayaramerín,³⁴⁸ Cachuela Esperanza³⁴⁹ y Tumichucua.³⁵⁰ Ahora, todos estos antiguos pueblitos chacobos³⁵¹ son pueblos grandes y ciudades donde vive mucha gente. En tiempos remotos, los chacobos eran grupos muy grandes, dice. Eran varios grupos grandes.

El cautivo Kana

Los cavineños han tenido pocos conflictos con los chacobos, con los *buni ata*. Los cavineños y los *buni ata* no se reconocían como verdaderos enemigos. Ciertos individuos tuvieron desacuerdos, pero nunca hubo muchos enfrentamientos ni luchas graves.³⁵² Amistosamente cuidaban sus límites y ambos grupos sabían adónde podían ir y adónde no podían ir.

Aún así, hay caprichosos, ¿no? Nunca falta un caprichoso. Algunos cavineños tomaron como prisionero, en el monte, a un chacobo jovencito, que se llamaba Kana.³⁵³ Este vivió mucho tiempo entre los cavineños. Desde niño vivió con los cavineños y así aprendió a hablar como los cavineños. También enseñó un poco su lengua a los cavineños.

Kana había dicho que nunca traicionaría a los cavineños. Con los años vividos en este grupo, ya era netamente cavineño. Un cavineño como los otros pero de origen chacobo.

Pero un día, Kana los traicionó. Kana traicionó a los cavineños. Así pasó.

La traición de Kana

En aquella época, los hombres eran robustos, ágiles y diestros en el manejo de flechas y lanzas. Como en aquel tiempo no había otra clase de armas, de por sí un hombre tenía que sobresalir de entre tantos, como si llevaran instrucciones especiales para la guerra.

Jutere y Evaristo eran dos hermanos diestros en el uso del arco y de las flechas, dos muy valientes guerreros. Sabían coger flechas en el aire. Hacían lanzas. Eran jóvenes. En juegos, practicaban entre ellos.

Jutere y su hermano Evaristo hacían ellos mismos sus arcos y flechas. Las puntas eran de chonta fina, la lanza era de tacuara y la pluma era la que daba la dirección a la flecha. Según su inteligencia fabricaban sus armas.

- Hermanito, ¿cómo podríamos defendernos si acaso nos atacaran nuestros enemigos? –preguntaba Jutere a Evaristo.
- Para defender a nuestros hermanos, debemos instruirnos en armas y practicar para tener mucha agilidad. Es la manera para defendernos de nuestros enemigos –dijo Jutere.
- Vamos a la práctica, entonces –dijo Evaristo.

En las prácticas, cada uno manejaba su lanza y su arco con flechas. En sus prácticas, uno lanzaba las flechas contra el otro y este tenía que cogerlas en el aire antes de que cayeran al suelo. Uno terminaba de arrojar y después el otro hacía igual. De esta forma, los jóvenes practicaban para el enfrentamiento.

Un día, su tío Arapu dijo a Jutere y Evaristo:

- Sobrinos, ya no tenemos hebra de chontilla para empalmar plumas en las flechas. Vamos al otro lado del río Beni, a la pampa. Allá hay mucho.
- Vamos, tío –dijo Jutere.
- Vamos, Evaristo, a acompañar al tío. Los *buni ata* andan mucho por allá y es peligroso. Ya nuestro tío es viejo –dijo Jutere.
- Vamos, hermano –contestó Evaristo.
- Tú también Kana, nos vas a acompañar –le dijo Arapu.
- Ya. Vamos –dijo Kana.

Pero Kana parecía llevar una vida de remordimiento. Su remordimiento era tan fuerte que llegó a pensar en la venganza contra los cavineños.

Se fueron todos juntos. Llegaron al arroyo *Sawa sepere*,³⁵⁴ donde desemboca el río Beni. Como llegaron muy tarde, se quedaron en la playa para pasar la noche. Era una noche bien clara por la luna llena.

- Hermano, mirá qué bonita está la playa. ¿Por qué no practicamos con nuestras armas? La luna está bien clara –dijo Jutere.

Como siempre, se pusieron a practicar. Se pusieron a arrojar flechas. Su tío Arapu y Kana estaban acostados descansando, durmiendo.

Al día siguiente, entraron siguiendo el arroyo *Sawa Sepere*, a través del barrero.³⁵⁵

- Kana, vaya a cazar – dijo Arapu.
- Ya *tata*, iré a cazar. Pronto voy a volver –dijo Kana.

- Kana: no estamos muy lejos de donde viven tus paisanos; si te encuentras con ellos, no nos vas a traicionar, eso te recomiendo –le dijo Arapu a Kana.
- No, *tata* Arapu, no te preocupes: si me encuentro con mis paisanos no les voy a hablar. Nunca los voy a traicionar a ustedes. Son mi familia –dijo Kana.

Kana había dicho que volvería muy pronto. Pero falló en su dicho. Llegó muy tarde con una pava bien desplumada. Solamente la cola no estaba desplumada. Eso era algo extraño para el *tata* Arapu. Y sospecha que Kana había hablado en el monte con sus paisanos.

Y era verdad. Así había pasado. Kana se había encontrado con sus paisanos, con un pequeño grupo chacobo. Les dio informaciones exactas: cómo eran los cavineños y cuántos eran. A Kana se le entró el pensamiento de venganza en la mente y con los *buni ata* planearon cómo matar a los valientes. Todo quedó acordado y planeado. Kana les dio información sobre cuántos habitantes cavineños había y cómo lo habían tratado hasta ese momento. Se dio la libertad de informar todo en cuanto a los cavineños. Kana también indicó a sus paisanos el lugar perfecto para la emboscada.

- Buenas tardes *tata* Arapu –dijo Kana al volver.
- ¿Por qué estás trayendo así la pava? Para mí es extraño eso³⁵⁶ –dijo Arapu.
- La estoy trayendo así para que no me cueste tanto cocinarla –dijo Kana.

Desconfiado, Arapu insistió en que Kana dijera por qué había tenido esa actitud.

- Kana, sin ninguna sospecha, ¿has tenido contacto con tus paisanos? A mí no se me va la desconfianza –dijo Arapu.
- No, *tata* Arapu, si hubiera encontrado a mis paisanos, no les habría hablado. ¿Cómo les voy a mentir? Yo los estimo y los quiero. Estoy con ustedes. Soy familia de ustedes. Mi dignidad es la de ser cavineño –dijo Kana.
- Tengo dudas. Pero cocina rápido –dijo Arapu.

Cuando estuvo lista la comida, Kana los llamó para servirse.

- ¡Vengan! Vamos a servirnos la comida –dijo Kana.

Pero pasó una cosa extraña: cuando se sentaron para servirse la comida, Jutere y Evaristo vieron la carne de pava servida por Kana con sangre, con mucha sangre. Casi cruda les parecía la carne servida por Kana.

- ¿Por qué la carne está sin cocer, Kana? Por algo la pava estaba con la cola así. Tus paisanos te la han dado. Nos van a matar –le dijo Jutere.
- No, ¿cómo les voy a mentir? –dijo Kana.

Después de interrogarlo varias veces, le hicieron hervir otra vez la carne. Había hervido bastante ya.

- Vengan a servirse ya: está bien hervida la carne –dijo Kana.

Pero otra vez, los dos valientes vieron la carne servida con sangre. Solamente Jutere y Evaristo la veían con sangre. Para *tata* Arapu y Kana la carne estaba bien, sin sangre. Al día siguiente, Jutere y Evaristo iban a hacerse matar por los *buni ata*: la sangre de la pava era una señal. Se les quitó el apetito a Jutere y Evaristo. Se levantaron sin comer.

- Vamos a practicar, hermano, para enfrentar el ataque que se nos acerca. Siento que algo va a suceder –dijo Evaristo.

Muy preocupados, ellos se pusieron a practicar tarde en la noche. Después, descansaron y durmieron. Pero Jutere no durmió bien. Soñó feo.

- Sobrino, sobrino –dijo su tío.
- ¿Qué pasa, tío? –dijo Jutere.
- ¿Estás soñando? –preguntó su tío.
- Sí, tío, he soñado que una infinidad de águilas estaban asentada encima de mí, clavando sus garras en todo mi cuerpo –dijo Jutere.
- Aiiiiie, sobrino. Esta es una mala señal. Estamos en peligro. Nuestros enemigos te pueden matar –dijo Arapu.

Después de un rato más su tío escuchó que Jutere estaba durmiendo. Pero al viejo se le pasó el sueño. Oyó a su otro sobrino, que empezaba a moverse. Con mucha preocupación, lo llamó:

- Sobrino, sobrino.
- Sí, tío –contestó Evaristo.
- ¿Con qué estás soñando? –dijo su tío Arapu.
- Mi sueño es que una infinidad de gallinazos se asientan encima de mí para picotearme, como queriendo comerme –dijo Evaristo.

Al escuchar los sueños de sus sobrinos, Arapu quedó desconsolado. Por la preocupación, se le fue el sueño.

Los jóvenes se levantaron en ese momento para practicar, como solían hacer y luego descansaron.

De madrugada estuvieron atentos al primer trino de pájaros, para levantarse. Ellos atendían el canto de los burgos, pájaros que cantan en la mañanita. Al escuchar este pájaro, se levantaron y se acomodaron para seguir adelante.

- Kana –dijo Arapu.
- Si, *tata* –dijo Kana.
- Vaya adelante, y nosotros lo seguiremos –le dijo Arapu.
- Vamos, los voy a guiar, no se preocupen –dijo Kana.

El ataque de los chacobos

Kana, pensando en la táctica convenida con sus paisanos, muy pronto se adelantó y se metió en un hueco. Se escondió e intentó lanzar una flecha a Jutere. Cuando Jutere estaba pasando cerca, Kana hizo un ruido. Jutere, entonces, miró a Kana, y éste le lanzó la flecha, pero Jutere la cogió en el aire.

- ¡Ajaaa! Ahora a mí me toca lanzar –dijo Jutere.
- ¡No! Yo soy Kana –dijo el traidor.
- Ven, Kana: adelante tienes que ir –dijo Jutere.

Kana había demostrado su traición. Estaba llevando a los valientes a las manos de sus paisanos. Los quería poner frente de sus enemigos. Como estaban caminando hacia la pampa, Kana llevaba a sus compañeros. Se adelantó nuevamente para atraer a Evaristo.

- Trurrrr, trurrr, trurrrrr sajji –lanzó la flecha a Evaristo.

Lanzó la flecha a Evaristo. Inesperadamente, en un instante, Evaristo miró hacia Kana y cogió la flecha en el aire.

Luego, Evaristo apuntó a Kana.

- ¡No! Yo soy Kana. ¡No me mates! –dijo.

Kana sabía que sus paisanos estaban cerca y listos para el ataque.

La estrategia que ellos tenían era que un ramillete de flores atado a la altura del pecho tenía que ser tirado hacia arriba. El caminante se iba extrañar del movimiento e iba a mirar hacia arriba; en ese instante, los *buni ata* tenían que clavarle la flecha en el pecho.

Jutere, que iba caminando adelante, llegó cerca de la trampa.

- Sajji, pajji.

Con la flecha clavada en el pecho, Jutere cayó.

- Aaaaa, Kana –gritó Jutere.

Evaristo, rápidamente, en un instante, dio un salto y se resguardó en un árbol. Empezó su defensa y mató a varios de los *buni ata*. Sus enemigos, sabiendo que Evaristo y su tío Arapu eran los únicos que quedaban, los rodearon. Ya era imposible resistir a los enemigos. Arapu esperaba a una distancia, atento al grito de su sobrino.

- ¡Sajjjj, aaaaa, malvados! – gritó Evaristo.

En su desesperanza, Arapu corrió hacia el grito, sin ninguna esperanza de ver a su sobrino con vida.

– Trurrrr, trurrrr, trurrrr.

Pero en ese momento, los enemigos corrieron para escaparse. Todo quedó en absoluto silencio.

– ¡Aaaaa, mis sobrinos están muertos! Y como soy viejo, no voy a poder vengar a mis sobrinos –se lamentó Arapu.

Jutere estaba muerto. Evaristo estaba herido y casi muerto también.

– Tío, ya no soporto más, me voy a morir, pero lleve mis saludos a todas las familias: arranque la flecha de mi cuerpo, tío –dijo Evaristo.

– Con un dolor profundo, te la arrancaré, sobrino –dijo Arapu.

Al instante, Evaristo murió. Arapu volvió a su grupo, triste, profundamente dolorido. Cuando llegó, dio informe al pueblo sobre lo ocurrido.

18. La paz con los chacobos gracias a Kana, el cautivo traidor³⁵⁷

No todos los cavineños conocen su final, pero este cuento no termina ahí.

Kana arrepentido

Kana estaba arrepentido de haber cometido ese gran error, esta traición. Pensaba mucho en eso. Por eso vivía con los chacobos, pero andaba siempre en el monte cerca de los cavineños. Atemorizado, anduvo así durante un año o más.

Un cavineño que estaba yendo a pescar en un lago, vio que una persona estaba en la orilla.

– ¿Quién será? Es una persona. Está encima de un palo –decía en su mente.

Como los cavineños estaban constantemente acechados por sus enemigos, el hombre estaba atemorizado. Se acercó con coraje e intención de hablar al hombre para conocerlo.

Pero, acercándose, reconoció a Kana.

– ¿Kana? –preguntó el cavineño.

– Sí. Hola. Soy yo –respondió Kana.

– Hace tiempo que nosotros, los cavineños, andamos con el deseo de encontrarte. Ahora sí, te tengo frente a mí y te voy a matar –dijo el cavineño.

- No hagas eso. Reconozco mi culpa. Reconozco mi traición. Pero soy parte de la familia de ustedes. Me han criado. He compartido con ustedes. Por eso yo les tengo profundo aprecio –dijo Kana.
- Por supuesto que reconoces tú traición... nos iremos a la casa –le dijo.
- Vamos. Sí, me iré contigo –dijo Kana.

En el trayecto, el cavineño le interrogó para saber por dónde andaba y lo que hacía.

- ¿Por dónde andas, Kana? –le preguntó.
- Ando cerca de ustedes, solo, también con el deseo de encontrar a alguien de nuestros hermanos. Qué bien que nos encontramos –contestó Kana.
- ¿Ah, sí? –dijo el cavineño, sorprendido.
- Me iré contigo. Voy a demostrar que en verdad apreció a los cavineños, aunque me maten. Estoy decidido. Iré allá aunque me maten –dijo Kana.

Al no ver ninguna intención mala de Kana, convencido de su humillación, el cavineño no intentó afligirlo y pacíficamente lo condujo al pueblo.

- *Ekwari*. Aquí tiene a Kana. Lo he encontrado en el monte. Quería matarlo pero se humilló. Dice que nos aprecia como familiares y parientes. Además, él andaba con el deseo de encontrarnos para volver a nuestro pueblo –dijo.
- Es verdad eso. Yo reconozco la mala acción que hice. Hice matar a sus hombres valientes. Aunque temo que me mate, estoy aquí, esperando su decisión, mi *ekwari*–dijo Kana.
- De inmediato, toque de alarma –mandó el *ekwari*.

Sin perder tiempo, el pueblo se reunió al sonido del *metuti*. Los guerreros armados estaban listos para ejecutar rápidamente cualquier orden del *ekwari*.

Una vez el pueblo reunido, Kana fue puesto en medio para ser interrogado por lo que había hecho.

- Kana, cuéntanos ahora, a mí y a todos los presentes, sobre la traición que me has hecho. Si no respondes, serás matado por mis guerreros –dijo el *ekwari*.
- Jee, aaa, que muera –decía la gente.
- Un momento, esperen que responda a mi pregunta –dijo el *ekwari*.
- Voy a responder a su pregunta, mi *ekwari*, y a todos los presentes. El error cometido no ha sido por venganza. Aquí me he criado entre ustedes y tuvieron la buena voluntad de tenerme como si fuese su hijo. Si están tan molestos conmigo, hagan lo que quieran: aquí estoy –dijo Kana entregándose.
- Mis hombres valientes, mis guerreros ¿qué prefieren hacer con este hombre? –preguntó el *ekwari*.
- Queremos matarlo... ¡Que muera....! –dijo el pueblo.

El plan de paz con los chacobos

- Hermanos: una sugerencia –dijo uno.
- Exponga su opinión –dijo el *ekwari*.
- Si les parece bien, que nos lleve al grupo de sus paisanos, pedimos un diálogo con ellos. Que les dé una explicación en su lengua. Nosotros queremos hablar con ellos para arreglar este asunto y hacer la paz. No somos tanto enemigos de los *buni ata*.
- Acertada su opinión –dijo el *ekwari*.
- Para nosotros, bien –respondió el pueblo.
- Entonces, que esta idea se mantenga. Que sea así. Reúnan a los guerreros y ármense para marchar mañana mismo. Deben reunir suficientes flechas, arcos, comida –dijo el *ekwari*.
- Kana, responda lo que dice el pueblo. No te voy a hacer nada, lleva a mis hombres al grupo de sus paisanos, tú les das una explicación. Ahora depende de la decisión de ellos: nosotros queremos un buen arreglo con ellos. Pero si no quieren, mátenlos –dijo *ekwari*.
- Sea como usted dice, *ekwari*. Estos chacobos no son muchos. Es solamente un pequeño grupo. Cuando atacaron a Jutere y a Evaristo, muchos de ellos murieron. Ahora, apenas son seis hombres y varias mujeres. Las mujeres no van a hacer su defensa –dijo Kana.
- Entonces lleva a mis hombres, Kana –dijo el *ekwari*.
- Los llevaré y les mostraré dónde ellos viven, *ekwari* –dijo Kana.
- Tú hablas con tu grupo. Mis hombres no van con ninguna intención mala. Haz un buen pacto con ellos porque nos hicieron el mal. Van a llevar algunas prendas que tenemos para ellos –dijo el *ekwari*.

La instauración de la paz con los chacobos

Al día siguiente, al primer canto de los pájaros, marcharon con rumbo a los *buni ata*. Pasaron por la isla *Warawara kububu*,³⁵⁸ entraron por el arroyo *Sawa sepere*, pasaron por el salitral,³⁵⁹ por la misma senda donde fueron matados Jutere y Evaristo, salieron a la pampa, llegaron a *Yachibei*.³⁶⁰ Allí vieron huellas.

- No tengan miedo, hermanos, pocos son, ustedes son más numerosos, estoy seguro de que habrá un buen arreglo –dijo Kana.
- Kana, no nos vuelvas a traicionar. Explica bien a tu grupo, dile que cuando nosotros estemos llegando a sus casas, deben arrodillarse ante nosotros –le dijo uno.
- Cumpliré lo dicho –dijo Kana.

Los cavineños estaban llevando sogas hechas de fibra de ambaibo para atar a todos los hombres de los *buni ata*. Kana había dicho a los cavineños lo que debían hacer. Les in-

formó que, cruzando dos riachuelos, pasando el río Santa María y el Biata, existían dos grupos chacobos grandes.

- Ya estamos. Aquí quédense: yo iré a hablarles; cuando los llame, podrán entrar ustedes –dijo Kana a los valientes cavineños.
- Escuchen: no todos entraremos, solamente algunos. El resto debe rodearlos por si se escapan –instruyó el asistente del *ekwari*.

Kana hizo conocer a sus paisanos el motivo de su arribo. Fue aceptado por los *buni ata*. Entonces, Kana llamó a los cavineños.

- Esperen un momento –dijo Kana.
- Mis paisanos, escúchenme bien y entiéndanme. Aquí, los cavineños y yo venimos para un diálogo de hermandad. Ustedes conocen muy bien, ustedes fueron los que mataron a dos valientes cavineños. Sin embargo, ellos, pacíficamente, tratan de dialogar con ustedes. No están enojados con ustedes. Más bien traen algunas prendas para ustedes. Pónganse de rodillas frente a ellos –les dijo Kana a sus paisanos.
- Ya. Te obedeceremos, Kana –dijeron los *buni ata*.
- ¿Todos están aquí? –preguntó Kana a sus paisanos.
- Si, todos estamos aquí. No hay más gente –respondió uno.

Los cavineños estaban pensando atar de pies y manos a los *buni ata* con las cuerdas contra los postes e incendiar su casa grande, pero como eran pocos y los recibieron bien, no les hicieron nada.

De esta manera, nomás, fue la venganza de los valientes. Después nunca más tuvieron conflicto con los *buni ata*. Gracias al traidor Kana, llegó la paz con los *buni ata*.³⁶¹

LA VIDA NUESTRA EN LOS PRIMEROS TIEMPOS

En los primeros tiempos, antes de la llegada de los misioneros, la vida de los cavineños era muy diferente. Casi todas las costumbres nuestras eran muy diferentes: el uso del territorio, las casas, la artesanía, los adornos, las maneras de pescar y de cazar, las fiestas y los bailes, el mando..., casi todo, ¿no?

19. El antiguo territorio cavineño y su uso

Antes de la llegada de los misioneros y antes de que existiera Bolivia como un país con sus departamentos³⁶² y todo eso, los cavineños ya existían. Los cavineños estaban existiendo ya. Ya existíamos.

Los cavineños no somos importados de otros países, ni mezclados con la gente de afuera o de otros grupos.³⁶³ Puros indígenas somos los cavineños. Gente del lugar somos los cavineños. De aquí nomás. De esta tierra. No somos de otro lugar.

Desde el principio hemos tenido tierra libre para vivir, para la pesca, la cacería y la horticultura. Pero nuestros antepasados no vivían en cualquier tierra, en cualquier lugar; existía un territorio cavineño con sus límites, que todos conocían bien. En esos tiempos no había *Tierra Comunitaria de Origen*³⁶⁴ como ahora, pero sí había límites. Los límites estaban hechos con los ríos, los arroyos y las pampas. Los cavineños tenían que conocer los límites de su territorio porque si iban más allá, era seguro que los bárbaros los atacaban.

Cuando Misión Cavinás estaba sobre el río Madidi, el territorio cavineño abarcaba las dos bandas del Madidi hasta el Beni. Después, cuando se trasladó cerca del río Beni,³⁶⁵ los límites del territorio cavineño comprendían la margen izquierda del río Biata, todo el monte del río Santa María, el río Beni y el río Madidi, siempre ambas bandas.³⁶⁶

De igual manera, los otros grupos tenían su amplia extensión de tierras. Cada grupo tenía su territorio propio. Cada grupo se cuidaba mucho, porque, si entraba en el territorio de los otros grupos, podía ser atacado y su gente podía ser matada. Así era antes. En esas épocas no había división en departamentos y provincias,³⁶⁷ con pueblos grandes y ciudades. No existía todo eso todavía. No había nada de todo eso.

Los grupos indígenas que rodeaban nuestro territorio eran llamados así en el idioma cavineño: *piya niju ata* eran los toromonas; *buni ata*, los chacobos; *kurakwa ata*, los ese ejjas y *warisa ata*,³⁶⁸ los maropas. Los araonas y los tacanas eran llamados por sus nombres nomás. No se los conocía con otros nombres.

Los lingüistas con los que he trabajado me han dicho varias veces que los idiomas araona, cavineño, toromona, tacana, ese eja y reyesano se familiarizan. Muchos de los cavineños que hablamos bien el idioma también pensamos un poco así, porque sabe-

mos que varias palabras son iguales nomás. Los cavineños podemos entender más o menos estas lenguas, más que todo el tacana, el reyesano y el araona. El idioma ese eija yo lo escuché bien varias veces, y es un poco más difícil de entenderlo bien. Pero se puede entender algo.

Antes de la llegada de los misioneros, muchos grupos existían y habitaban su territorio propio, ahí donde ahora hay que luchar por las tierras. Esta lucha la hacemos como descendientes de nuestros antepasados. Seguimos las huellas de nuestros antepasados. Andamos sobre esas huellas.

Los nombres de los lugares en nuestra lengua dicen que somos de aquí, del lugar. Ahora, muchos nombres han sido cambiados por la gente de afuera que empezó a vivir en esta zona. Por ejemplo, antes, en el idioma cavineño, no se decía el río Undumo, como toda la gente dice ahora. Se decía *Uduma*, que quiere decir "carne cruda". Los cavineños llamaron a este río así porque una vez estaban por preparar carne y pescado y en ese momento fueron atacados por sus enemigos *kurakwa ata* y tuvieron que dejar la carne y el pescado sin comerlos. Tampoco se decía el arroyo Inabare como ahora: antes se decía *Inabare*. Eso quiere decir "coger gente". Así se llamaba porque, en los primeros tiempos, en este arroyo, los enemigos cogieron a niños y niñas cavineños y se los llevaron a sus pueblos.³⁶⁹ También el nombre *Kweri bei*³⁷⁰ fue cambiado por Kuariba y el nombre del río *Najiji* fue cambiado por Madidi.³⁷¹

En los primeros tiempos, teníamos conflictos con varios grupos, pero a pesar de ello, nuestros antepasados vivieron en sus tierras, en nuestras tierras. Pero después de muchos años empezaron a llegar a nuestro territorio los *karayana*, detrás de los misioneros, para trabajar y vivir.

Ahí fue como las cosas cambiaron ya. Todo cambió, ya.

20. Nuestros recursos y nuestra alimentación

También nuestros recursos y nuestra alimentación han cambiado desde la llegada de los frailes. Más que todo son los instrumentos y las armas que han cambiado: ahora los cavineños ya no cazan con arcos y flechas, sino con rifles y linternas, pescan con hilo y anzuelos, tienen hachas y machetes para hacer chacos más grandes en los cuales siembran arroz, algo que no se conocía en los primeros tiempos.

La cacería

En aquellos tiempos, los antepasados no tenían animales domésticos. No conocían los chanchos, las vacas, las gallinas.³⁷² La única carne con la cual se alimentaban era la carne de los animales del monte y de los pescados. Entonces ser buen cazador era importante para nosotros.

Sigue siendo importante hoy en día. A un hombre que no sabe cazar le cuesta mucho tener su mujer, porque ella no quiere pasar hambre. Aunque el hombre sepa hacer chaco grande, es difícil que tenga una mujer si no es buen cazador.

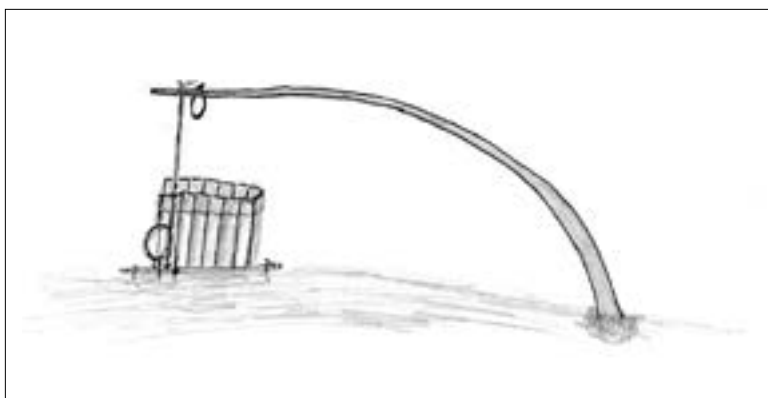
Antes, los cavineños sabían cazar con arcos y flechas. Tenían varios tipos de flechas, muchas de ellas hechas de la palmera chima. Así cazaban toda clase de monos, el taite-tú,³⁷³ el tropero, el anta...³⁷⁴ Cada tipo de flecha servía para uno o varios animales. Para el anta por ejemplo, se necesitaba una flecha más grande.

Los antepasados escuchaban bien los ruidos de los animales para saber donde estaban: por ejemplo, hay un pájaro que siempre anuncia al anta que un cazador está cerca y que la va a matar. Entonces, cuando el cazador escuchaba llorar a este pájaro llamado *awadajaebuke*,³⁷⁵ sabía que había un anta muy cerca. Cuando escuchaba silbar otro pájaro, significaba que los chanchos de tropa andaban por la zona: es su dueño quien, silbando, ayuda a los cazadores.³⁷⁶ Asimismo, atraían a los animales por medio de imitaciones, silbos y cantos de aves: eran confundidos y así los cazadores los mataban. Por ejemplo, ciertos chuuvís chillan al anta para comerle las garrapatas. El anta le contesta al chuuví con su propio grito. De eso aprovechaban los cazadores para encontrar antas y matarlas. Como no tenían linternas en esos tiempos, cazaban solo de día:³⁷⁷ no sabían mechar.³⁷⁸ Ellos sondeaban nomás o iban monte adentro.

Observaban las frutas silvestres y la floración de ciertos árboles, como la flor del toborochi, la flor de mayo o la flor de cari cari, para saber si los animales estaban gordos o flacos.

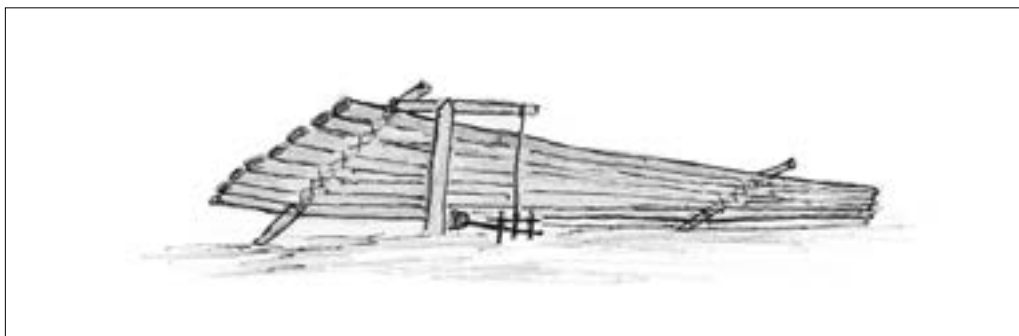
El cazador podía ir solo, acompañado por sus hijos y sus familiares o en grupo. Con varias personas es más fácil cazar si hay muchos animales: el grupo se separa en dos o más, cada grupito por su lado. Algunos persiguen a los animales para conducirlos hacia los que esperan, y así los matan. Desde mucho tiempo atrás los cavineños cazan con perros. Ahora casi todas las familias tienen perros y, si no tienen, se hacen prestar a cambio de un pedazo de la carne del animal que van a cazar. Así se hace cuando uno no tiene perros.

También, antes, cazaban mucho por medio de trampas para coger ratón de monte, tatú, jochi, peta³⁷⁹ o aves como perdiz. Hacían tres clases de trampas. Una de ellas funcionaba enlazando a las presas en una soga.³⁸⁰



Trampa de cacería madada
Dibujo del autor (1992)

En los otros dos casos, los animales quedan atrapados por los troncos suspendidos, que, caían sobre ellos cuando mordían la carnada que se les dejaba. Esto ocurría cuando trataban de comer la carnada.



Trampa de cacería teji³⁸¹ - Dibujo del autor (1991)

Antes se cazaba mucho con trampas, pero ahora esta manera de cazar casi no se practica más.³⁸²

Los cavineños tenían varios secretos para tener suerte en la caza. Usaban hojas para bañarse cuando cambiaba la luna.³⁸³ Usaban también el jugo de otras hojas para echarse a los ojos y así tener buena puntería.³⁸⁴ También los antiguos utilizaban hojas especiales para sus perros, para que se vuelvan buenos cazadores: en luna nueva se cortaba hojas de *anu caperi*,³⁸⁵ se las machucaba y se metía el jugo en las narices, lo que les hacía estornudar, destapándoles las narices y aumentándoles el olfato. Además, el nombre que ponían influenciaba mucho sobre la habilidad: los perros que recibían el nombre cavineño de una hormiga, por ejemplo, saltaban sobre la presa como este animal sobre la comida.³⁸⁶

Los cavineños también tenían encantamientos, especialmente para cazar. Además, a partir de sus sueños, los cazadores podían predecir si iban a tener éxito o no: por ejemplo, si uno soñaba que comía motacú muy lindo, era que iba a matar un anta;³⁸⁷ si soñaba con una muchedumbre de gente, significaba que iba a encontrar chanchos de tropa;³⁸⁸ si soñaba con una mujer alegre, iba a cazar animales pequeños; si en su sueño su pie derecho tropezaba con un tronco o si un pájaro piscua cantaba “chi, chi, chi, chi” o si palpita su brazo derecho,³⁸⁹ todo esto para ellos eran señales de buena caza. También, trabajaban con algunas partes de los animales: por ejemplo, enterrando la cabeza del chanco de tropa en el monte, en el lugar mismo donde habían matado al animal, el resto de la tropa no se iba muy lejos.

A los animales grandes como el chanco de tropa y el anta, se los trataba con reverencia. Por ejemplo, no se debía ofender a los troperos cazados porque tienen un dueño, un jefe que se enoja si los cazadores los tratan mal.³⁹⁰ El *Echire* es el que da de comer a sus animales sacudiendo los árboles frutales y, según los antiguos, quien los cura si están heridos en el monte. El *Echire* es también un chanco de tropa, pero más viejo y más grande que los demás, y sabe transformarse en persona. Igualmente, las antas tienen un dueño. Es *baba wada*.³⁹¹ Por eso, si los cazadores no descuartizaban bien sus animales o si no consumían toda la carne del chanco de tropa o del anta, el *Echire* o *baba wada* se enojaba y nunca más llevaba a sus animales a las áreas donde se solía cazar.

El descuartizamiento de animales

Antiguamente, los cavineños tenían mucho cuidado al descuartizar los animales cazados en el monte o cerca de la casa. No debían hacerse nunca la burla de los animales matados. El descuartizamiento era como un secreto que los niños aprendían mirando a sus padres y luego imitándolos. Se debía hacer con mucho cuidado y en orden, especialmente cuando se trataba del chanco de tropa y del anta, pero también cuando se asaba los monos y las aves. Cada pieza tiene nombre especial.

Para el anta, en primer lugar se sacaba el cacho, la parte de arriba de la columna que se junta con la cabeza. Solamente los ancianos podían comer esta parte; era prohibida para los jóvenes. Si estos la comían, se volvían calvos porque el anta tiene muy pocos pelos.

Después del cacho, el cazador sacaba las piernas de atrás, luego las costillas y, por fin, las piernas de adelante. Se comía los intestinos, el corazón, el hígado... No se desperdiciaba nada. Lo único que no se comía eran los excrementos, que se botaban, y los huesos. Pero se guardaba la mandíbula para que el cazador supiera qué cantidad de animales había matado.

Para el chanco de tropa se hacía de igual manera, menos por el cacho porque no tiene, pue. También se comía todo para que no se enoje el *Echire*.

Para asar un mono, también había que tener cuidado. El animal debía estar ligado: se ataba las piernas a los brazos de cada lado de su cuerpo, la cola quedaba de cualquiera de los dos. Luego se lo abría para cortarlo, pero parece que no existía un orden estricto para descuartizarlo.

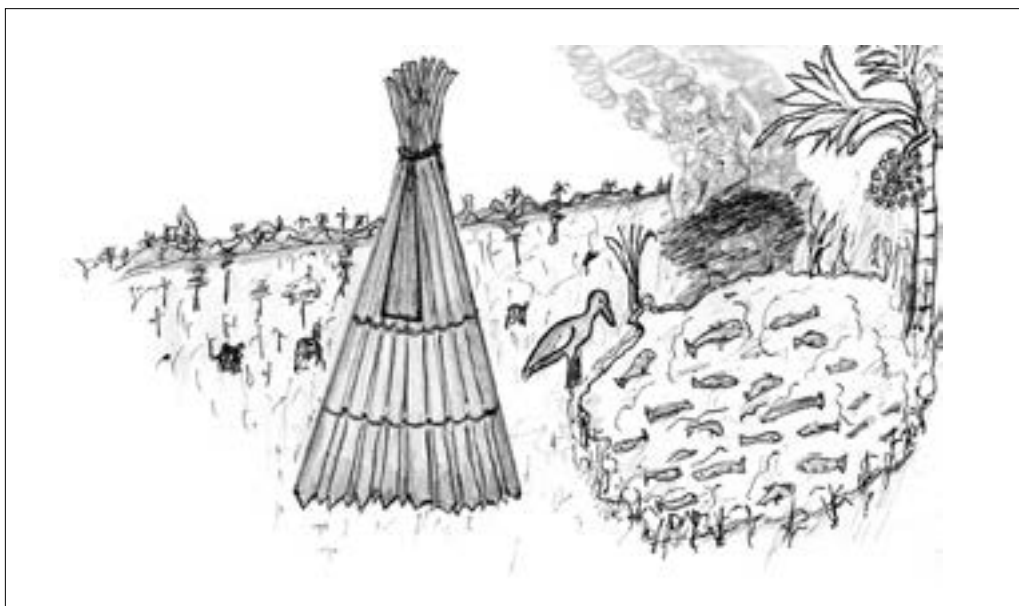


Hombres cavineños despellejando unos monos al fuego, río Madidi (1914)
Fuente: Erland Nordenskiöld (1915: 536)

La pesca

Los antepasados conocían muchos peces: los de los ríos, los de los arroyos, los de los curichis y los de las lagunas. Sabían que en la época de lluvia se empiezan a llenar los arroyos y los curichis y que entonces arriban peces pequeños y medianos, como ventones y otros. A los ríos arriban peces grandes. A los arroyos que salen a las pampas, generalmente, arriban peces chicos para poner huevos y las crías bajan por los mismos arroyos. Los antepasados decían que todos los animales acuáticos tenían a la londra por dueña, por jefe. Cuando desapareció la londra, dijeron que la sicurí³⁹² la había remplazado como jefe de los animales del agua.

Los cavineños tenían sus propias formas de cazar peces.³⁹³ En aquellos tiempos no existían herramientas, armas de fábrica, anzuelos, ni hilo. Para cazar peces en las fosas pandas,³⁹⁴ hacían un objeto como embudo, tejido con tallos de brazo de mutacusillo.



Suputi, embudo para la pesca - Dibujo del autor (1991)

Otra forma de pesca consistía en reunirse y meterse adentro del agua para coger los peces con las manos. Un método distinto era cuando tejían en los arroyos una especie de cajón con el que trancaban los arroyos. Al bajar, los peces tenían que caer en la trampa,³⁹⁵ porque por instinto saben que, cuando empiezan a bajar las aguas, ellos deben cruzar los arroyos.

Si deseaban coger peces en abundancia, utilizaban el barbasco³⁹⁶ en aguas tranquilas, como lagunas o laguitos. Eso se hacía en grupo en época seca, más que todo en agosto: una familia pequeña³⁹⁷ o grande³⁹⁸ se juntaba y metía el barbasco en el agua y los peces se morían rápidamente por falta de aire. Los cavineños conocían y conocen todavía dos

clases de barbasco: el negro,³⁹⁹ que es el más eficiente, y el blanco.⁴⁰⁰ Para hacer barbasco se debe buscar los bejucos en el monte, machucarlos bien con un palo y mojarlos.

Otra forma de cazar peces era alumbrando de noche con resina de paquió o con goma de siringa.⁴⁰¹ Los huevos de pescado, los antepasados no los desperdiciaban: los preparaban con maíz molido y amasado.

Los peces se conservaban envueltos en hojas o también se embutían con tallo de asaí. Se podía hacer pacumutu⁴⁰² o desmenuzarlos y tostarlos. Así se conservaban los pescados para comer.

La horticultura



Dos jóvenes cavineños pelando arroz (1927)
Fuente: Santiago Mendizábal (1932: 214)

Antiguamente, a pesar de sus grandes esfuerzos, los cavineños hacían chacos pequeños. Cultivaban yuca, papa, camote, maíz, maní, plátano, guineos, jengibre, papayas, tutuma, pero no en grandes cantidades. El arroz lo conocieron más tarde, cuando llegaron los frailes franciscanos.⁴⁰³

Los antepasados nunca tenían chacos de varias hectáreas, como ahora. Esto sucedía porque no tenían herramientas y era el motivo por el cual cada año les faltaba alimento.⁴⁰⁴ Luego de la llegada de los frailes, los chacos se volvieron mucho más grandes gracias a los machetes y a las hachas.⁴⁰⁵ Entonces, los cavineños hacían sus chacos y, además, un chaco muy grande para el padre, su administrador y su familia.

Para hacer un chaco de maíz y de plátano, los cavineños buscaban siempre un lugar

con tierras negras y, para la yuca, un lugar con tierra arenosa y no muy dura. Generalmente los chacos eran cuadrados. Cada uno de sus lados era del tamaño del árbol del ambaibo más largo que se tumbaba. Como no tenían herramientas de hierro, trabajaban con herramientas de chonta fina bien dura, hachas de piedra y cuchillos de tacuaras partidas. Ellos hacían muchos esfuerzos para trabajar sus chacos.

Como ahora, eran los hombres quienes hacían los chacos. Tumbaban los árboles, rozaban y quemaban.⁴⁰⁶ La roza y la quema se hacían durante el final del tiempo seco. Para hacer un chaco, se convocaba a varios familiares y se alistaba la alimentación y bastante chicha.⁴⁰⁷ Empezaban a trabajar desde muy temprano, antes de que saliera el sol. Como no existía relojes, ellos fijaban su horario: "Hasta cuando caliente el sol". Después, comenzaba el trabajo por la tarde. En las horas libres, gozaban comiendo y tomando su chicha. Después de la roza y de la quema, se esperaba que la tierra se refresque bien y, cuando venían las primeras lluvias, sembraban.



Mujer cavineña volviendo del chaco (1914) - Fuente: Erland Nordenskiöld (1915: 483)

Eran las mujeres quienes tenían que sembrar, cosechar, guardar y traer las cosas del chaco hasta la casa, igual que hoy en día. El hombre empezaba y la mujer terminaba el resto del trabajo. La cosecha del maíz se hacía y se sigue haciendo al final y al principio del año, mientras el plátano y la yuca se podían cosechar todo el año. Para la cosecha del maíz, las mujeres se cuidaban mucho porque los antiguos decían que este producto tenía espíritu igual que la gente y que tiene una madre llamada *ijikejaekwake*.⁴⁰⁸ Decían también que la yuca tenía una abuela llamada *eanu*.⁴⁰⁹ Por eso, cuando empezaban a cosechar, las mujeres iban a ver a un viejito para que sople con encantamiento.

La recolección

Desde siempre, los cavineños han recolectado productos comestibles del monte y lo siguen haciendo hasta hoy en día. Entre ellos: el palmito de asaí,⁴¹⁰ los frutos de las palmeras: chonta, chonta fina, totaí, majo, motacú, motacusillo; almendras, muchos tipos de miel,⁴¹¹ cacao,⁴¹² coca silvestre, frutas silvestres, etc.

La comida

En aquel tiempo, los antepasados no se proveían de suficiente alimento de los chacos por falta de buenas herramientas. Esa es la razón por la que cada año eran atacados por la crisis y no podían comer mucho. Solamente podían recoger frutas silvestres. De eso vivían el resto del año. Comían almendra tostada, chonta y motacú.

La carne de animales del monte o de pescados sólo se consumía sancochada⁴¹³ o asada. No se comía la carne charqueada,⁴¹⁴ porque no se conocía la sal.

El maíz lo preparaban tostado y molido. Hacían tamal aplastado y cocido en tiestos. También hacían maíz polveado cocido en tiestos. Elaboraban harina y harina fuerte (se molía de manera conjunta el maíz y la yuca). Esta última la mezclaban con agua y se tomaba como un refresco. También se comía maíz sancochado. Otra forma era elaborar el dulce de maíz o arope, que se obtenía hirviéndolo en agua hasta que se espesara.

Existían diferentes clases de chicha. Un tipo de chicha con grandes cantidades de alcohol se obtenía con el maíz recién germinado. Otra forma de chicha con bastante alcohol se hacía al mezclar el maíz con la yuca. También se hacía chicha de camote mezclado con maíz y chicha de maíz recocado, especialmente para las fiestas dedicadas a los *educhi*.

Además, hacían una especie de sopa llamada *lagua*: se picaba la yuca en pedazos muy pequeños y se incluía en la sopa de maíz, para espesarla. Otra forma de tamal que se podía hacer era sancochado. A esto se le llamaba “jacúu de tamal”. Cualquier variedad de plátano se podía comer de forma asada o sancochada.

Las prohibiciones alimentarias

Antes, entre los cavineños, existían muchas prohibiciones con la comida. Se debía respetar eso. Era un mandato no comer ciertos animales o ciertas partes de su carne. Estas prohibiciones eran solamente para los niños y las parejas que esperaban un niño.

Los niños no podían comer una gran cantidad de animales o de productos:⁴¹⁵

- Los huevos de peta del agua:⁴¹⁶ porque tienen flema que afectan la vista, y entonces los ojos se quedan con la misma flema.
- El hígado de peta: quitaba la agilidad y los niños se volvían tan lentos como la peta.
- El cacho del anta: hacía volver calvo porque este animal casi no tiene pelos y los únicos están en el cacho.
- Los huevos de pescado: hacía salir granos en la cara de la misma forma que los huevos.
- Un plátano partido de sazón: hacía partirse los talones, los pies e incluso la cabeza de la misma forma.
- La cabeza de pescado: hacía tener cabeza dura e incapacidad para aprender porque la cabeza del pescado es dura.
- La carne de loro: hacía volver mordedor al niño, como este animal.

- Almendra de noche: su forma es parecida al colmillo del tigre, entonces comerla hacía aparecer el tigre.⁴¹⁷
- El motacú con chivé: siendo adulta, la persona se hacía llorona en las borracheras porque ni el chivé ni el motacú tienen jugo.⁴¹⁸

Cuando la mujer estaba embarazada, los dos padres tenían también que limitarse y respetar unas prohibiciones. No podían comer:⁴¹⁹

- La carne de animales que tienen mucha sangre como la peta o el anta: hacía sangrar mucho a la mujer cuando daba a luz.
- Los huevos de lagarto: hacían nacer a los hijos defectuosos y que caminaran como el lagarto.
- Los animales nocturnos: hacían volver a la criatura molesta de noche y dormilona de día.
- El chuuvi, la ardilla y otros animales que tienen garras: hacían volver a la criatura arañosa.⁴²⁰
- La grasa de mono negro: hacía volver a la criatura cobarde como el mono.
- La fruta de chonta fina: hacía volver a la criatura mordedora.

Así, muchas prohibiciones tenían los antepasados. Esto hasta hoy se conserva y se pone en práctica, aunque mucho menos que antes.

El fuego

En los primeros tiempos, los antepasados tenían varias formas de producir el fuego. Una era producir chispa entre dos piedras y después prender en algodón o en viruta de algún palo seco. Otra forma de tener fuego era con el frote de algún palo seco. Así, guardaban el fuego con un palo seco para los viajes largos. Ellos conocían palos que durante la noche no se apagaban nunca. A este fueguito lo llamaban el amanecedor.

21. Nuestra antigua vida material

Antes de la llegada de los misioneros, los cavineños tenían muchas cosas que ya no tienen. Teníamos, por ejemplo, casas muy grandes para varias familias, una vestimenta diferente, unos adornos y una artesanía que ya han desaparecido o están por desaparecer, y otras cosas más.

Las casas

Antes, las casas eran muy diferentes de las que tenemos ahora. Claro, también eran rectangulares. También eran hechas de madera, con techo de hojas y con panchos⁴²¹

traídos del monte: se hacían limpiando bien el terreno, cavando huecos profundos en el piso para plantar los horcones y luego meter las soleras,⁴²² los tirantes,⁴²³ las solerillas,⁴²⁴ las llaves y la cumbreira⁴²⁵ para poder techar con hojas de motacú,⁴²⁶ de patujú o de asaí, y hacer el cerco.

Pero estas casas eran mucho más grandes que ahora. Por lo general, los antepasados construían una casa grande, por lo menos de veinticinco metros de largo y de ocho metros de ancho, para varias familias. Ahora las casas tienen solamente cuatro o seis horcones, pero antes tenían por lo menos ocho horcones.

En estas casas grandes vivían varias familias:⁴²⁷ los abuelos viudos, los padres, los hijos solteros, los hijos casados con sus mujeres, los nietos y las hijas recién casadas con sus maridos antes de ir a la casa de sus maridos.⁴²⁸

En cada casa había una parte para cada familia pequeña. Con estopa y esteras o paredes de pachiuba se delimitaba bien un espacio para cada familia: los abuelos viudos tenían un lugar; los padres con sus hijos jóvenes o solteros tenían otro; cada hijo casado con su mujer y sus propios hijos, otro, y cada hija recién casada con su marido y sus hijos, otro. También había una parte común para que todos vivan juntos de día. Pero de noche se iba cada uno a su lugar. Así era. Así era antes. Pero ya no se hace estas casas porque ahora no le gusta a la gente vivir toda junta: cada familia pequeña quiere su casa propia ahora. Así es ahora.

Antes no había cocina aparte como hoy en día. Había un fuego para todos en un lado de la casa grande y también un fueguito para cada familia pequeña, pero todos los de la familia grande compartían la carne. Adentro de la familia grande, la gente no mezquinaba la carne como algunos hacen ahora. Antes, siempre se compartía la carne. Así era antes. Era mejor así.

También la gente se ayudaba más que ahora para hacer sus casas. El dueño de la casa decía: “Mañana haremos mi casa” nomás, y la gente venía para ayudar a hacer su casa. Mucha gente venía para terminar el trabajo más rápidamente. La mujer del dueño de la casa preparaba harta chicha de maíz y muchos venían para ayudar. Lo que hasta hoy en día no ha cambiado es que nunca se saca la madera para el armazón o las hojas para el techo ni tampoco se construye la casa en luna nueva porque, si no, toda la madera se pudre rápidamente.⁴²⁹

Para dormir, los cavineños tendían al piso camas de corteza de almendro o de otro árbol, pero siempre hecha estopa.⁴³⁰ También algunos dormían en hamacas hechas por las mujeres. Estas hamacas no eran de algodón como las de los *yanakona*.⁴³¹ eran de fibra de ambaibo.

Para protegerse del frío, calentaban temprano el suelo con el fuego antes de que caiga la noche. Los que preferían dormir en hamacas, prendían debajo una brasa de fuego que les daba calor durante la noche.

Como no se utilizaba ninguna clase de mosquitero, entonces cada familia pequeña cerraba todas las entradas de su lugar con estopa y así no entraban mucho los murciélagos vampiros⁴³² y los mosquitos. De esa forma se protegían de los animales dañinos.

Además de las viviendas, los cavineños construían también dos otros tipos de casa: una casita cerca del chaco para guardar el maíz y una casa grande en el monte es-

pecialmente para el trabajo del *yanakona*.

Cada familia tenía que construir esta casita para el maíz cerca de su chaco.⁴³³ Era solamente para eso, para guardar todo el maíz con mucha reverencia. Así, las mujeres dejaban todo el maíz allá y se llevaban a su vivienda solamente lo que necesitaban para el consumo de su familia. Decían los antiguos que al mediodía, cuando el sol está en medio cielo, era estrictamente prohibido entrar en esta casa, porque el espíritu del maíz estaba afuera y podía dañar el cuerpo de la gente. Ahora ya no existen las *ijike etare*.

Las casas donde trabajaban los *yanakona* se llamaban *educhi kwana etare* o *karapati etare*.⁴³⁴ Estaban en el monte. Tenían que estar en el monte, un poco alejadas del pueblo, como a una media hora de camino. También tenían que estar cerca de un arroyo para tener agua para hacer la chicha y porque en la madrugada, después de haberse quedado toda la noche y de haber bailado, la gente tenía que bañarse antes de volver a su casa para descansar. No bañarse era peligroso para el cuerpo, dice.

Estas casas eran construidas por los *cumuniwa*, los asistentes del *yanakona*⁴³⁵ y por sus demás seguidores,⁴³⁶ con los mismos materiales que las otras casas: con la misma madera y las mismas hojas de patujú, de motacú o de asaí. Estas casas eran de la misma forma: tenían seis u ocho y hasta diez horcones según la cantidad de gente que seguía al *yanakona*. Estas casas debían tener su entrada grande siempre del lado donde nace el sol.

Adentro había un lado con guarachas para los hombres y un lado con esteras nomás para las mujeres. Al fondo había un altar de palmera pachiuba con cuatro pilarcitos para cuando llegaban los *educhi* a sentarse sobre la coca, a conversar con el *yanakona* y a llevarse las ofrendas. Al frente del altar estaba colgada la hamaca del *yanakona*, para que descansara entre los momentos de charla con los *educhi*.

Ahora ya no existen las *educhi etare*. Ya no. Ahora hay templos para Dios nomás.⁴³⁷



Un templo evangelista cavineño, Los Cayuses (2004)
Fotografía de Mickaël Brohan

La vestimenta

Con la llegada de los frailes franciscanos, cambiaron mucho las maneras de vestirse de los cavineños. Nuestros antepasados no tenían conocimiento de la mejor⁴³⁸ forma de vestimenta.

Antes no tenían zapatos. La gente iba sin zapatos y se vestía de ropa hecha de la corteza del árbol almendro y de algodón. La túnica era sin mangas, un poco escotada en el cuello y llegaba hasta debajo de las rodillas para los hombres y un poco más para las mujeres. Algunas eran adornadas con dibujos pintados. Lindas eran las túnicas de los antiguos. Lindas eran.

Estas túnicas no se utilizaban para todo porque no era muy práctico para moverse mucho. Para cazar, por ejemplo, y para otras actividades, los cavineños se vestían con un taparrabo llamado *marukui*, hecho de la corteza del árbol bibosi o de tejido de algodón. Existían unos *marukui* para hombres y otros para mujeres.

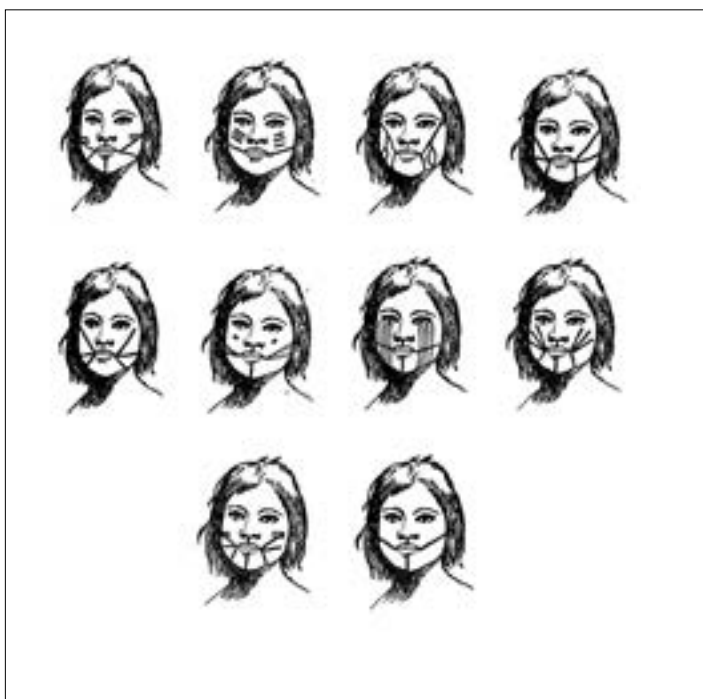
También algunos andaban a veces totalmente desnudos. En aquel tiempo, no había vergüenza* de estar desnudo. Para los cavineños era aceptable estar desnudo. Cuando llegaron los frailes empezó la vergüenza de estar desnudo, porque antes no se criticaba la forma de arreglarse. Nunca.

Los adornos

Antes, entre los cavineños, existían varios adornos como baraletas,⁴³⁹ collares y tocados de plumas. Antes, cada grupito cavineño⁴⁴⁰ tenía sus baraletas tanto para los hombres como para las mujeres.⁴⁴¹ Eso se hacía con el bi⁴⁴² y con la ceniza de corteza de canelón. Los antiguos mordían la fruta del bi, le echaban saliva y la dejaban durante la noche al sereno. Al día siguiente, todo estaba listo para pintarse la cara. Se pintaban el mentón y



Mujeres cavineñas con túnicas de algodón llevando agua (1914)
Fotografía de Erland Nordenskiöld (1915: 473)



Antiguas pinturas faciales masculinas con genipa (1914)

Fuente: Erland Nordenskiöld ([1915] 2001: 348)



Antiguas pinturas faciales femeninas con genipa (1914)

Fuente: Erland Nordenskiöld ([1915] 2001: 348)

la cara. En ambos lados de la cara, los dibujos eran los mismos nomás.⁴⁴³ También, los antiguos se pintaban la cara con el urucú pero solamente para los ataques de venganza contra los bárbaros.⁴⁴⁴

Las mujeres se adornaban también con collares de dos vueltas que a veces llegaban hasta la altura del ombligo. Eran hechos de algunas semillas aromáticas de frutas y de flores fragancias.⁴⁴⁵ Los niños tenían collares de colmillo de tigre o de caimán para que no les tocara el mal viento porque a estos dos animales nunca les afecta.⁴⁴⁶



Ornamento de cabeza de un *yanakona* tacana (1952-54), similar al *ekwabuke* del antiguo sacerdote cavineño.
Fuente: Albert Hahn y Karin Hissink (1984-2000: 203)



Niños cavineños con collares (1914)
Fuente: Erland Nordenskiöld (1915: 525)

Para el *yanakona*, existía un adorno muy especial de plumas hecho por su mujer. Se llamaba *ekwabuke*.⁴⁴⁷ era como una banda de algodón tejida con unos motivos y con una cola adornada de plumas de tucán o de águila que caía por la espalda. El *yanakona* se lo ponía en la cabeza al momento de conversar con los *educhi*. Ese era el adorno propio del *yanakona*. De él nomás era eso. Con eso se lo reconocía al *yanakona*.

Así se adornaban nuestros antepasados. Mucho les gustaban los adornos: para ellos, el adornarse era de gran valor.

Los objetos de paja y de algodón

Desde un principio han existido hombres inteligentes, como también aquellos que faltan de inteligencia para hacer las cosas. Así es. Entre los cavineños, así era en la fabricación y la invención de los objetos de artesanía. Algunos hombres eran expertos mientras otros no sabían hacer estos objetos.

Los expertos hacían de todo: canastas, canastillas, cernideros y esteras de diferentes formas con figuras de alas de águila grande. Por ejemplo, para los asientos en el suelo, existían



*Lucio Ayala trenzando (sin fecha)
Fotografía de Jacobo Büchli - Colección del autor*



*Paulina Tabo tejiendo (sin fecha)
Fotografía de Jacobo Büchli - Colección del autor*

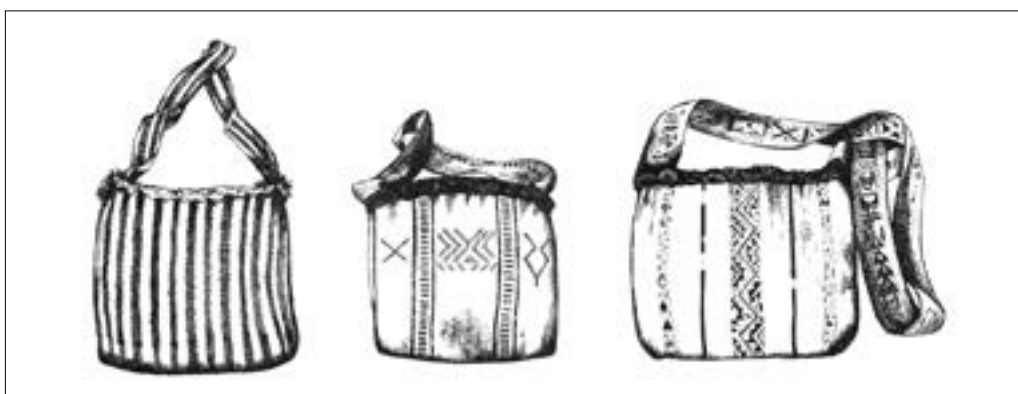
Isabel Tabo tejiendo con sus hijas (sin fecha) - Fotografía del autor



las siguientes clases de esteras: *sujimiti* (elaborada con cogollo fresco de palmera), *jupi* (elaborada con chuchío o palma real), *suiji'iniki* (elaborada con hojas de motacú pasadas por el fuego). Entre las canastas para transportar, se encontraban el *yamachí*, el *panakú*⁴⁴⁸ y el *asa-ye*.⁴⁴⁹

Las mujeres cavineñas también elaboraban artesanías de algodón. Ellas se encargaban de la limpieza de las flores de algodón. Para el hilado del algodón tenían que levantarse a las tres o cuatro de la madrugada, porque las mujeres en el día tenían otras actividades.

Las artesanías que fabricaban según las necesidades de su familia eran fajas,⁴⁵⁰ *mariku*,⁴⁵¹ alforjas⁴⁵² o bolsas pequeñas.



Tres *mariku* de yanakona tacana (1952-54), entre 15 y 20 cm - Los modelos cavineños eran similares
Fuente: Karin Hissink & Albert Hahn ([1984] 2000: 181)



Tela de algodón ceremonial tacana (1952-54) de aprox. 45 cm -
El modelo cavineño, el *etiteki*, era similar
Fuente: Karin Hissink & Albert Hahn ([1984] 2000: 227)

Además, la mujer del yanakona tejía bolsitas de algodón para las piedras⁴⁵³ y hacía un tejido rectangular de algodón llamado *etiteki*,⁴⁵⁴ especialmente para la *educhi etare*: se lo ponía encima del altar. Era para que vinieran a sentarse los *educhi*. Ahí descansaban los *educhi*. El *etiteki* era como el asiento o la cama de los *educhi* para cuando venían a recoger su pago.



Antigua cerámica cavineña para la chicha.
Altura: aprox. 40 cm - Dibujo del autor (1992)

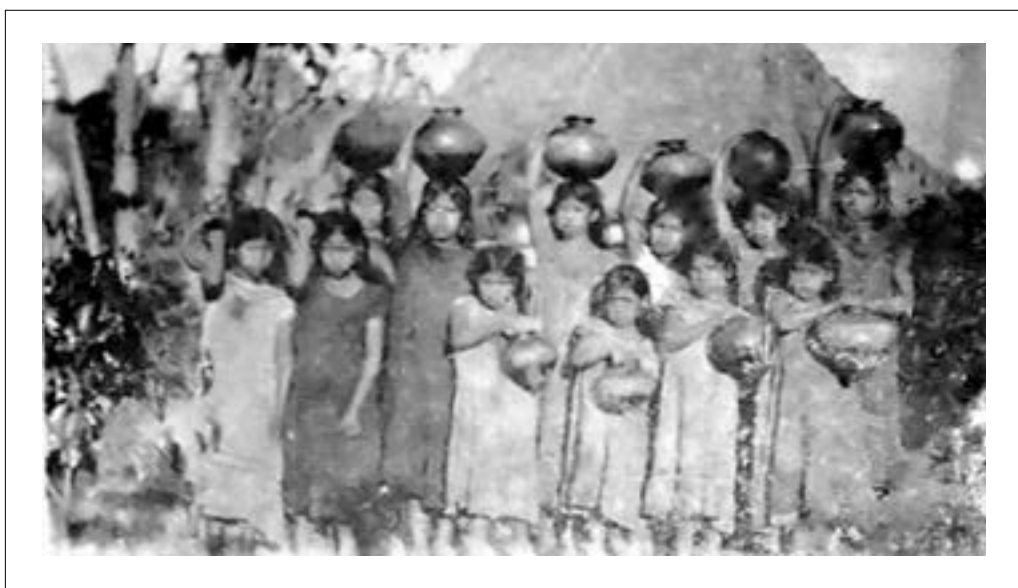
La cerámica

Esta clase de artesanía era elaborada por las mujeres y solamente por ellas. Los hombres y los niños no participaban y no podían mirar la fabricación: eran siempre despachados por las madres o las mujeres. Siempre. No podían mirar la fabricación de las cerámicas.

Para recoger arcilla en los barreros y hacer su cerámica, las mujeres tenían que tomar muchas precauciones porque las ancianas decían que la arcilla tiene una dueña llamada *metsi metseke*.⁴⁵⁵ Ella es una mujer vieja, con cabellos blancos, que controla la cantidad de arcilla que da. Si no se la respeta, ella tapa su barrero al mismo momento. Así, ya no se puede conseguir más arcilla,

o peor, una mujer puede ser encerrada en el barrero con la dueña y quedarse a vivir con ella. Para que no pasara eso y también para que sus cántaros no se quiebren, las mujeres hablaban a la dueña de la arcilla con palabras especiales que solamente ellas conocían. Los hombres no conocían estas palabras. Era un secreto de las mujeres.⁴⁵⁶

Para hacer cerámica, se sacaba la corteza de caripé. Se la secaba y quemaba hasta que se volvía dura y luego se la quebraba o molía hasta que se volvía como polvo. Entonces, se mezclaba la arcilla con este polvo para formar la cerámica, se la secaba, se la pintaba de color rojo, guindo y/o negro, a veces con lindos dibujos, y se la metía al fuego.



Niñas cavineñas con aguaderas (1927) - Fuente: Santiago Mendizábal (1932: 206)



Jarrillos de barro - Fotografía del autor (sin fecha)



*Antigua urna funeraria para el entierro de los jefes -
Altura: 60-70 cm - Dibujo del autor (1991)*

Los cántaros de diferentes tamaños servían como envase de chicha, depósito de agua, como plato, olla, jarrita y recipiente para tostar harina de yuca u otros productos alimenticios.⁴⁵⁷

La parte de afuera de los objetos de cerámica que servían para meter agua o chicha, se cubría con resina de paquió. Esto era para dar un brillo lindo a la cerámica y también servía como protección.⁴⁵⁸ También, la parte de dentro de los recipientes era trabajada con una sustancia obtenida de la mezcla de agua con pedazos de la corteza del árbol miria. Se colocaba la sustancia después de haber sacado los objetos del fuego, esperando que se evapore por el calor. Esto se hacía también para proteger el objeto.

También los antiguos hacían un tipo especial de cerámica.⁴⁵⁹ Era una vasija de cerámica de un metro de ancho y de más o menos setenta y cinco centímetros de altura, en la cual se metía el cadáver del *ekwari* y luego se tapaba la cerámica con barro para enterrarla. Eso no era para cualquier persona así nomás. Era solamente para el *ekwari*. Para él nomás era eso. Se enterraba en el medio de la casa del *ekwari* y la gente la abandonaba ahí, porque después de la muerte de su jefe, los antepasados tenían que irse a otro lugar.

Los colorantes naturales

Además los cavineños tenían diferentes tintes de color para teñir el hilo de algodón o adornar las cerámicas. Los colorantes provenían de frutas, de hojas, de troncos o de raíces.

A los tintes que se utilizaba en los tejidos de algodón, se les colocaba una sustancia que se obtenía remojando la ceniza de motacú. Esto permitía guardar bien⁴⁶⁰ los colores en los tejidos. De esa forma se evitaba que se fuera el color cuando las mujeres los lavaban. Hacer los tejidos de algodón era una labor de las mujeres. La fabricación de cerámica también era una actividad de las mujeres. Pero conseguir y hacer las tinturas era una tarea de los hombres. Así era antes.

El color verde se conseguía de hojas de un arbusto llamado *urusi*.⁴⁶¹ Se utilizaba sólo para teñir los tejidos. En un recipiente se estrujaba con la mano un puñado de hojas con un poco de agua y se colocaba la ceniza de motacú. Al cabo de una noche, ya la tintura estaba lista y se debía poner lo teñido en la sombra.

El rojo se obtenía del urucú. Se cortaba la semilla y se diluía en el agua. Solo se la utilizaba para las pinturas de la cara en los ataques de venganza contra los enemigos.

El negro se conseguía del hollín que se forma cuando se quema la corteza del canelón. El hollín se junta en un recipiente con agua y así se logra la tintura. Esta sustancia se la usaba para pintar la cerámica antes de que fuera cocida.

El color naranja se obtenía de la hoja del arbusto *deshi*.⁴⁶² El procedimiento era igual que con el *urusi*. Sólo se utilizaba para teñir lana.

El rosado lo obtenían de una arcilla que conservaban. Solo cuando se necesitaba pintar alguna cerámica, raspaban un pedazo y lo diluían en el agua. Con esta pintura, se pintaba la cerámica antes de que fuera cocida.

El morado se obtenía de la cáscara del fruto del árbol *kuri*, una variedad de patujú. Para utilizarlo, era igual que con el *urusi* y *deshi*. También lo empleaban para teñir lana.

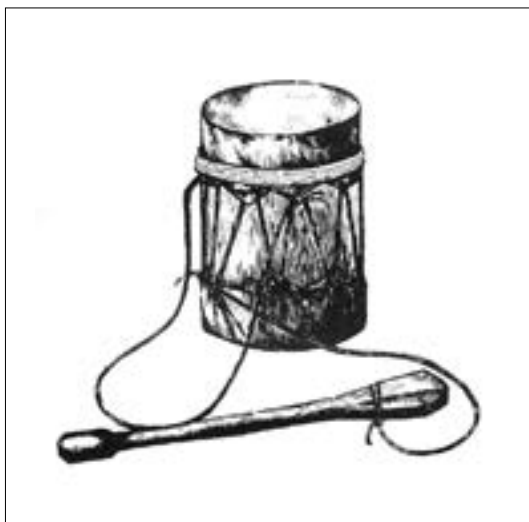
El amarillo se conseguía de la raíz del arbusto *majawi*. En este caso, había que moler la raíz y se mezclaba con el líquido de la ceniza de motacú. Luego, se lo metía al algodón y se lo dejaba secar en un lugar a la sombra.

El guindo se sacaba de la corteza del *isigo*. Primero había que molerla, luego machacarla, y se la dejaba remojando. Después de dos días, la corteza daba para la tintura. Entonces, se colocaba la ceniza de motacú y se pintaba el algodón. El hilo teñido se lo dejaba en la sombra hasta que se secaba.

El marrón se sacaba de la fruta del bi. Sólo se utilizaba para la pintura de la cara. Una persona con buena dentadura⁴⁶³ rasgaba un pedazo de la fruta y luego lo escupía en un recipiente y lo mezclaba con un poco de agua. Todo eso se ponía en la madrugada: el sereno de la noche permitía que se asentara y brotara el color. Cuando amanecía, la tintura estaba lista ya.

Los instrumentos de música

Antes de que vinieran los frailes y que los antepasados tuvieran más relaciones con otros grupos, más que todo con los tacanas,⁴⁶⁴ los cavineños no tenían muchos instrumentos de música.



Tambor cilíndrico del asistente del yanakona tacana (1952-54), de 15 cm de altura, similar al antiguo kumukumu cavineño
Fuente: Karin Hissink & Albert Hahn ([1984] 2000: 239)

Había una flauta transversa de tacuara con seis huecos llamada *rauta*, una flauta muy larga también de tacuara y con seis huecos llamada *baba kena*, que se tocaba para las fiestas en la *educhi etare*, y otra flauta con tres huecos hecha del hueso del bato.⁴⁶⁵

Para las fiestas en la *educhi etare*, también el *kumuniwa*, el asistente del *yanakona*, tocaba con un palillo un pequeño tambor llamado *kumukumu*. Él tenía que fabricarlo de la madera balsa y con el cuero de la ardilla.⁴⁶⁶

22. Nuestra antigua vida social

Antes de la llegada de los misioneros franciscanos, de *Maryknoll* y del *Instituto Lingüístico de Verano*, los cavineños tenían una vida diferente: los antepasados no vivían en pueblos, se dividían en *ata*, seguían a un *ekwari* y tenían sus fiestas y danzas propias.

La forma de la población

Antes, entre los cavineños no existían pueblos ni comunidades. Los pueblos y las comunidades se formaron con los misioneros evangelistas.

Antes a los grupos cavineños les gustaba vivir entre sí: los *naja ata* juntos, los *chimirijiti ata* igual, los *suriwa ata* igual. Un *ata* era como un grupito con su *ekwari*, y más allá había otro grupito y más allá otro y más allá otro más.

Varias casas grandes que estaban cerca se juntaban y toda esta gente vivía bajo el mando del *ekwari*. Así vivían los antepasados antes. Buscaban un lugar cerca de un río o de un arroyo que no se iba a secar, donde no iba a haber inundaciones tampoco y donde la tierra era negra, es decir, buena para el cultivo, y así vivían. Cada familia grande vivía en su casa grande propia.

El *ekwari* también tenía su casa, la *ekwari etare*,⁴⁶⁷ donde reunía a la gente para dar sus órdenes y mandarlos.

Los ata, los apellidos, los nombres y los apodos

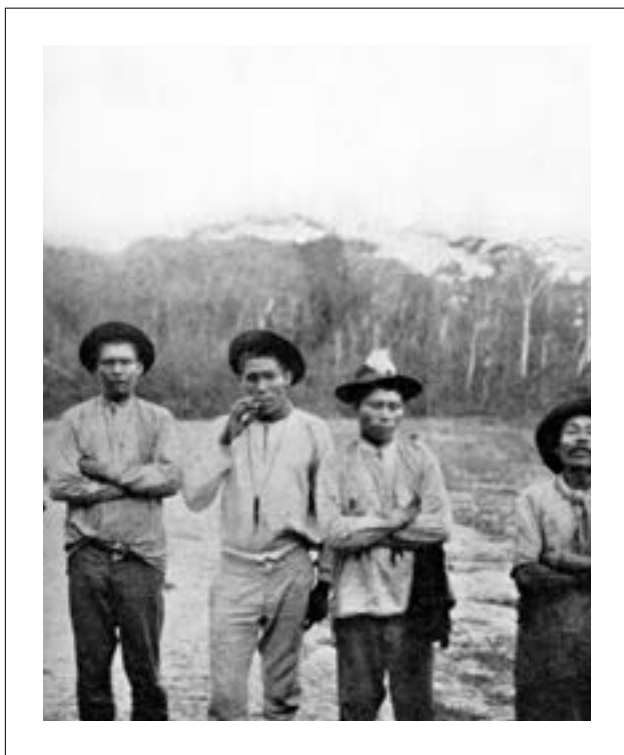
Antes había varios *ata*: *naja ata*, *kwetsara ata*, *suriwa ata*, *chimirijiti ata* y seguramente muchos más porque, durante las grandes epidemias, muchas personas y familias cavine-

ñas murieron sin dejar más huellas. Familias enteras desaparecieron para siempre. Así fue. Así pasó.

Dice que fue el *Educhi* creador quien decidió crear los *ata* y quien puso cada nombre de *ata* conforme a la conducta de los grupitos cavineños.⁴⁶⁸ Los *kwetsara ata* eran llamados así porque les gustaba mucho comer pescado, al igual que la londra; los *suriwa ata* porque comían mucha sopa de maíz; los *naja ata* porque una vez, para trabajar, para amontonar basura, se juntaron todos como las frutas de pacay. No sé sabe por qué unos eran llamados *chimirijiti ata*, pero así eran llamados.

Cuando por algún motivo peleaba la gente de diferentes *ata*, se insultaba con su nombre. Por ejemplo, a los *naja ata* se les decía *jiji ata*, lo que quiere decir “el grupo basura amontonada” y a los *chimirijiti ata* se les decía *jiti kwana*, lo que quiere decir “los flojos”. Así se insultaban antes, dice. Siempre se insultaban entre *ata* cuando se molestaban.

Además de su nombre, cada *ata* tenía un apellido propio: los *kwetsara ata* son los Natchipa, los *suriwa ata* son los Camaconi, los *chimirijiti ata* son los Mayo y los *naja ata* son los Tabo. Todos estos fueron los grupitos y las familias cavineñas. De repente hubo más porque ahora varios apellidos cavineños como Cuasama⁴⁶⁹ han quedado en el olvido.



Hombres cavineños
A la derecha, Agapito Yúna, “jefe” de los cavineños de origen pano (1914)
Fuente: Erland Nordenskiöld (1915: 513)

Los otros apellidos que se escucha ahora no son cavineños. Vienen de afuera. Yubanera y Rutani son de origen chacobo,⁴⁷⁰ Cepa, Amapo, Dubai, Beyuma, Navi, Chipunavi son de origen tacana;⁴⁷¹ Siripi es de Apolo;⁴⁷² Cesare de origen leco;⁴⁷³ Alaya es de origen mosestén;⁴⁷⁴ Nico, Cucha y Naba son de origen maropa;⁴⁷⁵ Canamari y Giari son araona;⁴⁷⁶ Shiwa es ese eija, creo,⁴⁷⁷ y Vaca viene de los guarayos del Beni...⁴⁷⁸ Muchos de los apellidos que existen ahora entre los cavineños vienen de otros pueblos indígenas.⁴⁷⁹

A un niño generalmente se le ponía el nombre de uno de sus abuelos.⁴⁸⁰ Para el primer varón era el nombre del padre de su padre, y luego, a los siguientes hijos, se les daba el nombre de uno de los hermanos del padre de su padre. Eso era para que no se perdieran

los nombres.⁴⁸¹ Normalmente, los cavineños no le ponían su nombre al niño apenas había nacido: había que esperar un poco, hasta un año y a veces más. Antes, a los cavineños no les gustaba mucho decir sus nombres. Como ellos tenían apodo, preferían decir su apodo.⁴⁸²

Los apodos más comunes eran: Achawi, Atsuki, Arapu, Areyu, Baji, Busi, Epuna Wiri, Juwi, Katemaru, Keneri, Kuyu o Kuyukuyu, Kuyutu, Machiwa, Mapejechi, Neyu, Paranuwa, Sawa, Shawene, Sisike, Tibima, Uwawene, Wabema, Wasa, Yayu, Yuka... Los apodos los ponían unos familiares o amigos en función de la apariencia o de algún episodio en la vida de uno. Por ejemplo, a una mujer flaca se le podía poner *epuna wiri* ("mujer flaca") de apodo; a una mujer tetona, *atsuki* ("tetona");⁴⁸³ a un hombre petacudito,⁴⁸⁴ *kuyukuyu* porque es el nombre de un pescado petacudo.⁴⁸⁵

También, un amigo, una amiga o un pariente de los padres podían pedir que un niño o una niña llevaran su apodo. Así, las dos personas eran *abu*. En cavineño, *abu* quiere decir "cargar": el niño cargaba el apodo de otra persona y así, entre los dos, había mucho afecto y un gran cariño. Supuestamente, el niño iba a tener el mismo carácter que su *abu*: por ejemplo, si su *abu* era valiente, el niño iba a ser valiente igual que él. Por eso, a los padres les gustaba que el *abu* de su niño fuera una buena persona: valiente, trabajadora, cazadora.

Hoy en día casi ya no existe esta costumbre de tener un *abu*, pero algunos cavineños siguen llamando a los demás por sus apodos.

El jefe *ekwari*

Los antepasados no vivían en desorden o desorganizados porque siempre estaban guiados por su jefe, el *ekwari*. Él guiaba a la gente.

El *ekwari* tenía un asistente: el *yanaatsakike*.⁴⁸⁶ Bajo el mando del *ekwari*, hacía reunir a la gente por medio del *metuti*, un instrumento que imitaba el bramido del tigre.⁴⁸⁷ El jefe tenía también otro instrumento hecho de coco de almendra. No me acuerdo su nombre en cavineño, pero los antiguos decían que lo utilizaban para llamar al silencio antes del discurso del *ekwari* o durante su discurso, si se necesitaba. Estos dos instrumentos del jefe eran su voz de mando. Eran la voz del *ekwari*.

Antiguamente, el jefe no era elegido por el pueblo. El *ekwari* tenía que ser una persona fornida, vigorosa y robusta, más fuerte y grande que sus seguidores. Por eso, además de *ekwari*, la gente lo llamaba también *ekwitaneri*, *dekaneri* y le decía *baba*.⁴⁸⁸ Su sucesor era su hijo mayor, pero podía ser otro hijo si el mayor no tenía ninguna capacidad para hablar bien, hacer reunir a la gente, hacerse obedecer y hablar con los *educhi*.⁴⁸⁹

El *ekwari* no trabajaba nunca. Sólo cuidaba a la gente. Eso nomás hacía: cuidar a su gente. Él se hacía responsable de ellos. Era su *emetseke*, es decir su dueño. Entonces la gente lo servía, estando casi como esclavos. El *ekwari* era casi como un patrón. Así era el *ekwari*: casi como un patrón. Él mandaba a construir su casa. A sus servidores los obligaba a hacer su chaco, a cazar y a pescar para él. El *ekwari* tenía derecho a tener varias mujeres y algunos tenían hasta cuatro, dice. ¡Imagínese cuatro mujeres!

También el *ekwari* podía decidir hacer matar a alguien en el pueblo, como a un brujo por ejemplo. Era su derecho hacer matar. El *ekwari* también era *yanakona*. Él nunca participaba en las guerras contra los enemigos, pero él decidía cuándo y cómo los cavineños iban a atacar.⁴⁹⁰ Hacía discursos largos con su forma de hablar un poco particular. Hablaba en una forma un poco diferente de los demás cavineños. Hablaba mejor. Hablaba más bonito. Después de su muerte, era enterrado en su cerámica⁴⁹¹ en medio de su casa y sus seguidores cambiaban de lugar, haciéndose guiar por un nuevo *ekwari*, por su hijo.

El matrimonio a la manera cavineña

En los tiempos remotos, los antepasados no conocían el verdadero enlace matrimonial.⁴⁹² El que quería tener mujer, la deseaba y luego la pedía a sus padres. Si los padres estaban de acuerdo,⁴⁹³ se la entregaban así nomás y el hombre se la llevaba sin hacer ninguna fiesta.

Antes de ir a vivir con la mujer a la casa de sus padres, el hombre debía quedarse un tiempo con sus suegros. El padre de su mujer lo hacía trabajar duro durante un año o a veces un poco más. Cazaba, pescaba para él y más que todo lo ayudaba a hacer su chaco.

A partir del momento en que aparecieron los misioneros en la vida de los cavineños y que con ellos llegaron los nuevos objetos como hachas, machetes y armas, si el hombre tenía algún objeto que el padre de la muchacha no tenía, se lo daba y tomaba a su hija. Pero igual, el yerno tenía que trabajar un poco para su suegro. Siempre tenía que trabajar para su suegro.

Así era el matrimonio a la manera cavineña antes de la llegada de los misioneros.

Las danzas y las fiestas

Antiguamente, los cavineños tenían sus propias danzas típicas. Pero cuando llegaron los tacanas⁴⁹⁴ poco a poco se fue cambiando la forma de los bailes y los cavineños empezaron a copiar los bailes de los tacanas.

Pero antes de eso, cuando no conocían las fechas cívicas, ni los cumpleaños, los cavineños bailaban solamente la danza enemigo, la danza piloto de canoa, la danza *taracoe*⁴⁹⁵ y la danza contrera. Además, también existía la danza *educhi*. Ésta desapareció al mismo tiempo que las *educhi etare*, después de la llegada de los misioneros del *Instituto Lingüístico de Verano*.

Danza *educhi*:

Se bailaba siempre en la *educhi etare* y a su alrededor, cuando los *yanakona* hacían su trabajo. Los hombres, las mujeres y hasta los niños bailaban todos juntos en el medio de esta casa, alrededor de la hamaca del *yanakona* y luego afuera. Se bailaba antes de irse, cuando ya la gente estaba muy alegre porque sabía que los *educhi* habían aceptado el pago entregado.⁴⁹⁶

Danza enemigo:

Eso los antiguos lo bailaban bien adornados con plumajes de diferentes colores, con brazaletes en las muñecas, con las caras pintadas con urucú. Los hombres bailaban con flechas y las mujeres con taparrabo.⁴⁹⁷

Danza piloto:

Esta danza se hacía con remos. Los hombres bailaban como si estuvieran manejando una canoa.

Danza taracoe:

El ritmo de esta danza se hacía con imitaciones del canto de los pájaros *taracoe*. Los hombres, las mujeres y los jóvenes bailaban *taracoe*.

Danza contrera:

Se tocaba flauta y bombillo,⁴⁹⁸ mientras los danzantes se agarraban de las manos.

Seguramente los antepasados bailaban cuando bebían chicha fuerte⁴⁹⁹ y en su borrachera empezaban a querer bailar. Preparaban una chicha especial que hacía embriagar fuerte: era de maíz nacido o de maíz mezclado con yuca.

Además, en sus borracheras los cavineños tenían la desagradable⁵⁰⁰ costumbre de prestarse sus mujeres, dice. Así nomás se cambiaban sus mujeres por un tiempo. Los *situ*, es decir, los buenos amigos, amigos de gran confianza, hacían eso. Parece que, para ellos, el uso de la mujer era sin sentido. No había honor a la mujer, parece.

Lamentablemente, los bailes de origen cavineño y hoy incluso de origen tacana,⁵⁰¹ han quedado casi en el olvido: la dispersión de los cavineños⁵⁰² ha hecho olvidar las costumbres. Hoy nuestros jóvenes no aprecian estos bailes, tal vez por falta de conocimiento. Eso pienso yo.⁵⁰³

23. Nuestra antigua vida espiritual

Antes de la llegada de los misioneros evangelistas, había muchas creencias y muchos miedos. Los *yanakona* trabajaban con los *educhi* y también había muchos brujos entre los cavineños. Pero ya no. Ya no. Ya desaparecieron los brujos entre los cavineños.

El temor a la naturaleza

Además de los fenómenos de la naturaleza que constituían castigos,⁵⁰⁴ los antepasados tenían muchas creencias que les causaban mucho miedo. Tenían temor al viento, a los árboles, a los hormigueros enormes, al maíz, a la yuca, a ciertos pájaros, a la estrella de la mañana, a la luna, al sol, al rayo...

Tenían temor de cualquier clase de viento porque había la creencia de que el viento transportaba las epidemias o cualquier otra enfermedad. Además, decían que los gran-

des árboles, los brujos y los muertos podían mandar el mal viento. A los huracanes, al remolino que se levanta en la pampa, a todos estos vientos les tenían también mucho miedo. Al viento del sur le tenían miedo, pero también esperaban su llegada en abril o mayo porque les traía siempre algo bueno.

El viento del sur era de suma importancia para los cavineños, porque traía, por ejemplo, la salud: con los baños matinales en el río, los adolescentes conseguían fuerza. El sur tiene su origen y tiene quien lo abre: eso antiguamente los cavineños lo sabían bien. Puede ser que para algunos sea una creencia, pero lo cierto es que el sur no se suelta antes de que pase el *Baba Kamarisi*.⁵⁰⁵ El *Baba Kamarisi* es un espíritu, pero se puede percibir y observar su sombra cuando pasa. Es un enorme tigre volante que pasa por el aire del norte hasta el sur en el mes de abril. En realidad, se va al sur a visitar a su hermana para consultarle sobre el inicio de la época del frío y del viento. Va a visitarla para que ella suelte el viento.⁵⁰⁶ A cada paso, se escucha su silbido, un silbo muy fino que pronostica un año agradable o un año desagradable, como decir un año de prosperidad o un año de fracasos. Si nadie ha visto o sentido el paso de *Baba Kamarisi*, entonces hay otra señal: hay pajaritos que imitan el mismo silbo.

Antes, los antepasados tenían mucho miedo a los dueños de los animales. Igual que la gente, todos los animales tienen sus dueños. Son sus cuidantes. Ellos son los que guían a sus animales. Mandan. Son sus *ekwari*. Ellos son viejos y son grandes. Son mucho más grandes que sus animales.⁵⁰⁷ No se puede matar a estos dueños. Así se los reconoce. Esto es la señal.⁵⁰⁸ Todos los animales tienen su jefe. Por ejemplo las petas,⁵⁰⁹ los huasos, los caimanes, los chanchos de tropa, las antas, los animales del agua tienen sus jefes. El dueño de los chanchos de tropa es *Echire*. El dueño de los huasos es *Baba Dukweri*.⁵¹⁰ El dueño de las antas es *Baba Wada*.⁵¹¹ El dueño de todos los animales del agua es la *sicurí*.

Según los antiguos, algunos de ellos, por ejemplo, el *Echire*, *Baba Wada* o la *sicurí*, que son los *ekwari* de los chanchos de tropa, de las antas y de los animales del agua, pueden transformarse en una persona y llevarse a un adulto o a un niño a vivir con ellos.⁵¹² Eso puede ser muy peligroso. Antes, los antiguos tenían temor a eso, pero ahora ya no tanto porque ya casi no pasa eso. Cuando pasaba, la víctima llegaba a tener visiones: su vista cambiaba y veía un camino limpio y una persona con ella de ida. Si lo veía con sus propios ojos, se moría en ese mismo instante.⁵¹³ Pero si volvía su vista, el hombre ya no sabía dónde se encontraba. De vuelta a su pueblo, esta persona se volvía arisca, incontrolable, o sea, no podía dominarse.⁵¹⁴ Por ejemplo, se sabe que un cavineño que ahora está en Galilea⁵¹⁵ tuvo, hace tiempo ya, una pelea con el *Echire*: dice que estaba caminando cuando un pedazo de tierra le pegó en la cabeza, pero no vio a nadie. Siguió su camino, pero otra vez le tiraron algo. Sintió que alguien le tapó un ojo con el barro, entonces se dio la vuelta y vio un hombre con un sombrero grande. Este le tapó el otro ojo con el barro: sintió que alguien lo golpeaba y empezó a pelear.⁵¹⁶ Corrió hacia una poza, se lavó los ojos, miró alrededor, pero no vio a nadie ni pudo encontrar ninguna huella. No había nada. Nada.

Los antepasados también temían mucho a los *rikiriki*.⁵¹⁷ Estos son unos pequeños monos nocturnos. Cuando querían atacar al hombre aparecían unos cuantos: empezaban sus griteríos y luego venía una infinidad de ellos. Atacaban al hombre para chupar-

le la sangre: otras cosas del hombre no les sirven, solamente la sangre, dice. Esto no sucedía siempre: será por mala suerte que ocurría esto; pero estos hechos han ocurrido y algunos han podido escaparse de los terribles ataques de los monitos. Aun con el arma en la mano, el hombre estaba indefenso contra esta infinidad de *rikiriki*. La única defensa contra ellos era con el silbido del mono silbador: si se imitaba este silbo, huían.⁵¹⁸

Los antiguos decían que los árboles grandes, como el mapajo, el toborochi y el canelón, son muy peligrosos. Por eso, antes, no se podía hachear el canelón. Si uno quería tumbar un árbol grande, tenía que decir un encantamiento y pagar el árbol soplando humo de tabaco en su tronco. Los antiguos decían que estos árboles grandes tienen espíritus que son como sus dueños⁵¹⁹ y que pueden transformarse en personas de noche. Estos dueños mandaban los vientos malos. Cuando se chocaban con estos vientos, los niños o adultos se enfermaban y muchas veces morían.

Los hormigueros grandes que hay en las pampas o en el monte también eran muy temidos antes. Se decía que ahí existían espíritus que se transformaban en personas de cualquier sexo. Había un hombrecito con sombrero grande que se le llamaba el duende.⁵²⁰ No solo las personas, sino también los animales, al encontrarse con este ser, de susto, se pasmaban⁵²¹ o se arrebatan.⁵²² Esto les causaba un gran daño, se enfermaban y se morían. Por esa razón, les causaban temor los hormigueros.

Al maíz, que es parte de la alimentación, también le tenían temor por una creencia de que el maíz tiene espíritu y que, cuando lo tratan mal, se enoja. Antiguamente cada familia construía cerca de su chaco una casita muy diferente de las otras chozas, solo para guardar el maíz. A mediodía, cuando el sol está en medio cielo, para los antepasados era estrictamente prohibido entrar en la casa del maíz, porque el espíritu del maíz estaba afuera y podía dañar el cuerpo. Los granos de maíz nunca los dejaban botados y los niños no podían jugar con ellos. Según los antepasados, asar maíz a mediodía les dañaba la vista.

Temían también los cantos de algunos pájaros. Cuando escuchaban el maúri con un canto diferente de su canto normal, decían que lloraba y que iba a suceder alguna muerte. Pensaban de la misma manera sobre el murciélago, sobre un ave diurna que volaba y cantaba de noche,⁵²³ y a veces sobre el piscua. El canto del pájaro piscua podía significar buena⁵²⁴ o mala suerte: cuando cantaba “chi-chi-chi-chi” traía buena suerte, pero cuando cantaba “pis-cua, pis-cua, pis-cua” entonces era mala suerte: la cacería no iba a ser buena y tal vez el cazador iba a ser picado por una víbora. Cuando cantaba en la noche, los antiguos pensaban que era muy peligroso.

A la estrella que sale de madrugada⁵²⁵ le tenían miedo. Si miraban el brillo de la estrella, los hechizaba y les dañaba la vista.

Antes, a la luna se le decía *Anu badi*. Para nosotros era un *educhi*. Antes, existía la creencia de que la luna podía causar daño. Se creía que si el rayo de la luna alumbraba a una criatura, se le partía la cabeza o se le pasmaba el cordón umbilical.

Antes, al sol se le decía *Baba ijeti*. También era un *educhi*. Los antepasados nombraban *educhi* al sol y lo consideraban como un ser viviente.⁵²⁶ El sol era inevitable, sin embargo había temor de él. Se consideraba que muchos males provenían del sol. Se lo

consideraba casi como hechicero porque puede hacer empeorar la salud de un enfermo que ya tiene fiebre⁵²⁷ o puede también provocar sequía.

Los pozos y las caídas de agua en algunos arroyos eran considerados también como cosa viviente. Cuando los cavineños tenían criaturas recién nacidas, no podían pasar cerca, ni mirar estas aguas. Si el padre del bebé las miraba, el niño empezaba a llorar.⁵²⁸ A veces se agravaba y le causaba la muerte. Eso era el temor. Aparte de las cascadas, la gente tenía miedo al río y a sus habitantes. Los adivinos decían que dentro del agua había vida y que los ahogados no habían muerto, sino que estaban encantados*: según ellos, vivían con la gente del agua. Allá, decían los curanderos y los *yanakona*, los remansos son pueblos con casas, hay animales domésticos como gallinas, pollos, chanchos y la gente es como los humanos, tienen chacos. Viven allá como nosotros aquí. Los curanderos y los *yanakona* decían que ellos podían visitar a esa gente del agua.⁵²⁹

Los cavineños observaban y siguen observando que el rayo tiene una piedra de color negra que, al caer, destroza un árbol y en el tronco queda la piedra: esto ocurre solo algunas veces, no todas. Solo ciertos árboles son perseguidos por el rayo: en la primera caída se queda la piedra y el rayo vuelve a caer para recogerla. En el momento en que cae el rayo, la única protección es debajo de un árbol lechoso: en la pampa, el rayo persigue al tinto, un árbol que sirve para horcón de las casas, y que parece un palo seco. También persigue al caripe, un arbolito cuya corteza sirve para hacer loza. O sea, que si hay rayos en la pampa, hay que meterse bajo un árbol lechoso, como los mangales, que nunca han sido destrozados por el rayo.

Los espíritus de los muertos

Sobre los espíritus de los muertos había muchas creencias y mucho temor.

Hasta hoy en día se dice que, cuando alguien muere, su espíritu⁵³⁰ ha dejado su cuerpo pero que permanece por donde el muerto ha vivido: los familiares pueden escuchar sus pasos por la noche, oír sus gritos, sus murmullos y hasta sus palabras que dicen: "No era mi tiempo de morir todavía".⁵³¹ El espíritu molesta a sus familiares, quiere hablar con ellos, pero ellos deben olvidarlo porque, si no, se los puede llevar para no estar solo.

A las personas que no eran jefes, se las enterraba simplemente bajo la tierra con todas sus pertenencias (ropa, arco y flechas,...). Generalmente, los familiares del muerto dejaban la casa por algunos días o cambiaban la puerta de lugar para que el espíritu del muerto no los molestara mucho.⁵³² Pero si seguía molestando, iban a ver al *yanakona* para poder estar tranquilos.⁵³³ Ahora los cavineños ya no van a ver al *yanakona* para eso. Ahora rezan y piden a Cristo que los ayude acompañando el espíritu a su lugar.⁵³⁴ Así es.

Antes, cuando se moría su *ekwari*, los cavineños lo enterraban en el centro de su casa y tenían que irse a otro lugar. Colocaban el cadáver en cuclillas dentro de una vasija de cerámica grande.⁵³⁵ Esta vasija se tapaba con barro y luego se dejaba en medio de la casa, que tenía que ser abandonada luego de algunos días. Se consideraba que, dejándolo así, el espíritu del muerto podía guiar a su hijo⁵³⁶ y a sus seguidores en la búsqueda de un nuevo lugar donde asentarse.

Los yanakona

Los *yanakona* eran los que antiguamente trabajaban con los *educhi*, con las piedras *educhi*. Este era su modo de trabajar: con piedras *educhi*. En este mundo, en esta tierra, los *educhi* son piedras.⁵³⁷

Hay muchos *educhi* con los cuales los *yanakona* trabajaban: *Beni wari educhi* es el *educhi* jefe del viento;⁵³⁸ *Enashuri educhi* o *Nei wari educhi* es el *educhi* jefe de la lluvia;⁵³⁹ *Yawa educhi* es el *educhi* de la tierra, la dueña de la tierra, la *Pachamama*.⁵⁴⁰ También hay otros *educhi* como *Toromona educhi*,⁵⁴¹ *Kakiawaca educhi*, *Pinuriawa educhi*, *Turiana educhi*.⁵⁴² Para los antepasados, esta era una cosa muy sagrada: los *educhi* eran como Dios, eran espíritus eternos que tenían las mismas características que Cristo, el Dios supremo. Para ellos, eran unos seres supremos que todo lo podían, al igual que Dios.

Los *yanakona* tenían varias piedras. Cada una de ella tenía una forma y un color particular. Estas piedras las conseguían de sus padres: el hijo, su alumno, las recibía de su padre y así quedaban en la familia. Si el *yanakona* no tenía hijo, podía tener otro alumno, como su sobrino,⁵⁴³ su yerno⁵⁴⁴ u otra persona que no fuera de su familia. El alumno se quedaba con él mucho tiempo aprendiendo y haciendo muchos esfuerzos. Podía aprender y, a la muerte de su maestro, conseguir las piedras. Pero no era seguro que las piedras *educhi* estuvieran de acuerdo y que se quedaran con el alumno. Siempre eran las piedras *educhi* quienes decidían si quedarse con él o no.

Cuando un *yanakona* ya tenía una piedra *educhi*, podía conseguir otra(s). Venía(n) de por sí nomás. Si un *educhi* quería que un *yanakona* lo atendiera entonces aparecía a su vista en un camino o directamente en su *mariku* donde guardaba su coca porque dice que la coca es como la cama o el asiento de las piedras. Si aparecía así, el *yanakona* no podía rechazarla porque había sido escogido por este *educhi* para ser su amigo.⁵⁴⁵ Si insistía en no quererla, podía enfermarse e incluso morir, porque los *yanakona* debían obedecer a los *educhi*. No se podía rechazar su oferta, porque los *educhi* mandaban. Así era antes.

Cuando se trataba de trabajar con los *educhi*, los seguidores del *yanakona* preparaban en su casa especial, en el monte, un altar bien adornado con astillas de pachiuba y cogollo de chonta. Al altar estaban amarados los recipientes con el polvillo de tabaco y el polvillo de *bube*, hechos de cogollo en forma de botella embutida. El trabajo duraba la noche entera y el *yanakona* hacía la entrega de todo el *arapa*.⁵⁴⁶ la coca bien seca, la *et-subajo*, el *puruma* y el *bube*. Todos estos productos eran para el pago a los *educhi*, su *etsujeki*.⁵⁴⁷ Los *yanakona* estaban siempre frente al altar, en sus hamacas o parados. Paraban tanto ahí que se les decía también *netitayakwanake*.⁵⁴⁸ Para la danza *educhi*,⁵⁴⁹ que se bailaba dentro y fuera de la *educhi etare*, se tocaba el tambor y se rezaba cánticos.

Los *yanakona* llamaban a los *educhi*. Los hacían bajar de muy lejos. Se sentaban en la coca del altar, que es como su trono. Los *yanakona* les preguntaban, en forma de consultas, lo que iba a suceder en el año (crisis, guerras, epidemias, sequías en las plantaciones, lluvias fuertes e inundaciones, vientos fuertes, desapariciones de niños o de adultos). A *Yawa educhi* le preguntaban, en tiempo de la siembra y de la cosecha, cómo iba a ser la producción.⁵⁵⁰ Los *educhi* traían la noticia o, si no podían saber, preguntaban a un

educhi jefe, y así avisaban a los *yanakona*. Luego, ellos comentaban eso a la gente, a sus seguidores.

Pero no se hacía así nomás. Nadie excepto el *yanakona* podía ver o escuchar a los *educhi*. Pero estaban ahí nomás. Había que pagarles con lo que les gusta para saber, obtener su ayuda y agradecer su protección. Para pagarles, los *educhi* tomaban la chicha de maíz hecha por la mujer del *yanakona* en jarras de cerámica llenas: el *yanakona* metía las piedras adentro y así tomaban ellos. También se llevaban coca bien seca, *puruma* y *bube* a sus tierras. Esta es su comida. Pero no se llevaban todo. Dice que ellos se llevaban sólo la sombra⁵⁵¹ de esto. Después de haber servido a los *educhi*, que se iban riendo, dice, por fin la gente podía compartir. Pero era siempre después de los *educhi*, porque dice que todo eso es de ellos: son los dueños de eso. Si los *educhi* traían malas noticias, los *yanakona* seguían el trabajo o volvían a trabajar para que se arreglara la situación con un nuevo pago, por ejemplo para hacer desviar la epidemia o evitar la sequía. De esta forma, la gente se tranquilizaba.

Los *yanakona* trabajaban también con los dueños de los animales para tener una cacería exitosa. Se les daba coca, *puruma*, *bube* y chicha de maíz a *Yawa educhi* y a estos dueños: entonces, ayudaban a cazar, dejaban sus animales para los cazadores.⁵⁵² Al *Echire*, por ejemplo, si se le daba todo eso, él indicaba al *yanakona* dónde estaban sus animales. Tomaba su lista y nombraba aquellos que iba a dar: estos eran los bichos cazados. Dice que los que él indicaba eran los flojos: los que no querían ir a traer chamairu o coca al monte para él. Así, a los que no querían trabajar y obedecer, el *Echire* los castigaba entregándolos a los cazadores.⁵⁵³

Todo esto era una seguridad de vida para la gente. Antes mucho se practicaba todo esto,⁵⁵⁴ pero ya no existe. Ya no. Ahora existen pastores nomás.

Los encantamientos

Además de los cantos y de las rogativas de los *yanakona* para los *educhi*, existían también entre los cavineños los encantamientos: los *jatsura*. Eran muy comunes. Aunque los *yanakona* y los curanderos eran especialistas en encantamientos, por lo general casi toda la gente conocía algunos, porque era muy necesario saberlos para cualquier cosa. Eran como una oración, como un rezo para pedir algo en voz muy baja.⁵⁵⁵

Servían para hacer desviar a los espíritus malos y el mal viento enviado por los brujos o por los grandes árboles. A veces, como emergencia, los padres les enseñaban a sus hijos, para que los utilizaran al salir a cazar y sirvieran para el cuidado de los niños recién nacidos. Antes de comer ciertos animales o aves,⁵⁵⁶ cuando lloraba un niño, cuando encontraban una sicurí o alguna otra fiera, los cavineños tenían que soplar con una oración,⁵⁵⁷ y era aceptado. Había encantamientos para desviar la lluvia o el viento: se soplabla y se alejaba la lluvia con el brazo izquierdo. Había encantamientos para cazar, para tumbar palos gruesos como el mapajo, el toborochi y otros palos. Los cavineños creían que éstos tenían un espíritu que podía hacer daño.

Todo esto se hacía por medio de encantamientos. Hoy en día estos encantamientos se han perdido: hay las oraciones a Cristo nomás.⁵⁵⁸

Los sueños

No solamente los *yanakona* sabían pronosticar⁵⁵⁹ gracias a sus conversaciones con los *educhi*, los demás también podían saber un poco por medio de los sueños. Así, se podía pronosticar un poco el futuro y percibir lo pasado. En nuestros días pocas personas saben eso, pero existe todavía un poco.

Por medio de los sueños, se podía conocer la suerte en la cacería, lo que iba a suceder a la familia o otras personas, cuándo alguien iba a enfermarse grave... Por ejemplo, cuando una de las dos personas de una pareja soñaba que su casa se incendiaba y se volvía ceniza, los antiguos decían que el otro iba a morir.⁵⁶⁰ Cuando uno se soñaba con perder algo personal, decían que iba a morir otro ser querido. Cuando soñaba con volar, era una desgracia también.

Además, decían que el que se iba a morir, también tenía sueños anunciadores: se iba con todas sus cosas y dejaba a su familia como si se fuera de viaje para nunca más volver. También soñaba que un derrumbe lo tapaba y que quedaba bajo escombros, o que palos gruesos caían sobre él y que quedaba atrapado, señal de que lo iban a enterrar.⁵⁶¹

Los brujos

La brujería entre los cavineños ha existido desde el principio, desde los primeros tiempos.⁵⁶² En el pasado era demasiada la maldad a través de la brujería. Cuando se le negaba una cosa a alguien, o por envidia por algún trabajo bien hecho, o cuando la mujer rechazaba en el enamoramiento, o cuando dos personas se peleaban por alguna discusión, casi siempre llegaba la brujería. Ahora ya no hay brujos cavineños porque desaparecieron con la llegada de los misioneros del *Instituto Lingüístico de Verano*. Gracias a los evangelistas, desaparecieron los brujos entre los cavineños.

Los brujos netos⁵⁶³ eran personas diabólicas que generalmente dormían de día porque trabajaban de noche, más que todo los días martes y viernes.⁵⁶⁴ Hacían picar con la víbora o embrujaban por medio de la comida, la chicha,⁵⁶⁵ la ropa,⁵⁶⁶ las huellas de uno. Pero, más que todo, hacían todo tipo de maldades a las personas que querían afectar por medio de la luciérnaga⁵⁶⁷ o del viento: así mandaban sus objetos como espinas, huesos, plumas, cabellos, gusanos adentro del cuerpo de su víctima y ésta se enfermaba porque el objeto la comía de adentro poco a poco. Para mandar su mal viento, sabían aprovechar cualquier oportunidad como las tempestades, los ventarrones, los huracanes. Era la razón por la cual la gente antigua vivía con temor a cualquier viento. Se creía que, con ese viento mandado, uno podía enfermarse aunque el viento no fuera dirigido a él.

Algunos cavineños decían que además de sus objetos, los brujos tenían también una piedra entregada por Satanás en una reunión secreta. El brujo tomaba la piedra y aceptaba trabajar para Satanás por varios años. Después de este tiempo de trabajo como contratado, el brujo se moría y se iba a vivir con su jefe Satanás.⁵⁶⁸ Según los antiguos, el brujo mandaba su piedra y al igual que sus otros objetos, ésta comía a la gente y, si no lo hacía, la piedra se lo comía a él nomás, al brujo.⁵⁶⁹

Los brujos no llevaban una vida tranquila porque se hacían competencia en su sabiduría. Ellos se hacían la guerra: entre ellos se mataban. Entonces, si sabían que otro brujo estaba trabajando, se cuidaban por las noches, protegiéndose el cuerpo con *bube*, lo que a veces uno podía descubrir porque tiene olor fuerte. Pero a veces, si el *ekwari* decía que un brujo había matado a muchas personas, no podía protegerse del pueblo, y los cavineños lo mataban con armas o lo quemaban vivo.⁵⁷⁰

Las enfermedades

Además de las enfermedades, a veces mortales, mandadas por los espíritus de los palos gruesos o por los brujos, y de las enfermedades como la tuberculosis que parecían estar acompañadas por la brujería,⁵⁷¹ también existían y siguen existiendo varias otras enfermedades contagiosas y no contagiosas. Como decir: el mal de ojo, el dolor de muela, el dolor de cabeza, el ataque al corazón, los parásitos, la fiebre, la tos, la tos de ahogo, la gripe, el dolor de estómago, el dolor de oído, el tumor, el sarampión (la escarlatina), la diarrea, el vómito, la disentería.

Antes, la enfermedad más temible era la escarlatina (el sarampión), pues eso llevaba a la muerte. Muchas familias fueron exterminadas por esta enfermedad. Durante mucho tiempo, el grupo cavineño siguió siendo presa de la terrible escarlatina.⁵⁷²

Los curanderos

En el pasado, había muchos más curanderos que ahora. Los curanderos son los que soplan y conocen muchos *jatsura*: por eso se llaman *jatsura puji kwana*.⁵⁷³ Los curanderos mastican coca y soplan sus encantamientos pero sin ningún objeto.⁵⁷⁴ Algunos de ellos también eran *yanakona* y sabían conversar con los *educhi*. Los curanderos aprenden de unos maestros, pero se dice que los mejores son los que han aprendido entrando en los mapajos gruesos. Los curanderos trabajan a favor de los enfermos y en contra de la brujería. Pero mientras más aprenden, muchos llegan a convertirse en lo mismo: con el tiempo muchos llegan a la misma carrera que los brujos, aunque siguen curando. Pero, normalmente, hacen la contra a las maldades de los brujos.

Los curanderos tienen su modo de trabajar. Observando el color de la piel del enfermo, cómo está su ojo o cuál de sus brazos palpita –si es el izquierdo es mala suerte, va a ser grave y tal vez fatal; pero si es el derecho es buena suerte, va a mejorar–, pueden pronosticar la naturaleza de la enfermedad. Por ejemplo, si se trata de un mal viento, pueden saber si ha sido mandado por los árboles grandes como el mapajo, el toborochi, el canelón, por los brujos o por el espíritu de un muerto. Si se trata de recuperar el espíritu de alguien, niño o adulto, pueden saber dónde se ha quedado y por quién ha sido capturado. Por ejemplo, podía ser retenido por un espíritu debajo del agua. En este caso, algún curandero conocido podía ir de noche debajo del agua. Dice que allá es como un pueblo o una ciudad en la cual la gente del agua vive al seco, como en la tierra. El curandero tenía que levantar un mosquitero y estaba ya adentro, en el pueblo del agua,

con la gente de allá. Tomaba con la gente del agua, hablaba y volvía con el espíritu de la persona enferma.

Si quieren curar, tienen que ayunar, para que este trabajo sea positivo. Tienen que aprender y saber las oraciones⁵⁷⁵ para diferentes dolores o males del cuerpo humano y, según el estado del enfermo, tienen que pensar a cuál dirección va a ir su oración.⁵⁷⁶ Soplan de acuerdo al mal y, a veces, indican algunas yerbas y hojas. Entonces, el enfermo siente alivio y luego sana.

En caso de embrujamiento, los curanderos pueden identificar quién es el culpable. Para curar a la víctima, soplan con alcohol, chupan el objeto para sacarlo del cuerpo del enfermo⁵⁷⁷ y hacen masajes. No se ve ninguna herida en la parte por la cual sacan el objeto. Luego queman el objeto o, si el enfermo quiere, para hacerle la contra al brujo responsable de la enfermedad, se lo mandan de vuelta.

Los antepasados servían a sus curanderos. Eran obedientes con las sugerencias de sus médicos⁵⁷⁸ porque creían en ellos y nadie podía impedirselo. Hoy en día hay curanderos todavía, pero la gente cree menos en ellos. No tienen la misma fe que antes en los curanderos.

La ayahuasca

La ayahuasca es un modo de curandería que conocemos desde hace unos cincuenta años,⁵⁷⁹ pero que hoy en día ya no se utiliza mucho. Ha venido de afuera: por medio de peruanos y de brasileiros que llegaron en la zona y por medio de los tacanas.

La ayahuasca servía para adivinar el origen de una enfermedad y curar a los enfermos. Es un bejuco que se busca en el monte y que se cuece hirviendo en una olla, acompañado de hojas llamadas chacronita.⁵⁸⁰ Cuando uno trataba de ubicar el bejuco en el monte, había que cantar; también para cortarlo había que cantar y también para tomar el brebaje preparado. Parece que estos cantos eran en quechua o en aymará. No eran en cavineño, ni en tacana, ni en ninguna otra lengua de por aquí. Estos cantos, los ayahuasqueros los enseñaban a sus aprendices o éstos los aprendían directamente del dueño del bejuco cuando tomaban el brebaje.

El ayahuasquero hacía el mismo trabajo que el *yanakona*, pero además tenía visiones. El que tomaba ayahuasca por primera vez escuchaba primero una música de banda que le llegaba y veía al dueño del bejuco. Era una enorme serpiente que se enroscaba alrededor de su cuerpo. Uno no debía asustarse porque luego la serpiente se transformaba en una persona y no le quería hacer maldad. A partir de la segunda toma, el ayahuasquero veía al dueño o a los *educhi* y éstos le preguntaban cuál era el motivo de su toma. Entonces, tenía que decirlo y luego venía un doctorcito acompañado de la música de banda. En ese momento, el dueño del bejuco o los *educhi* entregaban al ayahuasquero las cosas que debía preparar para curar el enfermo o, si no, le daban una lista de las plantas que debía utilizar, exactamente como lo hace un médico. También, el dueño del bejuco podía ayudar a rescatar los espíritus de los niños que se habían quedado en el lugar donde se habían caído y los espíritus de los adultos que habían sido escondidos por los seres vivientes de los mapajos, toborochis y otros árboles gruesos.

Según la creencia, los enfermos curados por los ayahuasqueros quedaban sanos.

Las curaciones con las plantas

Antes, no solamente eran los curanderos quienes conocían las plantas medicinales. A varios les llegaba el conocimiento de algunas medicinas naturales por medio de sueños o simplemente por observación de la naturaleza. Utilizaban hojas, cortezas de árboles, raíces, resinas, aceite de animales, aves, huesos de borochi.⁵⁸¹ La mayoría de las plantas utilizadas por los cavineños debían ser *patseda*, es decir, amargas, para ser eficientes.

Las principales medicinas que utilizaban los antepasados eran:

- La corteza de guayaba combinada con palo santo: se hacía hervir y se tomaba contra la diarrea.
- La hoja de *chepereki*, la papaya madura serenada⁵⁸² y la corteza de gabetillo: se hacían hervir y se tomaba tibia en baño contra el paludismo.
- El aceite de copaibo servía contra el resfrío y también para las inflamaciones de la próstata, por ejemplo.
- El tallo de urucú: servía para el mal de ojo.⁵⁸³ Se desprendía la hoja de urucú, se amarraba dos o tres ramitas, se las ponía dentro de un recipiente con agua durante una noche y, en la mañana, se ponía en el ojo enfermo. También se utilizaba para el hígado en infusión.
- La resina de mura: se utilizaba contra el dolor de muelas. Se sacaba una cuchara de resina, se la calentaba en las brasas y se la ponía tibia en la muela con algodón.
- La hoja de yuca o de limón: se utilizaban sancochadas para el dolor de muela y la hinchazón de la cara.
- *Chamairu* con coca: se tomaba contra el vómito y la diarrea.
- Las esterilizaciones y las fertilizaciones

Antes, los cavineños utilizaban plantas para esterilizar como también para provocar la fertilidad en las mujeres. Es interesante observar que, de la raíz de una planta, preparaban un brebaje para esterilizar. Según la cantidad tomada, servía por varios años o para nunca más tener hijos. Así, algunas parejas no se llenaban de muchos hijos. También los cavineños conocían la raíz de una planta que sirve para tener varios hijos, para tener más hijos. A veces, los antepasados la utilizaban para multiplicar los habitantes de su grupo, después de las muertes que ocasionaban las guerras.

Los partos

Antiguamente, existían unos encantamientos especiales que los curanderos y los brujos utilizaban para los partos de las mujeres. Había encantamientos bienintencionados uti-

lizados por los curanderos y encantamientos demoníacos malintencionados utilizados por los brujos.

Los encantamientos de los curanderos servían para que la mujer dé a luz sin novedad. Así ellos atendían a las señoras que necesitaban ayuda.

Los encantamientos de los brujos eran para hacer sufrir a las mujeres cuando daban a luz. A la mujer a la que, por alguna razón, el brujo le guardaba rencor, en venganza le soplabla con un encantamiento referido al serepapa para que el niño sea tan lento al salir de su matriz como este pez que siempre cambia de dirección. También para hacer sufrir a la mujer, tenían encantamientos que se referían a la raya porque sus crías siempre salen y entran de su cuerpo; o al pez cachorro y al picaflor, porque estos animales son muy veloces. Entonces, con seguridad, la madre daba a luz rápidamente y sufría mucho.⁵⁸⁴

Cuando la mujer daba a luz, su marido se quedaba en la cama con ella. Los dos descansaban tranquilamente. Según las costumbres, ellos tenían que quedarse así, privándose de algunos alimentos, durante ocho días después del nacimiento. El marido tenía que comer solamente lo que comía la mujer. No comían carne de animales nocturnos para que el niño duermiera de noche, ni aves, ni ciertos monos, como tampoco pescado. De esa forma procuraban no enfermar a su bebé. Si la criatura se enfermaba, era porque sus padres habían comido carne que no debían comer.⁵⁸⁵ Al salir fuera de la casa, los padres utilizaban encantamientos tanto la mujer como el hombre. No podían ir lejos, ni al río, ni peor al monte. Esto debía ser estrictamente obedecido.

El tigre-gente

La transformación en tigre se dice *Kadeneti*⁵⁸⁶ en el idioma cavineño. Este increíble caso de transformación de un humano en un animal parece ser un sueño o una fantasía, pero es cierto. No es invención eso. Hay historias que cuentan este hecho. Antes, esto pasaba incluso entre los cavineños, dice.

Por ejemplo, se sabe que hace mucho tiempo, Tomás Tabo Yarari, un cavineño, andaba entre los reyesanos porque su señora era de ese grupo. Tenía tres cuñados, los hermanos de su señora. Eso pasó en la época en la cual los animales del monte abundaban.

Tomás observó que, cuando uno de sus cuñados iba a cazar, traía solamente chanco de tropa o taitetú. El hombre no cazaba nunca animales pequeños. Cazaba puros bichos grandes. Entonces Tomás se preguntó por qué su cuñado cazaba siempre estos animales.

Un día el cuñado preguntó a Tomás si quería ir a cazar con él. Tomás aceptó. En esos tiempos, las armas de fuego eran rifles de calibre 42 y Tomás tenía una de esas. Después de caminar media hora, el cuñado preguntó a Tomás si quería volver pronto. Tomás dijo que sí: ¿Qué no iba a querer volver pronto a su casa?

- Entonces haremos una cosa, pero no se vaya a asustar, ni me va a hacer daño. Yo hago esto –le dijo el cuñado a Tomás mientras se dirigía a un hormiguero en lo raso de la pampa.

Allí, el cuñado volvió a preguntar a Tomás si era hombre y bien hombre. Tomás le contestó que sí. Le dijo que era hombre y bien hombre. En su mano, el cuñado tenía unas hojas misteriosas que había sacado de su *mariku*. Con estas hojas, empezó a frotarse por todo su cuerpo. Se subió al hormiguero, pegó un salto, dio una vuelta en el aire y cayó al suelo transformado ya en tigre. Tomás observaba con miedo las hazañas del hombre.

Después, el cuñado volvió a subir al hormiguero, hizo lo mismo pero al revés y quedó normal. Quedó ya como hombre nomás: se transformó de nuevo pero esta vez de tigre a gente.

Tomás perdió completamente la confianza en el hombre y caminó con mucha aprensión. Los dos siguieron el camino. Al llegar a un arroyo, el cuñado le dijo a Tomás que se quedara a esperarlo y que pronto volvería. Poco después, Tomás escuchó que los taitetés venían bravos: era el tigre que los traía espantándolos. Tomás aprovechó para matar un chanco. Cuando apareció su cuñado, Tomás vio que él también tenía un chanco. Entonces, cada uno tenía un chanco. Confiando, el hombre quiso enseñarle, pero Tomás no quiso. Pronto, tuvo que regresar a su pueblo, Misión Cavinás, donde declaró que lo que se escuchaba acerca del tigre-gente era cierto porque él lo había visto con sus propios ojos.

Hay también otra historia cavineña sobre el tigre-gente. Cuando no había aviones para el transporte de carne al interior, ni carreteras, cuando solamente existían caminos para llevar el ganado hasta Cobija, Xapuri y Rio Branco en Brasil, entonces se arreaba el ganado desde Trinidad, San Borja, Reyes y Santa Rosa.⁵⁸⁷ Había dos caminos: uno pasaba por la Misión Cavinás, el otro por la banda del río Biata. Al volver los ganaderos, después de que dejaban el ganado allá, era un hecho seguro que había daño de tigre en los chanchos de los cavineños. Siempre era así.

Una vez, don Francisco Tabo Yarari se puso a beber con un ganadero que estaba volviendo de dejar el ganado por allá. En su conversación salió el tema del tigre-gente. Francisco, con su curiosidad, le preguntó si eran ciertas todas esas cosas. El hombre le dijo que sí, y que si quería aprender, él podía enseñarle. Empezó a explicarle las mismas cosas que su pariente Tomás había visto cerca de Reyes. Incluso se subió al tirante de la casa para su demostración, pero Francisco le pidió no hacerlo, no transformarse.

El daño de los tigres-gente era en los animales, los chanchos y el ganado, pero también algunos tigres-gentes se transformaban para vengarse de los enemigos, cuando tenían algún problema serio. Ha habido casos en los que han herido al animal con armas y, siguiendo las huellas, han llegado hasta la casa del hombre y han encontrado enferma a la persona sospechosa. Pero nunca su señora dejaba entrar a nadie. Eso era la prueba. Esta persona era tigre-gente, pue.

Todos estos hechos no sólo han pasado entre el grupo cavineño, sino también en otros lugares donde viven otros grupos, como por ejemplo los tacanas o los movimas.⁵⁸⁸

LOS TIEMPOS DE
LOS MISIONEROS,
DE LA GOMA Y
DE LA ESCLAVITUD

SEGUNDA PARTE

CAPITULO 5

EL ARRIBO DE LOS FRAILES FRANCISCANOS⁵⁸⁹

Para cumplir sus atribuciones de catequistas y llegar hasta los cavineños para civilizarlos,⁵⁹⁰ los primeros frailes debieron de tener mucho amor y compasión porque su vida entre nuestros antepasados no debió de haber sido fácil.

Los cavineños vivían lejos de las ciudades, aislados en los ríos y los bosques. Tenían poco conocimiento de las personas extranjeras y, al principio, ni siquiera debían de haber entendido bien con qué propósito se encontraban los religiosos entre ellos. Además, la gente estaba manejada y conducida con mucha autoridad por los *ekwari* y los padres tenían que ponerse de acuerdo con ellos.

Los sacerdotes arriesgaban su vida porque los *kurakwa ata* y los *piya niju ata* atacaban mucho en ese tiempo.⁵⁹¹ Además, debían sufrir la soledad y la falta de productos como la sal, aunque, a veces, los sacerdotes que administraban el pueblo tacana en Tumupasa e Ixiamas⁵⁹² transportaban cosas por medio de animales de carga hasta la Misión Cavinan para colaborar y cubrir sus necesidades.

Sin embargo, los religiosos han soportado esta vida en medio del salvajismo.

24. Los frailes

En los años 1760, los frailes franciscanos empezaron a catequizar a los cavineños. Cuando ingresaron a nuestro grupo en 1764,⁵⁹³ ya se habían introducido en otros grupos como los tacanas⁵⁹⁴ y los lecos.⁵⁹⁵ Además, los jesuitas estaban también entre los *warisa ata*,⁵⁹⁶ los movimas⁵⁹⁷ y otros grupos más.

El fraile Sosa⁵⁹⁸

El padre José Sosa ordenó el trabajo entre los cavineños. Cerca del río Madidi, reunió en un mismo pueblo a muchos cavineños de varios lugares.⁵⁹⁹ Mapejechi, Kuyutu, Sisike, etc. Estos pueblos se llamaban así porque recibían el nombre de los *ekwari* que los habían fundado.⁶⁰⁰ Algunos dicen que la Misión se llamó primero Esmeraldas.⁶⁰¹

Con mucha paciencia, el fraile Sosa enseñó a los cavineños la vida bajo el mando de Dios. Desde entonces, empezó la civilización entre los cavineños quienes ya dejaron de ser tan crueles.⁶⁰²

Pero algunos de ellos, de poco entendimiento y atrevidos, demostraron poco aprecio por el religioso y lo maltrataban. Por ejemplo, cuando llegaban con pescados, si el misionero iba a sus casas a pedir, ellos le respondían que, si quería comer pescado, tenía que ir a pescar. Igual con la carne.⁶⁰³ Así trataron al misionero varios cavineños tacaños

porque no estaban acostumbrados a ver a una persona de esa apariencia extraña, sin mujer, y tan diferente a ellos.

Por eso, el padre Sosa tuvo que aguantar, suportar con mucho valor y ánimo estos actos y ganarse la voluntad de los cavineños con mucha paciencia.

Lo que le sirvió mucho para lograr conseguir la amistad de los cavineños fue los objetos que había traído: anzuelos, escopetas, fósforos y otras cosas importantes que ellos podían apreciar. Mientras enseñaba a utilizar los objetos, se los iba repartiendo.⁶⁰⁴ Pero como los cavineños eran numerosos, no abastecía lo transportado a hombros desde Ixiamas. El padre no repartía sus objetos así nomás, para no acostumbrar mal a la gente: distribuía a cada persona según su jornada de trabajo.⁶⁰⁵

A los cavineños, les gustaban mucho estos objetos porque, con ellos, el trabajo del chaco era mucho más fácil y menos costoso.⁶⁰⁶ Pero a los enemigos también les gustaban. Por eso, el territorio era constantemente acechado por los *piya niju* y los *kurakwa ata*, quienes mataban a los cavineños para robarles sus objetos.⁶⁰⁷

El fraile Ciuret

Después de que se fue el padre Sosa, en 1842 llegó el sacerdote Giuseppe Ciuret⁶⁰⁸ entre los cavineños.⁶⁰⁹ Se quedó muchos años⁶¹⁰ conviviendo con amistad. Aprendió el idioma para familiarizarse con el grupo.

A pesar de las dificultades, el padre Ciuret se quedó. Con mucha paciencia se ganó la voluntad del pueblo y dio su vida por los cavineños porque murió poco tiempo después de su vuelta a La Paz.⁶¹¹ Depositó su confianza en la autoridad del pueblo, pidiendo la ayuda del *ekwari* para resolver los problemas de abuso o reparar algún daño arbitrario. Después de aprender las palabras más necesarias, enseñó los rezos a los cavineños, pero traduciéndolos en la propia lengua nativa.⁶¹²

El padre Ciuret pudo hacer trabajar a todos los cavineños juntos. Cuando llegaba la época de chaqueo, el religioso los reunía a todos por igual, a sus amigos y sus enemigos, para dialogar sobre el trabajo que se debía realizar. Tenía a mano las herramientas necesarias para el trabajo y, dando el ejemplo, él mismo trabajaba con los cavineños.

También los hizo construir la iglesia rústica⁶¹³ con el acuerdo del *ekwari*. Los cavineños tuvieron que poner sus esfuerzos para sacar los materiales necesarios. Mientras tumbaban los palos y los traían al pueblo, para construir la iglesia de adoración a Cristo, a los santos y a la patrona Asunta, debían agradecer a Dios. El religioso trabajó hombro a hombro con los cavineños, incentivándolos con mucho ánimo y dinamismo. Eso era extraño para ellos, porque el *ekwari* nunca trabajaba⁶¹⁴ y el padre también era visto como un jefe.⁶¹⁵

Se cree que fue también en esta época que fueron terraplenados los caminos en las pampas a la orilla izquierda del río Madidi. Ahí, pusieron sus esfuerzos nuestros antepasados y todavía se ven las huellas de su trabajo y presencia.

A pesar de sus esfuerzos, algunos cavineños no querían compartir con él y le mezinaban la carne y el pescado. Entonces, se hizo traer ovejas para criar y para cubrir su

necesidad de carne. Pero cuando ya tenía varias cabezas de ovejas, algunos cavineños las mataron arbitrariamente.⁶¹⁶

Con grandes sufrimientos, el religioso convivió con mucha paciencia hasta envejecer: no fue en vano, porque su enseñanza fue muy valiosa para los cavineños. Como ya estaba muy anciano ya, tuvieron que traer a otro sacerdote para remplazarlo.

Vino el padre Mariano Montero. Eso pasó después del traslado de la Misión Cavinás al arroyo *Sawa sepere*, cerca del río Beni, donde está hoy en día, porque los cavineños se quedaron un tiempito sin cura.⁶¹⁷

La visita del fraile Armentia ⁶¹⁸

Entre 1881 y 1883, el fraile Nicolás Armentia realizó su viaje por los ríos Madre de Dios y Beni, donde se encontró con los pacaguaras y los hermanos araonas. En este recorrido, visitó a los cavineños asentados en Misión Cavinás.⁶¹⁹

Cuando arribó al pueblo cavineño, el fraile Armentia habló a los antepasados muy detenidamente.⁶²⁰ Se quedó varios días acompañando al padre Ciuret en su soledad.⁶²¹

Los cavineños ya conocían los días, las semanas, los meses. Cuando llegaba el día sábado, hacían su tinta para pintarse la cara. Con eso se hacían sus adornos para oír la misa del domingo.⁶²²

Hombres y mujeres se adornaban para el día especial que es el día domingo: a las mujeres se las veía con collares de hojas aromáticas y de flores fragancias en la iglesia.

Como vivían acechados por sus enemigos, ellos entraban a la iglesia

para oír misa con sus flechas: por si sus enemigos los atacaban. Los centinelas se posicionaban armados alrededor del pueblo mientras que los otros estaban en la misa. Cuando se guardaba el silencio durante la misa, el pueblo era custodiado por hombres armados.

Entonces, los sacerdotes, sin la mayor preocupación, celebraban su misa. Esa era la forma.



Monseñor Nicolás Armentia (1927)
Fuente: Santiago Mendizábal (1932: 23)

Del río Beni, el padre Armentia se fue por la ribera del arroyo *Pataicuna*, al lado de la pampa, y de allí tomó otro camino, cruzando la pampa, pasando por la punta del monte del río Madidi. A la orilla izquierda del río Madidi, había el camino con rumbo al Manurape, que llegaba al pueblo araona. Era un camino que los cavineños conocían bien porque iban por allá para recoger almendras y cortezas de almendro para hacer su ropa.

En su visita a los araonas, el padre Armentia vio que, además de ellos, existían los cavinas entre ese grupo. Vio que estaban mezclados los araonas y los cavinas. Estos cavinas debían ser parientes de los cavineños. Parece el mismo nombre nomás. Por eso, creo, hoy en día algunos araonas con familiares cavinas dicen que son parientes de nosotros, los cavineños.⁶²³

25. Las guerras siguen: el traslado de Misión Cavinas

Eso pasó no sé cuándo exactamente.⁶²⁴

Cuando llegó la época de hacer los chacos, el religioso Ciuret consultó con el *ekwari* para realizar una reunión con el pueblo. Una vez reunida toda la gente, el religioso les dijo que tenían que hacer chacos grandes y que iban a trabajar todos juntos, bien unidos. Los cavineños estuvieron de acuerdo porque en aquella época los antepasados eran obedientes. Con ansia esperaban la fecha indicada para el inicio del trabajo.⁶²⁵

Se hizo el trabajo de tumba de los árboles. Cuando estuvieron quemados los chacos grandes, el religioso volvió a consultar con el *ekwari* para fijar la fecha de siembra del maíz. Se fijó la fecha y fueron a trabajar, con sus armas a mano para no ser sorprendidos en caso de ataque de los enemigos.

Algunos llevaron escopetas y otros, arcos y flechas. Como el misionero estaba viendo entre ellos, ya tenían escopetas.

Pero, lamentablemente, al llegar al chaco, los cavineños colgaron sus armas para entrar al trabajo. Mientras se avanzaba el trabajo, las armas colgadas iban quedando más lejos.

Sin darse cuenta, los cavineños fueron rodeados por sus enemigos, quienes los habían seguido por el camino y habían llegado adonde estaban colgadas sus armas. Tomaron las armas de los cavineños, pero se armaron mal, porque no sabían manejar las escopetas.

Empezaron las imitaciones del canto de los pájaros, perdices, monos. Entonces los cavineños se dieron cuenta de que estaban sitiados por sus enemigos. Se pasmaron. Asustados estaban.

Decidieron correr a recoger sus armas, pero ahí llegaron los primeros flechazos. Hartos cavineños fueron matados a flechazos: niños, jóvenes, señoritas, mujeres y hombres perdieron su vida en este trágico suceso. El campo de batalla fue, dice, un lugar de lágrimas como nunca antes para el pueblo cavineño.

Fue una terrible matanza, que agudizó el pueblo cavineño, redujo el número de sus habitantes y dejó niños huérfanos y algunas mujeres viudas. Decenas de cuerpos⁶²⁶ que-

daron tendidos en el suelo. Por estar desarmados, no pudieron defenderse, ni hacer retroceder al enemigo.

A partir de ese momento, los sobrevivientes de la matanza se pusieron en alerta. Tenían que montar guardia de día y de noche.

Sobrevivieron solamente doce familias, sin contar los niños huérfanos y viudas.⁶²⁷ De estos cuantitos, los cavineños volvieron a multiplicarse, pero los descendientes eran ya una mezcla, porque salieron a los grupos tacana y maropa para conseguir mujeres y hombres.

Esta matanza llevó al padre y a los cavineños a cambiar la Misión de lugar, antes de ser totalmente exterminados.⁶²⁸ Así es que Misión Jesús de Cavinás se desplazó al arroyo *Sawa sepere*, cerca del río Beni.⁶²⁹

El traslado al arroyo Sawa sepere

El padre José María Ciuret, con mucho amor por los cavineños, puso todo su interés en que el grupo no fuera borrado por sus enemigos.

En acuerdo con el *ekwari* incentivó la migración de inmediato después de la terrible matanza.

- Hermanos, los he reunido para buscar una solución al problema que seguimos sufriendo. La orientación del sacerdote es muy buena: si nosotros vamos a seguir viviendo aquí, nuestros enemigos nos va a terminar⁶³⁰ y nuestro nombre será borrado. Ya no contamos con suficientes hombres arqueros. Nuestros valientes han sido derrotados. Ahora nos queda abandonar el pueblo y los huesos de nuestros seres queridos se quedarán, pero esta desgracia jamás se borrará de la mente de los cavineños. ¡Mis guerreros perecieron! Mis seguidores desaparecieron: ahorra, existen muy pocos –dijo el *ekwari*.

El pueblo estuvo de acuerdo con los discursos de los dos que decían que se necesitaba escapar del lugar antes de desaparecer.

Se mandó una comisión a explorar para ubicar el mejor sitio para el traslado del pueblo.

Francisco Nico dijo que por el arroyo *Sawa sepere* había un buen lugar, porque los ríos al lado servían de protección en caso de ataques, la pampa estaba cerca y los *buni ata* vivían muy lejos.

De esta forma, se organizó una comisión para ubicar el lugar para el traslado del pueblo cavineño.

Los comisionados fueron los siguientes: Francisco Mayo, Pío Tabo, Francisco Nico, Lino Mayo y Cayetano Nico.

De inmediato la comisión se desplazó cumpliendo las órdenes del *ekwari*, porque también era su responsabilidad salvar al pueblo del peligro de desaparición. El lugar ubicado fue muy apropiado para la horticultura, para la cacería, para el trabajo de la goma y para aprovechar de la pampa.

A su retorno, la comisión dio su informe al *ekwari* y al padre Ciuret y luego a todo el pueblo.

Ellos, antes de nada, debían ir a hacer sus chacos primeramente. Cuando ya hubo alimentos en los chacos, se realizó el traslado del pueblo. Se dice que no se pudo llevar una campana grande y que tuvieron que enterrarla.

Para conducir al pueblo, unos hombres marchaban adelante y otros atrás, para servir de guardias.

Este traslado fue en tiempo seco, porque cruzaron el río Beni y caminaron por las playas para llegar al arroyo *Sawa sepere*.

De esta manera, el pueblo cavineño se asentó en este lugar en la ribera del arroyo *Sawa sepere*, de tal manera que los cavineños no fueron abandonados ni olvidados por los religiosos franciscanos de esa época.

El avance de los buni ata ⁶³¹

Cuando los cavineños se trasladaron a su nuevo asentamiento en el arroyo *Sawa sepere*, tuvieron que vivir en campamentos.

En la pampa, a unos diez kilómetros del campamento, hay una poza que se mantiene con agua durante todo el año y con abundantes peces. Por eso es un lugar de pesca.

Apenas unos meses después del traslado, un grupo decidió ir allá para pescar. Dos días antes, los hombres cavineños se alistaron con sus instrumentos. Como en esos años ya llevaban una vida tranquila, no les entró ninguna idea de peligro por ataque enemigo. Pero de igual manera se llevaron algunas flechas, arcos y una escopeta por si acaso.

Durante el día pescaron. En toda la jornada cogieron varios peces. Cuando se hizo de noche, como de costumbre, hicieron embutido en la tola de asaí, envuelto en hojas de majo, y asaron el pescado hasta tarde en la noche.

Los que conducían el grupito habían advertido que no debían descuidar sus flechas, arcos y la escopeta, y que debían mantenerlos a mano, por si sucedía algo.

Hasta medianoche estuvieron asando el pescado y acullicando coca.⁶³² Luego se acostaron: algunos estaban durmiendo pero con sus armas al lado.

Los ancianos del grupo no estaban durmiendo. Se quedaban siempre con precaución, atentos a cualquier ruido o silbo. En el silencio de la noche, uno de ellos escuchó un silbo, como de anta. Al otro lado, le contestó un silbo que uno pudo identificar como humano. Era una persona. Entonces, después de haber escuchado eso, dijo:

- ¡Hijos! ¡Levántense! ¡Escuchen los silbos! Estamos rodeados por los enemigos, pero no se alboroten. ¡Con calma!

Al instante se levantaron todos con sus armas en las manos, para colocarse en acción de ataque.

Los *buni ata* avanzaban para rodearlos, pero por la paja alta se escuchaba la dirección que tomaban, mientras que los pescadores se colocaron sin mucho ruido.

De pronto, los *buni ata* se ubicaron mediante silbos: con imitaciones de cantos de perdiz y de pájaros que cantan de noche. Mientras las mujeres se ocultaron entre la paja alta, sin mucho ruido, en la noche oscura.

Un *buni ata* avanzaba en dirección del que tenía la escopeta. Entonces éste disparó.

Como los *buni ata* nunca habían escuchado el sonido del disparo de la escopeta, para ellos fue un sonido mortal. Retrocedieron, pero el cavineño con la escopeta los siguió hasta cierta parte y volvió a pegar un tiro. Los enemigos se fueron directo.

Cuando aclaró el día, el más viejito del grupo comisionó a otro para avisar en el pueblo que los enemigos habían querido atacarlos. El problema era que no sabían si habían sido los *buni ata* o los *kurakwa ata*.

Tras recibir la noticia en el pueblo, se mandó a otros hombres armados para ver lo que había pasado exactamente.

Este grupo preguntó sobre lo ocurrido y, a partir de las respuestas, pudo identificar a los *buni ata* porque habían tenido mucho miedo del disparo de la escopeta y porque habían huido hacia el lado que nace el sol y no hacia el otro lado, como lo hubieran hecho los *kurakwa ata*. Todos quedaron sorprendidos porque con ellos nunca habían tenido conflictos,⁶³³ pero decidieron seguirlos.

Con este ánimo, los persiguieron para darles alcance. Los más viejos y las mujeres se volverían hasta el pueblo, dejando la responsabilidad de este asunto a los más jóvenes.

Los que estaban en el pueblo, como de costumbre, colgaron el algodón y los venteadores en sus casas para proteger al grupo que perseguía a los *buni ata*.⁶³⁴

Los que siguieron adelante cruzaron el río Santa María, el arroyo Pescadito y la pampa del Biata. Estaban cruzando el *Diatá pude*,⁶³⁵ cuando escucharon unos gritos a lo lejos. No podían percibir si eran gritos de marimonos, de otro animal o de personas, pero sí escuchaban los gritos.

Los cavineños decidieron hacer un solo silbo para no confundirse en caso de ataque, por si estuvieran dispersos.

Cuando los cavineños se acercaron a los gritos, con mucho cuidado observaron que los *buni ata* estaban todos en la banda, al otro lado del río.

Había uno de los cavineños, Maneru, que no estaba conforme. Estaba molesto y preguntó porqué los demás no los estaban siguiendo:

- Ya que hemos venido a darles alcance, pues vamos a cruzar y los vamos a seguir hasta su pueblo para conocer dónde viven y, si son pocos, pues los atacamos –dijo.

Los enemigos continuaron, mientras los cavineños cruzaban el *Diatá pude*. Solamente dos de ellos se quedaron atrás, como guardias.

Cuando los cavineños estaban entrando en el arroyo verde, siguiéndolos, los dos vigilantes los vieron. Al instante, corrió uno de ellos para dar alcance y avisar a sus paisanos de adelante que los cavineños los seguían.

En plena pampa fue el ataque. Los disparos con la escopeta asustaron a los *buni ata* y éstos escaparon. Pero, en esta lucha, los cavineños lograron coger a un niño de los *buni ata*, para criarlo.

Eso hacían los antepasados con el fin de aprender la lengua del enemigo o de que el prisionero aprendiera la lengua cavineña para que él los llevara luego a su grupo y así lograr la venganza. De esta manera hay descendientes *buni ata* entre los cavineños.⁶³⁶

La reorganización de Misión Jesús de Cavinás

Después de un buen tiempo en este lugar, aproximadamente diez años desde la migración de los originarios hacia *Sawa sepere*, luego de que los *kurakwa ata* nos derrotaron, ya el pueblo tenía aspecto de poblado.

Los sobrevivientes habían explorado y se había abierto muchas áreas de bosque. Los arroyos, puntas de montes, islas, lagos y curichis ya tenían nombre en la propia lengua. Ésta es la mejor certificación: dar nombre a un lugar en su propia lengua. Eso nadie lo puede borrar, aunque los que hablan español cambian los nombres.⁶³⁷

Era a inicios del siglo XX,⁶³⁸ un día 15 de agosto. Ese día llegaron varios sacerdotes franciscanos.⁶³⁹ Las autoridades del pueblo se reunieron con los sacerdotes.

En aquella época, las autoridades eran los siguientes: Francisco Mayo, Pío Tabo, Francisco Nico, Lino Mayo, Matías Nico, Tamislao Tabo, Hipólito Nachipa e Isidro Mayo.⁶⁴⁰

En la reunión, los religiosos consultaron a los cavineños acerca del pueblo.

- ¿Cómo quieren ustedes? ¿Quieren que nosotros sigamos administrando este pueblo? La decisión es de ustedes. Si ustedes quieren que de aquí en adelante sea mejor administrado, con mayor atención, pues que se cree un pueblo, una nueva Misión. Si el pueblo lo pide así, para eso hemos venido –dijo un sacerdote.
- Claro. Nosotros pedimos que el sacerdote se quede con nosotros, tantos años han vivido con nosotros los padres. No pueden abandonarnos, estamos acostumbrados. Si nos van a reconocer como pueblo, entonces necesitamos construir una iglesia y habrá más desarrollo en el pueblo cavineño –dijeron los cavineños.
- De acuerdo con su petición, se quedará el sacerdote con ustedes para seguir la enseñanza religiosa. Pero ahora, en presencia de ustedes, el pueblo y las autoridades este día, el 15 de agosto, será el día de la Patrona Asunta.

Así se creó la nueva Misión Jesús de Cavinás.

Entonces, el pueblo cavineño quedó de acuerdo y conforme. Se hizo la ceremonia en homenaje al pueblo y a su creación.

Hoy en día, los cavineños en las comunidades no recuerdan la creación del nuevo pueblo como fecha importante.

LA VIDA CON LOS FRAILES FRANCISCANOS

Antes de la llegada de los frailes, los cavineños no eran mejores que los demás, que los *kurakwa ata* o que los *piya niju ata*. Eran iguales nomás: mataban, robaban niños, pensaban siempre en la venganza. Es con la llegada de los franciscanos nomás que cambiaron: se civilizaron. Se fue aplastando este espíritu de lucha y de venganza gracias a la educación y al descubrimiento del Dios todopoderoso.

26. Los cambios en la vida espiritual, social y cultural

La educación religiosa y musical que dieron los religiosos franciscanos arriesgando su vida misma, a causa de los ataques de los feroces *kurakwa ata* y *piya niju ata*, fue de gran beneficio para los cavineños. Así hemos descubierto a Dios y aprendido una buena parte de lo que ahora sabemos.

La educación religiosa y musical

Cuando entró la orden franciscana entre los cavineños, se hizo con el propósito de catequizar. Es lo primero que realizó. Conforme pasaban los años enseñaron quiénes eran Dios, María, Cristo, los Apóstoles y los Santos. Enseñaron su historia, la creación del mundo con todo, los humanos, los animales, las plantas y todo lo demás, conforme a lo que dice la Biblia. Enseñaron cómo Cristo hizo milagros, cómo se hizo matar para salvar a la gente, cómo se debía rememorar estos eventos por medio de varias fiestas (Navidad, Pascua) y cómo se debía rezar.⁶⁴¹

Para poder aprender todo eso, enseñaron a los cavineños a leer y a escribir. En aquella época, nuestros antepasados no tenían ningún conocimiento de la educación escolar. No contaban con ninguna clase de materiales escolares, solamente aprendían de por sí nomás. Al principio, antes de tener papel, utilizaron tolas de la palma pachiuba para aprender a escribir. Además, era muy difícil transportar algunos materiales en las profundidades de los bosques.

Pero, igual, los antepasados aprendieron las oraciones cristianas en su propia lengua.

Se les enseñó la Señal de la Cruz, el Ave María y el Padre Nuestro.⁶⁴²

Señal de la Cruz:

“Por ti, Santa Cruz, padre Dios, nosotros perdonamos a nuestros enemigos. En el nombre del Hijo, del Padre, del Espíritu Santo. Amén.”

Ave María:

“Padre. Tú hablas, por medio de María es tu poder. María, Dios está contigo. Todas las mujeres son desde la eternidad. El que vendrá de tu vientre es eterno. Santa María, madre del Hijo de Dios. Sea mensajero, por nosotros los pecadores; los mortales seamos inmortales, en nuestro Padre eterno. Así sea. Amén.”

Padre Nuestro:

“Padre nuestro que estás en los cielos, tu nombre sea honrado. Que se haga tu voluntad, en la tierra y en el cielo. Que venga tu reino. Nuestro creador, danos tu poder todos los días. Perdona nuestra ofensa contra ti. Ten misericordia de nosotros. Hasta ahí sea tu enojo. No nos hagas caer en tentación. Perdona nuestras maldades. Amén.”

Estos rezos, enseñaron los religiosos a los antepasados, cuando llegaron a convivir con ellos.⁶⁴³

Además de la educación religiosa, los frailes enseñaban la música.

Esta enseñanza se intensificó cuando llegaron Carmelo y Melquíades Amapo (padre e hijo), maestros tacanas procedentes de Tumupasa, con sus familias. También llegó su hermana Felicia. Don Carmelo y su hijo eran maestros de capilla en Tumupasa. Ellos eran músicos religiosos; su instrumento era el violín. Don Melquíades Amapo y doña Teresa Dumai tenían hijos e hijas: Fortunato, Rita, Eudocia, Damiana, Luisa y Carmelo.

Don Carmelo tenía antecedentes: había asesinado a un hombre en su pueblo. Entonces, la familia de la víctima había amenazado con exterminar a todos los Amapo. El Corregidor se compadeció de él y le dio la libertad para que se escapara con toda su familia, antes de que sucediera el trágico exterminio.^{*644}

De esta forma llegó don Carmelo Amapo con su familia al pueblo cavineño. A los cavineños les pareció muy bien porque era maestro y músico de capilla y quería enseñar sus conocimientos. Como don Carmelo era de edad avanzada, entonces dejó la responsabilidad a su hijo Melquíades Amapo.

Sus alumnos fueron Calixto Tabo y Fortunato Amapo. Ambos sobresalieron en el aprendizaje de la música, con todas las notas musicales. Después, se convirtieron en profesores de música, en maestros de la escuela. Como ellos hablaban cavineño y castellano, los consideramos como los primeros maestros bilingües.

Doña Felicia Amapo y su hijo Rodolfo Offman⁶⁴⁵ Amapo permanecieron poco tiempo en el pueblo cavineño. Luego se pasaron río Beni abajo.

En ese tiempo estudiaban más el solfeo musical que otros temas o materias que se estudiaban en la escuela.

Fortunato Amapo era un maestro muy estricto con sus alumnos: los castigaba demasiado. Después de varios años de servicio, se enfermó. Quedó sordo y dejó el trabajo.

Posteriormente, le cedió el trabajo a Calixto Tabo, el cual fue un buen maestro que enseñó a sus alumnos con mucha paciencia. También empezó a enseñar música, pero en primer lugar el solfeo.

En esta etapa de estudio, con bastante interés, aprovechó Moisés Tabo y se convirtió en violinista. Los que se especializaron en el *bajón*⁶⁴⁶ fueron Tomás Tabo, David Mayo,

Marcelino Cepa y Pascual Mayo. El que tocaba el bombo era Santo Tabo. El tamborero era Bernardo Cepa. Todos estos fueron los músicos.

Después de don Calixto Tabo, ingresó de educador don José Fariña. En la gestión de Fariña, los sacerdotes españoles abandonaron Misión Cavinás. Entonces, nuevamente tomó la responsabilidad de la educación don Calixto Tabo.

Con este contrato de educación con el Gobierno, ingresaron los misioneros a nuestro país. En otros grupos, la educación y la enseñanza fueron las mismas. Los mismos instrumentos que tocaban en Misión Cavinás, hasta hoy en día son tocados por otros pueblos originarios.⁶⁴⁷



*Niños cavineños
tocando bajones (1914)
Fuente: Karl Izikowitz (1935: 225)*

*Dos pares de bajones cavineños (1927)
Fuente: Santiago Mendizábal (1932: 203)*





Maestra y discípulas. Misión Cavinás (1927) - Fuente: Santiago Mendizábal (1932: 209)

El matrimonio religioso

Como los cavineños no conocían el verdadero enlace matrimonial, los frailes les enseñaron eso.

El matrimonio se volvió obligatorio para los jóvenes de 17 años y las señoritas de 15 años, para evitar la vida desordenada.⁶⁴⁸ Mayormente era sin enamoramiento de los jóvenes: la muchacha tenía que gustarles a los padres del joven como esposa de su hijo. Pero si los curas veían algo entre dos jóvenes, llamaban la atención a los padres. Entonces se hacía un arreglo y se casaba a los jóvenes.⁶⁴⁹

El matrimonio era legalizado primero por el registro civil, en Cavinás, y después por la ceremonia religiosa. Los matrimonios solamente se celebraban durante las fiestas, cuando estaban todos presentes en la Misión: para Carnaval, la Pascua de Resurrección y la fiesta patronal del 15 de agosto. En la misma fiesta se celebraban hasta tres matrimonios: después de la misa, el cacique⁶⁵⁰ lo anunciaba a todo el pueblo. Todos tenían que asistir a la ceremonia.

Los novios tenían padrinos llamados *etata pujike* y *ekwaake pujike*:⁶⁵¹ los padres tenían que ponerse de acuerdo para escogerlos.

La esposa llevaba una cinta en la frente. También tenía una cinta blanca que bajaba por los hombros y que llegaba casi hasta las rodillas. En el momento del casamiento, la madrina ponía esta cinta alrededor del cuello del esposo y la amarraba.

Se hacía un gran banquete en la casa de la muchacha, después los novios tenían que dar la vuelta al pueblo entrando casa por casa, bailando *kairepeti*⁶⁵² hasta llegar a la casa

del esposo donde se quedaban. Allí, con los novios se quedaban sólo los padres de los novios y los padrinos para darles consejos. Después, la madrina acomodaba la cama y allí terminaba el trabajo de los padrinos.

Los recién casados se iban a vivir los primeros días a la casa de los padres del hombre, pero luego iban a la casa de la mujer un tiempo⁶⁵³ antes de volver a la del hombre. Poco a poco, las cosas cambiaron y el esposo no tuvo que quedarse tanto tiempo en la casa de su suegro, porque le daba un hacha o un machete y otras cosas a cambio de su hija.⁶⁵⁴

El cambio de gobierno ancestral

Antes los cavineños eran dirigidos por un jefe llamado *ekwari*, y era de padre a hijo.

Pero, con la llegada de los frailes, las cosas cambiaron, más que todo después del traslado de la Misión Cavinás a la orilla derecha del río Beni. Por motivo del trabajo de la goma, los tacanas se venían hasta este río⁶⁵⁵ y visitaban mucho a los cavineños. Algunas familias tacanas ingresaron a la Misión Cavinás y se quedaron. También, los cavineños viajaban hasta Tumupasa, Ixiamas⁶⁵⁶ y Covendo.⁶⁵⁷

Así, en todo su recorrido, observaron el sistema de organización y de autoridades de otros grupos. Un día, el sacerdote les dijo que el sistema de organización de los tacanas



El padre Vicente Pérez y las autoridades de Cavinás con sus sari (1927)
Fuente: Santiago Mendizábal (1932: 200)

le parecía bueno y, entonces, se lo adoptó. Así hubo cacique, capitán, policías, alcalde, comisarios, sargento y dos alguaciles.⁶⁵⁸

Estas autoridades eran elegidas por los curas franciscanos entre los voluntarios. Era por un año. Pero cuando el trabajo era bien conducido por el cacique, no había necesidad de cambio de autoridades. Normalmente, cada hombre de familia debía asumir una de estas funciones por lo menos una vez. Para que no hubiera conflictos entre las familias cavineñas, los curas decidían repartir los cargos.⁶⁵⁹ Aunque eran respetadas, las autoridades ya no tenían el mismo poder que el *ekwari*. Ya no existía el *metuti*, ni el instrumento de coco de almendra, sino que cada autoridad tenía un bastón de mando de una forma particular, hecho de madera, con la cabeza de metal y adornado con cintas de colores.⁶⁶⁰

Con esta nueva organización de gobierno, la situación se modernizó. El pueblo cavineño vivía como antes sometido a sus autoridades. Pero la novedad era que las autoridades estaban sometidas a los sacerdotes.

Este sistema de las autoridades perduró hasta que llegaron los misioneros de *Maryknoll*.⁶⁶¹ Primero, ellos decidieron hacer elegir las autoridades por el pueblo y después, en 1961, el misionero Tomás Higgins⁶⁶² decidió cambiar la organización y crear una nueva con el presidente, el vicepresidente, el secretario y los vocales.

Las nuevas fiestas y las nuevas danzas

Después de la fundación de la misión, los franciscanos dijeron a los cavineños que tenían que organizar cada año varias fiestas, como Navidad, Pascua, Carnaval y una fiesta patronal el 15 de agosto por la Patrona Asunta.

Con el Carnaval, la fiesta patronal, conmemoración del aniversario del pueblo, era la que más les gustaba a los cavineños. Para esta fiesta, se suspendía el trabajo de la goma, que se empezaba desde el mes de abril hasta fines de agosto. Los cavineños hacían un festival con danzas típicas. Esto atraía a los vecinos de Candelaria, Carmen Alto, Peña Guarayo, Natividad y Puerto Cavinás.⁶⁶³ A veces venían de lejos. Por invitación tenían que participar. Lo que les interesaba era la fiesta, sobre todo las danzas.

A las doce del día se repicaba la campana anunciando que era la víspera de la fiesta patronal. Al escuchar el repique de la campana, los siringueros⁶⁶⁴ venían tiroteando con las escopetas y hacían sonar los bombos y las cajas. Luego, tocaban sus flautas y zampoñas.⁶⁶⁵ Era el comienzo de la fiesta.



Una zampoña o flauta de pan cavineña (1914)
Fuente: Karl Izikowitz (1935: 386)

Era costumbre que los hombres cazaran y trajeran toda clase de carne del monte. Además, se carneaba dos o tres cabezas de ganado para repartir entre la gente.⁶⁶⁶ esta carne era la contraparte del pueblo. En sus casas tenían bastante chicha, de tres a cuatro cántaros grandes; cada cántaro contenía 120 litros aproximadamente. Esta cantidad de chicha era para tres días de fiesta.

En la víspera, a mediodía se repicaba la campana de la iglesia, acompañada por los tiroteos de escopetas. Al día siguiente, a las ocho de la mañana, el sacerdote celebraba la misa solemne dedicada a la Patrona Virgen de Asunta.

En aquellos tiempos, había músicos de la iglesia que tocaban el violín, el bajón, caja y bombo. Estos instrumentos hacían de la misa una cosa especial y solemne. La gente misma y las autoridades se sentían emocionados por el gran festejo del aniversario del pueblo.

Después de la celebración de la misa, el cacique se ponía al frente de la iglesia y pedía al pueblo su máxima atención. Advertía a la población y a los visitantes, en caso de cualquier mala conducta o desacuerdo entre familiares, parientes y amistades. Pedía que la fiesta fuera una verdadera distracción participativa y sociable.⁶⁶⁷

Al principio, en los primeros tiempos de la llegada de los frailes, se bailaba las danzas netamente cavineñas, como la danza enemigo, la danza piloto de canoa, la danza *taracoe*, la danza contrera.⁶⁶⁸

Pero poco a poco, con las visitas a los tacanas y la llegada de varias familias tacanas entre los cavineños, las cosas cambiaron. Se fue adoptando los bailes tacanas: *kallawaya*, *rai-rai* (los morenos), *puli puli*, *tiri tiri*, tsamico (*kena*), zampona, *rasati*, las ranas...⁶⁶⁹ Quedaron pocas danzas cavineñas como el *waichu*.



Hombres cavineños bailando *puli puli* (1914)
Fuente: Erland Nordenskiöld (1915: 453, 528)

Las personas que dirigían las danzas nunca eran cambiadas. Cada danza tenía su propio director.⁶⁷⁰

*Los kallawaya*⁶⁷¹

Los bailarines llevaban un sombrero de paja con espejos y unas varas de un metro y medio.⁶⁷² Saltaban con un pie alzado, cada uno dirigiendo una columna de danzarines que también llevaban varas. La danza era acompañada por músicos: un flautista,⁶⁷³ el tamborillero⁶⁷⁴ y uno que tocaba el bombo. Los instrumentos musicales eran fabricados con cilindros de madera de cedro y con cuero de gama.⁶⁷⁵ Además del aniversario de Misión Cavinás, se danzaba también por Semana Santa.

Los morenos

Formaban dos columnas. Todos los danzarines movían los pañuelos que llevaban en las manos. Iban hacia delante y luego hacia atrás. El grupo musical estaba compuesto por los mismos que en la danza de los *kallawaya*, pero las piezas eran diferentes. También se danzaba para el aniversario de Misión Cavinás y en Semana Santa.

*Puli puli*⁶⁷⁶

Todos los danzarines tocaban unas flautas semejantes a las kenas, fabricadas con tacuaras. Se movían formando un círculo y daban vueltas. Se vestían con faldas de tela blanca y sombrero de algodón con plumas de loros o parabas. También se danzaba para el aniversario de Misión Cavinás y en Semana Santa.

*Kena*⁶⁷⁷

Eran sólo tres músicos. Uno tañía una caña hueca de medio metro de largo y 10 cm de diámetro. Otro tocaba una *kena* y el tercero acompañaba con un bombo. Danzaban mientras tocaban y formaban un círculo. También utilizaban una falda blanca y un som-



Hombres cavineños bailando *puli puli* (1914)
Fuente: Erland Nordenskiöld (1915: 528)

brero de algodón, adornados con una pluma. Igualmente, se danzaba para el aniversario de Misión Cavinás y en Semana Santa.

Zampoña

Eran de diez a doce músicos que tocaban zampoñas. No tenían vestimentas en particular: sólo se colocaban sombreros de algodón, pero sin plumas. Se danzaba para el aniversario de Misión Cavinás y en Semana Santa.

Rasati

En esta danza participaban hombres y mujeres. Todos bailaban con pañuelos en las manos. Había un grupo de músicos. Uno de ellos tocaba una flauta hecha con el hueso del bato, otro tocaba un bombo y el tercero acompañaba con un tambor.⁶⁷⁸ Bailaban cuatro hombres y cuatro mujeres, en dos columnas. También se danzaba para el aniversario de Misión Cavinás y en Semana Santa.

Tiritiri ⁶⁷⁹

Tenía tres músicos. Uno tocaba el tambor,⁶⁸⁰ otro tocaba el bombo, el tercero tocaba una flauta de tacuara.⁶⁸¹ Había dos columnas: una de hombres y la otra de mujeres. Todos los que deseaban bailar podían participar. Cada uno tenía su pareja, y se colocaban frente a frente. Sólo se bailaba dentro de las casas, cuando había fiestas. No se usaba ninguna vestimenta en especial. Generalmente, se danzaba en Carnaval, pero utilizando máscaras de tela o de cartón.

Las ranas

Esta danza se bailaba cuando se descansaba de bailar el *kallawaya*. Sólo lo hacían los hombres: se agarraban de los hombros y formaban una columna. Avanzaban todos por un lado y por el otro.⁶⁸² Los músicos de *kallawaya* animaban la danza y la vestimenta era también la misma. También se danzaba para el aniversario de Misión Cavinás y en Semana Santa pero sólo en las casas.

Además de estos bailes, para Carnaval se danzaba *chaya* y el *waichu*.

Chaya

Esta clase de danza se bailaba una sola vez al año, para el Carnaval. Se agarraban de las manos en columnas, quince o más personas, y recorrían en carrera o al trote: mujeres, hombres, jóvenes y señoritas. Los músicos tocaban *kena* de tacuara, bombo y tambor. No tenían ninguna vestimenta en particular.

Waichu

Se bailaba cuando se juntaban el último día de Carnaval. Se danzaba todos juntos. Los disfrazados se quedaban en una casa grande donde entraban dos grupos. Se hacía un solo grupo para aplicar el *waichu* entre los cuñados y cuñadas, maridos de primas y mujeres de los primos:⁶⁸³ las mujeres daban cinco azotes y los hombres seis, con ritmos diferentes para los hombres y las mujeres. Con esto, finalizaba el Carnaval.

Al lado de estas fiestas,⁶⁸⁴ los cavineños seguían con sus propias fiestas en el monte, en las *educhi etare*. Los frailes franciscanos se oponían a estas fiestas, pero no tanto como los misioneros del *Instituto Lingüístico de Verano*. Así, los cavineños podían seguir con sus costumbres, pero de manera discreta. Nunca se avisaba a los padres: se hacían en el monte.

Dice que, a veces, los *yanakona* trabajaban cerca o en medio pueblo, sin que los curas se dieran cuenta. Por ejemplo, una vez que hubo una grave epidemia, un *yanakona* se puso al centro de los bailarines de *kena* y de *puli puli*, para hacer su trabajo. El cura estaba muy cerca, pero no vio que el *yanakona* estaba despachando la epidemia soplando para que se fuera lejos, al mar.⁶⁸⁵

27. El trabajo de la goma y otras actividades productivas nuevas

Con los frailes, los cavineños empezaron a explotar el caucho.⁶⁸⁶ Luego, trabajaron la goma⁶⁸⁷ en grandes cantidades,⁶⁸⁸ desarrollaron la ganadería e instalaron una mollienda.

Los tiempos de la goma

La explotación del caucho empezó realmente cuando el pueblo cavineño ya tenía nuevamente habitantes en la nueva Misión Jesús de Cavinás,⁶⁸⁹ es decir cuando nuestros enemigos los *piya niju ata* y los *kurakwa ata* nos dejaron vivir en paz en el río Beni, sin atacarnos.

En aquel tiempo, los *karayanas* habían empezado ya sus viajes por los ríos. Los antepasados ya conocían caras diferentes a las de ellos. Los *karayanas* habían venido para la explotación del caucho. Había más tráfico de comerciantes que bajaban y subían el río Beni para transportar el oro negro, como decían ellos.⁶⁹⁰

Luego se explotó la goma porque era de mejor calidad: era más elástica. Al ver el interés de los originarios cavineños por el trabajo de la goma, el cura Mariano Montero se dirigió a la ciudad de La Paz para dialogar con el Gobierno de Ismael Montes, a fin de gestionar la propiedad legal del pueblo cavineño como productor de la goma. Quería que los cavineños la produjeran pero que fuera negociada por los curas.⁶⁹¹

Después, la comisión vino para la mensura de la propiedad concedida, de 72.000 ha. que abarcaba pampas, arroyos con inmensos gomales, donde fueron ubicados lugares apropiados para la explotación de la goma.

Los límites eran los siguientes: al oeste, donde se encontraban el río Beni y el arroyo Almendro; al este, donde se encontraban los mojones plantados al lado de un mapajo,⁶⁹² por la desembocadura del río Santa María (por donde está Baqueti ahora); al sur, donde se encontraban el río Biata con el arroyo las Palmitas; y al norte, con los bosques baldíos.

Toda esta área fue la propiedad dada a los cavineños para la explotación de la goma.

Cuando el Gobierno legalizó la propiedad de los cavineños, en ella se concentraron los sirigueros y la producción de goma aumentó mucho. En ese tiempo, se producía más de seis toneladas de goma por año.

A los puestos gomeros y a los arroyos circundantes se los denominó en lengua caviña. Los puestos cercanos al arroyo *Sawa sepere* eran *Enawitiki tibu*,⁶⁹³ *Ewitsana ebari*,⁶⁹⁴ *Madata*.⁶⁹⁵ *Mukekini*,⁶⁹⁶ *Wirakucha bei*⁶⁹⁷ y *Wara wara*.⁶⁹⁸ Cerca del río Beni estaban el *Sabere* (San Bernardo), *Tsati*,⁶⁹⁹ *Niru*⁷⁰⁰ y *Akuri*.⁷⁰¹ En las inmediaciones del Santa María se encontraban *Maku kini*,⁷⁰² *Uru sepere*,⁷⁰³ el *Akuti*,⁷⁰⁴ la isla *Wara wara*. Al otro lado del río Santa María se encontraba el *Yarari*.⁷⁰⁵ Más abajo de este mismo río, se ubicaban el *Chaya* y el *Wawi*. Por el río Biata se encontraban el *Aluti*, *Alaya*, *Bakachi*,⁷⁰⁶ Mojo y Montevideo.

El padre Montero impulsó dos épocas de trabajo de goma al año: una era de mayo hasta julio y la otra, de noviembre hasta enero.⁷⁰⁷

El trabajo del caucho y de la goma

El caucho y la goma no se explotaban de la misma manera.

Para el caucho, se necesitaba derribar los árboles para extraer el producto. Una vez tumbados, se rayaba los troncos y se dejaba caer la leche⁷⁰⁸ para luego, una vez que cuajaba,⁷⁰⁹ recogerla. Esto se hacía al tercer día, cuando el caucho había endurecido. Se elaboraban láminas que luego se juntaban, formando un paquete. Estos paquetes eran los que salían de los centros para su comercialización.

Para la goma, el primer paso era rumbeo⁷¹⁰ los árboles. Después, había que construir los caminos de la estrada.⁷¹¹ Estos caminos partían de un punto y terminaban en el mismo. Había personas especiales para este trabajo de rumbeo. Una vez hechos los caminos, se construía el lugar donde se iba a ahumar la goma. Luego se construía el buyón,⁷¹² hecho de cerámica,⁷¹³ y los soportes donde se iba a ahumar las bolachas.⁷¹⁴

En el trabajo de la goma, los árboles de goma se dividían con una línea a los dos metros de altura. Una vez establecida esa línea, cada día se hacían rayas:⁷¹⁵ una hacia arriba y otra hacia abajo.⁷¹⁶ Al principio, se hacía las rayas con machadito, un hacha de hierro pequeña,⁷¹⁷ pero luego se hizo con una cuchilla.⁷¹⁸ El corte abarcaba la corteza de la siringa, que era de unos veinte centímetros. La



Látex del árbol de goma goteando en una tichela
Fotografía de Carl Blattmann (sin fecha)
Fuente: Centeno y Fernández (1998: 36)

leche caía a las tichelas de metal (que eran una especie de taza) incrustadas sobre el tronco del árbol.

Según el grosor del tronco, se podían colocar hasta seis o siete tichelas. Al día se podía recoger de cada árbol hasta tres litros.⁷¹⁹ Esta cantidad se alcanzaba sobretodo cuando eran estradas nuevas y aun más cuando eran las épocas en que llegaban los frentes fríos del sur.

Un hombre podía rayar de 150 a 200 árboles por día. Eso correspondía a una estrada. Cada siringuero tenía tres estradas que debía cuidar, dejando siempre los caminos limpios. Mientras se rayaba una estrada, las otras dos descansaban. Eso se hacía para dar descanso a los palos y no agotarlos. Una estrada antigua (después de 15 años de trabajo) todavía se podía explotar, pero debía tener más de 200 árboles.

La tarea de entrega de goma se hacía cada quince días. Los cavineños tenían que entregar la cantidad de goma deseada por el padre. Los que trabajaban en el pueblo mismo debían entregar menos, pero su tarea era de al menos dos arrobas⁷²⁰ de plancha de goma cada semana. El trabajador que por algún motivo no cumplía con la entrega era azotado duro, agarrado por dos personas de sus brazos y sancionado con dos arrobas⁷²¹ de azotes. Según los antiguos, los gritos del castigado se oían desde muy lejos. La persona aguerrida podía discutir con los religiosos. Pero con los humildes, eran abusivos y hacían lo que ellos querían.

El trabajo de la goma era sacrificado: se empezaba a rayar a partir de las seis de la mañana hasta el mediodía y luego se recogía la leche, cargando las bolsas pesadas por el camino. Mientras regresaba al centro, el siringuero recogía pedazos de troncos de urucusillo para ahumar la goma.⁷²² El trabajador ahumaba hasta las diez de la noche. Así, descansaba sólo cuatro horas porque, para rayar de madrugada, cuando los árboles dan más leche,⁷²³ debía levantarse a las dos de la noche.

En aquel tiempo no se habilitaba a la gente con víveres.⁷²⁴ Los mismos trabajadores se proveían de la alimentación para el trabajo de la goma.⁷²⁵ Llevaban harina de maíz



*Un siringuero insertando unas tichelas en el árbol de goma
Fotografía de Carl Blattmann (sin fecha)
Fuente: Centeno y Fernández (1998: 36)*

(*ribariba*), harina fuerte (*eniwe jaku*), chivé (*kuawe emiwe*), tamal de maíz asado en tiesto (*bora misi*), torrado de maíz en forma redonda (*misi be-je*), maíz tostado (*etsubaju*).

Llevaban su alimentación con muchas dificultades, porque para llegar a los centros más lejanos caminaban de dos a tres días y, además, cargaban sus bolachas de dos a tres arrobas a la espalda.

Con el transcurrir del tiempo, los árboles de goma se fueron secando. Entonces, el cura tuvo que alquilar gomales a los propietarios particulares por cinco años. Fue en ese momento que se cruzó la banda el río Biata para trabajar. Así, los cavineños trabajaron en centros más alejados y era más dificultoso todavía trasladar sus víveres a la espal-



Siringuero elaborando una bolacha de goma, ahumándola
Fotografía de Carl Blattmann (sin fecha)
Fuente: Centeno y Fernández (1998: 40-41)



Dorila Mayo preparando harina de yuca antes de tostarla (sin fecha)
Fotografía de Jacobo Büchli - Colección del autor



*Dorila Mayo tostando harina de yuca para hacer chivé (sin fecha)
Fotografía de Jacobo Büchli - Colección del autor*

da. En 1936, los lugares más lejanos fueron el arroyo Montevideo, Nuevo Moxos, arroyo Marimono, Awanda, Bakachi.

Conforme se avanzaba el terreno trabajando, los cavineños fueron conociendo más lugares de sirringales, donde se fue desarrollando con más intensidad la producción de goma. El comercio con los empresarios de Riberalta se hizo continuo a través del transporte fluvial con los batelones⁷²⁶ y luego con las lanchas.

En esta época, la Misión ya contaba con carretón⁷²⁷ y bueyes, pero sólo se ocupaban para recoger las planchas de goma de los centros de cada sirringuero.



*Carretón con bueyes (sin fecha)
Fotografía de Jacobo Büchli - Colección del autor*

La utilidad de la goma

La goma elástica era de mucha utilidad. Los cavineños no fabricaban solamente bolachas, de diferentes tamaño y peso, para que los curas las negociaran: también hacían objetos como recipientes para portar agua, chupones de tres dedos y muñecos para los niños, ropas (ponchos para protegerse de las lluvias), bolsas, zapatos, camas, tabaqueras para guardar fósforos y tabaco, mariquitos o mochilas pequeñas, guantes, hondas, pelotas...⁷²⁸

En fin, una multitud de objetos que fueron inventados por ellos mismos y que eran útiles para el uso diario, tanto para los viajeros como para los niños. Así, los cavineños necesitaban menos los productos hechos en fábricas para sus necesidades.



*Antonio Yubanera, Alfredo Tabo, Vicente Mayo y Gregorio Yubanera tironeando un carrutón con bueyes en un río (sin fecha)
Fotografía de Jacobo Büchli - Colección del autor*

La molienda

Bajo la presencia de los frailes, los cavineños empezaron a trabajar en una gran molienda con un trapiche⁷²⁹ de madera y bueyes para hacer girar el timón y mover los drenajes. También tenían una fábrica de alcohol con un alambique⁷³⁰ para la destilación.

Todo este material estaba en la banda del arroyo *Sawa sepere*. Hoy en día, ya no sirve pero se puede ver las ruinas todavía.

Con las papayas y una gran cantidad de cañas de azúcar que se sembró, bajo el control de los operarios cavineños, se hacía dulce de papaya, miel de caña, jalea, empanizado,⁷³¹ barro de la cachaza...⁷³²

Así el pueblo ya no tenía que comprar, tenía para su propio consumo.

El inicio de la ganadería entre... los “come sapo”

Después de muchos años de asentamiento del pueblo cavineño, en 1912 se hizo un camino ganadero por Misión Cavinás, con rumbo a Porvenir, Cobija y Río Branco, en Brasil. Pasaba por Carmen Alto y cruzaba el río Beni por San Antonio para llegar al río Madre de Dios.⁷³³

Cuando ya hubo este camino ganadero y otros más, el Gobierno promulgó una ley de prestación vial para mantener las rutas, para que los ganaderos pudieran negociar su ganado en otra parte. De esta manera, los cavineños quedaron trabajando en la prestación vial.

Los cavineños tenían un lugar llamado Las Palmitas, que limpiaban cada año, porque cuando el bosque volvía a crecer, borraba⁷³⁴ el camino. Este lugar estaba a un día y medio de caminata de Misión Cavinás. Generalmente, los cavineños trabajaban quince días continuos. El cacique controlaba el trabajo y era controlado por el cura de la Misión. Las mujeres, al cabo de diez días de trabajo, daban alcance a sus maridos y les dejaban alimentos. Llevaban harina de maíz, harina de yuca, maíz tostado, tamales y tortillas de maíz.

Uno de aquellos días, las mujeres estaban yendo a dejarles víveres a sus maridos y empezó a llover fuerte. Era en el mes de noviembre. Por el camino habían aparecido gran cantidad de *sapos rururu*: en castellano, les dicen “sapos alcalde”. Estos sapos se encuentran en sus espumas en los charcos de agua.

Antiguamente, los cavineños comían estos sapos asados envueltos en hojas de mocacú. Entonces, doña Águeda Mayo iba recogiendo los sapos y, conforme los recogía, los ensartaba en una varilla.

Una comisión del Gobierno que venía de la ciudad de La Paz para supervisar el camino encontró a las mujeres con la sarta de sapos. Les preguntaron qué hacían con los sapos. Ellas dijeron que no tenían carne y que, entonces, comían estos sapos. Y este dicho fue algo ridículo para los cavineños porque los de la comisión les dieron el nombre de “come sapos”.

Esta comisión que inspeccionaba el camino debía hacer conocer al Gobierno si el camino llegaba hasta Brasil, para firmar un convenio de negociación por el ganado entre Bolivia y Brasil. Era para hacer arribar más fácilmente el ganado a Xapurí y a Río Branco.

El ingeniero que llevó un mapa de la región dijo que el camino pasaba por el pueblo “come sapos”. En su mapa, a partir de entonces, ya no hubo Misión Cavinás, nuestro pueblo, sino el pueblo “come sapos”.

Esta información acerca de que los indígenas se alimentaban de sapos preocupó mucho al Gobierno. Poco tiempo después, el misionero de la Misión Cavinás fue a la ciudad de La Paz por un asunto de tierras para los cavineños.

Entonces, el Gobierno interrogó al sacerdote:

- ¿Usted trabaja con los cavineños?
- Sí, yo trabajo y vivo con ellos porque soy misionero de ese pueblo –contestó.

El misionero dio en un informe completo, las informaciones exactas sobre los cavineños: nuestra forma de vida, nuestra situación, los años de asentamiento, los sacerdotes que habían administrado la misión, las epidemias que nos azotaron, todo.

- Yo sé que los indígenas sufren de todo. Viven muy lejos de cualquier poblado, y estoy enterado de que, por necesidad, se alimentan de sapos. Por eso, les voy a considerar. Les daré apoyo –dijo alguien del Gobierno al misionero.
- Tome este dinero. Este dinero no es en calidad de préstamo. Nadie tiene derecho de reclamo: es un obsequio para ellos. Compre ganado para ellos. También voy a darles tierras para que en el futuro tengan campos de pasturas –dijo después.

El sacerdote volvió con buenos resultados, pues el Gobierno había aceptado todas las solicitudes de tierras para los cavineños.

A su vuelta, el sacerdote convocó a la población para hacer su informe y comunicar las instrucciones del Gobierno. Una vez reunida la gente, el misionero comunicó la aceptación de las solicitudes hechas al Gobierno. Además, había las buenas noticias del apoyo con dinero para la compra del ganado. Todo quedó conforme y los cavineños quedaron agradecidos.

De inmediato preguntó si alguien conocía un campo para establecer una estancia, a fin de no perder tiempo y comprar ganado al momento.

Después de unos días, el misionero envió a algunos cavineños para explorar el campo para el ganado: se fueron hacia el sur, costeano el monte del río Beni pasando por Peña Guarayo, llegaron a Río Negro. De allí llegaron al monte del Biata. Había un curiche en la pampa, con un bajío extenso, buen lugar para el ganado. Este lugar fue denominado San José.

Una vez ubicado el lugar, el misionero compró 60 cabezas de ganado: 30 cabezas quedaron en Misión Cavinás y 30 cabezas fueron llevadas al puesto nuevo San José. El mayordomo era Lizardo Rodríguez. Fue el primero que cuidó la estancia. En la segunda compra de ganado fue Ruperto Rey.

Cuando hubo algunas cabezas de ganado para la gente, en la estancia y en el pueblo se animó a criarlas.

- Si ustedes quieren tener vacas lecheras propias, ya saben elaborar algunos objetos de goma, pueden trabajar. Los ganaderos compran bolsas, zapatos de goma. Entonces, con lo que ganen, pueden adquirir vacas, que serán propiedad de cada uno de ustedes –dijo el misionero.

Los interesados produjeron zapatos, bolsas de goma, en cantidad. En aquel tiempo se vendían estos objetos.

Algunas familias muy interesadas por el ganado llegaron a tenerlo. Aprovecharon que los ganaderos traían por encargo vacas de uno año o dos años para canjear por los productos de goma. Después aprendieron a fabricar ponchos y resultó un buen negocio. Cuando ya hubo bastante ganado en el pueblo, se hizo otra estancia, que fue denominada Santa Ana. Ya había dos estancias.

El ganado canjeado y comprado con los beneficios de la goma se quedó en el pueblo para mantener el potrero. Servía para el carneo durante las fiestas: el charqueo se hacía con las vacas de la estancia.

Así, con tantos sacrificios, según me informó Eusebio Yona Mayo, a los ochenta y siete años de edad, el pueblo cavineño llegó a tener ganado, todo este ganado. Pero no duró.⁷³⁵

28. La esclavitud y otros problemas

Los sacerdotes franciscanos ingresaron en los grupos originarios con buenas intenciones. No solamente dentro del grupo cavineño, sino también en otros pueblos indígenas. Querían catequizar con paciencia, reconociendo la inocencia de los indígenas, pero sobre todo su ignorancia. No tenían intención de destruirlos.

Pero algunos nos dieron un mal trato sin consideración, olvidando que eran pregoneros de la salvación* que ofrece Cristo. No entendían a los cavineños y los castigaban con sanciones drásticas. Los adúlteros, perezosos y bochincheros eran puestos al cepo y después azotados. Los cavineños que se enfrentaban a los religiosos abusivos y que no aceptaban este régimen de violencia de un extranjero conocieron peor situación todavía: fueron negociados y expulsados.

Además de eso, hubo otros problemas en la época de los franciscanos: las epidemias de escarlatina, el incendio del pueblo entero...

Los cavineños negociados y desterrados

Cuando empezó la navegación de los *karayanas* por los ríos, los regatones venían mucho por Misión Cavinás para intercambiar caucho y goma por ropa, munición, jabón y sal.

En aquel tiempo, los cavineños fueron negociados o alquilados para ser remeros esclavizados en los viajes río arriba y río abajo. El misionero que administraba Misión Cavinás era quien los alquilaba o los vendía a los comerciantes que necesitaban remeros para transportar sus productos.

Arribaban hasta Rurrenabaque⁷³⁶ o Covendo. También iban a Tumupasa, Ixiamas y Reyes, hacia río Beni abajo. Eran llevados también de remeros a Barranco Colorado, La Cruz, Ribera Alta, que luego se llamó Riberalta.⁷³⁷ Incluso, muchos de nuestros antepasados conocieron Riberalta⁷³⁸ cuando era todavía un rancho. El abuelo Beshe (Vencelao) fue el último en viajar a Riberalta con sus vestimentas típicas, hechas de corteza de bibosi y de almendro.

Fue en estos viajes cuando los cavineños tuvieron más contactos con otros grupos originarios y observaron sus costumbres, fiestas, la forma de vida y se copiaron danzas y algunas costumbres.

En aquellos tiempos, los cavineños eran sometidos por los padres a causa de su ignorancia y timidez: eran obedientes, pero ellos los humillaban. No todos se dejaban humillar así. Hubo unos aguerridos que se enfrentaron a los padres abusivos y que ja-

más fueron dominados ni aún con las duras sanciones aplicadas. Pero estos eran mal mirados por los religiosos. Eran conceptuados como una fuente de contaminación para al pueblo y los misioneros buscaban la forma de deshacerse de estos “malos elementos”. Entonces, para los padres franciscanos, la solución fue expulsarlos o negociarlos a los comerciantes que necesitaban brazos para sus embarcaciones.

Por ejemplo, después de haberse opuesto a los abusos del padre, Pascual Nachipa y Epifanio Nachipa fueron expulsados de su pueblo natal con sus familias. Se fueron a las pampas a trabajar con Juan Flores en Buena Hora. Después de varios años, intentaron volver a su pueblo, pero fueron rechazados por el cura. Al verse rechazados, se pasaron al río Beni a Todos Santos a una barraca gomera. En aquel tiempo, vino un empresario a Misión Cavinás para negociar a gente cavineña con el misionero. En esta oportunidad, el religioso aprovechó para hacer llamar a la familia Nachipa de Todos Santos: sin ninguna explicación, la negoció con el empresario.

Otros fueron negociados y vendidos a la Casa Barber⁷³⁹ por las mismas razones. Entre los que todavía recordamos están Santo Mayo, Vicente Yona, Ramón Yari, Leonardo Shiwa, Patricio Nico, Genaro Cuasama, Felix Cuasama, Justino Yari y Juan Beyuma. Fueron llevados con el argumento de que iban a trabajar por nueve meses. Pero, cumplidos los nueve meses, el cura informó a sus esposas que no iba a aceptar a sus maridos en el pueblo y que ellas tenían que irse a vivir con ellos donde estaban ellos.

Cuando el religioso negociaba a la gente cavineña con algún empresario, su estrategia era siempre ésta: escoger a los hombres que no le convenían, a veces despachándolos sin sus esposas. Decía que era solamente por una temporada; pero cuando se cumplía el tiempo, despachaba también al resto de la familia de los desterrados. Y cuando no podía negociarlos, los expulsaba.

Así pasó con los hermanos Tabo. Después de que sus hermanos cavineños fueron negociados y desterrados, con mucho resentimiento, los hermanos Corpus, Cipriano, Julián y Víctor Tabo se amotinaron contra el cura desconociendo los reglamentos del



*Hombres cavineños bailando puli puli frente al padre Montero, Monseñor Collins⁷⁴⁰ y el doctor Barber (1914)
Fotografía de Erland Nordenskiöld (1915: 513)*

religioso. Como castigo, el padre Olasirregui⁷⁴¹ entregó dos de estos hermanos Tabo al comandante de una lancha que estaba reclutando concriptos para la guerra del Chaco.⁷⁴² Estando en la ciudad de Trinidad,⁷⁴³ se presentaron ante el Obispo de la capital del Beni,⁷⁴⁴ el cual los hizo volver a su pueblo. Luego, fueron expulsados de Misión Cavinás en 1936.

También Benedicto Mayo tuvo problemas con el padre. Viendo el maltrato contra sus hermanos, tuvo que tomar otro rumbo, con mucho resentimiento. No soportó la actitud del misionero y se defendió golpeando al cura a puñetes.⁷⁴⁵ Tuvo que retirarse con su hermano Nicomedes Mayo y sus otros familiares.

Don Cecilio Camaconi y sus hijos Francisco, Santo y Antonio, también Nicolás Camaconi y sus hijos Pacífico, Luciano y todas sus familias se fueron rumbo hacia las pampas de Santa Rosa del Yacuma.

De esta manera, con los desterrados, se formaron las comunidades Santa Ana, El Carmen, Tres Estrellas y Miraflores entre los ríos Madre de Dios y el Ortón⁷⁴⁶ como también la comunidad Samahuma en el río Abuná.⁷⁴⁷ Sus habitantes son nietos de los que fueron desterrados. Entre los más conocidos están las familias de Plácido Nachipa, Vicente Yona, Félix Cuasama, Aniceto Tabo, Lucas Nico, Patricio Nico, Leonardo Shiwa y Baldomero Tabo. Niños inocentes fueron desterrados: hasta hoy en día, los descendientes de estas familias no conocen el antiguo pueblo⁷⁴⁸ donde descansan sus antepasados.

La primera dispersión de los cavineños fue por el mal trato de ciertos religiosos que cometieron abusos contra el pueblo nuestro.

Pero los cavineños siguieron sufriendo, soportando la prepotencia de los extranjeros religiosos y el grupo quedó con menos habitantes.

La vida en los tiempos de la escarlatina ⁷⁴⁹

En aquella época no existía ningún control de salud. Por eso, a cada visita de esta terrible enfermedad, la tercera o cuarta parte de los cavineños se moría, reduciéndose el número de los habitantes.

Así es como la última visita de la escarlatina destruyó a los cavineños en 1936, cuando cesó la guerra del Chaco de Bolivia con Paraguay. Esta escarlatina asesina causó muchas muertes en Misión Cavinás, dejando desamparados a muchos niños huérfanos y viudas.

Cuando la persona caía enferma, le brotaban ampollas en el cuerpo. A los tres o cuatro días, reventaban las ampollas: la piel se desprendía de manera que no permitía ponerse la ropa. El enfermo tenía que estar acostado en hojas de plátano, para evitar la pérdida de la piel en la ropa.

El paciente tenía que permanecer bajo o dentro del mosquitero, teniendo el cuidado de que las moscas no pongan huevos y críe gusanera en su cuerpo, porque las moscas tronaban prendidas en los mosquiteros.

Una vez infestado el cuerpo e introducida la enfermedad, fallecía el enfermo. De los pocos habitantes que había en el pueblo, dos o más fallecían en el día. Si los muertos

eran de la misma casa, eran metidos los dos cadáveres en un mismo pozo porque la gente se cansaba hasta de cavar pozos de tantos muertos que había.⁷⁵⁰

Para cada fallecido, niño o adulto, se repicaba la campana del templo. Los repiques de campanas diarios realmente eran un dolor y una tristeza con los cuales ha vivido el pueblo cavineño en las visitas de la escarlatina.⁷⁵¹

El incendio

Algunos años después del traslado de la Misión cerca del río Beni, se produjo un grave incendio,⁷⁵² en ausencia de la población que había salido a cortar madera y hojas para la construcción de viviendas.

Doña Mónica Mayo, ya de edad avanzada, estaba preparando chicha para sus hijos, que la necesitaban en el trabajo. Ese día, había sur con viento fuerte. Para ir a traer agua del arroyo, trancó la puerta de su cocina con una estera. En su ausencia, el viento alzó la estera y ésta cayó encima del fuego. Así se inició el incendio. Como el viento estaba tan fuerte, el fuego fue pasando rápido de una casa a la otra. Al ver este gran incendio, el sacristán del cura cogió un caballo y fue corriendo a dar aviso a la gente que estaba trabajando. Antes de llegar, iba gritando en señal que pedía socorro. Apenas escucharon el grito y fueron a su encuentro. Pero, de tanta desesperación, sólo pudo hablar de las casas que se quemaban y se cayó del caballo desmayado.

Cuando volvió en sí, dio aviso detallado del incendio. De inmediato, el cacique dio orden que los jóvenes debían correr para ver el estado del desastre. Cuando llegaron, las casas estaban ya hechas cenizas y el humo no dejaba ver.

El convento se volvió cenizas.⁷⁵³ Todos los documentos, los libros de partidas de bautismo se perdieron. Como los cavineños no sabían de sus datos personales, jamás fueron recuperados los datos. Solamente se levantó el censo de la población, sin datos personales algunos.

En este incendio, don Carmelo Mapo rogaba a Dios que se apagara el fuego elevando sus himnos de alabanza acompañado por su violín, pero el resultado de su petición a Dios fue que no hubo daño humano.

Después, nuevamente se empezó a registrar los datos de los recién nacidos del pueblo. Desde ese año existen libros de partida de bautismo que se encuentran en la parroquia de Nuestra Señora del Carmen, en la ciudad de Riberalta.

Otros hechos trágicos

En 1938, el padre Antonio Llopis tuvo la idea de que la Misión tuviera un puerto privado, porque los misioneros tenían el cuidado de que los originarios no tuvieran roce social. De esta forma, permitían que el pueblo conservara su cultura*. Además, evitaban el engaño de los marreteros⁷⁵⁴ en los negocios de animales.⁷⁵⁵

Este puerto se encontraba donde desembocaba el arroyo *Sawa sepere*, más abajo, por una peña que en ese tiempo era muy elevada. En las épocas secas, se veían las cachuelas

sobre la orilla del río. Como en el puerto principal de los cavineños, gentes particulares se asentaron allí.

El religioso mandó construir una casa de doce metros junto al río, en la falda de la peña. Construyeron la casa con barro y chuchío. Sólo faltaba ampliar un pasillo en la parte de atrás. Es ahí donde los trabajadores estaban cavando para ampliar el pasillo, cuando se desprendió la tierra de una roca que se encontraba en la parte de arriba de la casa. En un instante, las cuatro personas quedaron bajo los escombros: la tierra estaba contra la pared de la casa.

Los demás trabajadores se asustaron de ver que sus compañeros y parientes habían quedado sepultados bajo semejante cantidad de tierra. Sin perder mucho tiempo, empezaron a cavar.

Así fueron encontrados Odorico Mayo, Lucas Nico, Esteban Mayo e Isidoro Alaya. A este último lo encontraron ensangrentado: una pequeña piedra le había hecho una herida en la frente. Este fue un accidente grave, pero, por suerte, los cuatro hombres fueron encontrados con vida. Este accidente sucedió a las diez de la mañana, un 5 de septiembre de 1938.

Por aquellos tiempos, ocurrió otro hecho trágico. Esto sucedió cuando un carretón fue a recoger goma de Marimonos. La persona que conducía el carretón llevó consigo a un muchacho de trece años como ayudante. Al llegar a este lugar de Marimonos, largaron los bueyes para que pastaran. Los bueyes, sin detenerse, se fueron con rumbo a la punta del monte de Arroyo Verde, a un palmar, y el muchacho siguió la huella de los bueyes.

Este muchacho era hijo de Juan Kucha y doña Angela Mayo. Mientras el carretero cocinaba, los bueyes y el muchacho se fueron muy lejos. El hombre fue en su busca.

Encontró a los bueyes, pero no al muchacho. No pudo encontrarlo en tres días. Entonces, fue a pedir ayuda a los siringueros para que fueran a buscar al extraviado. Entre varios buscaron muy cuidadosamente, siguieron sus huellas, que llegaban al palmar, pero no se encontró más al niño. De esta forma la isla en dirección de la punta del monte Marimonos a Arroyo Verde se denomina isla Kucha.

LA LLEGADA DE LA ORDEN MARYKNOLL⁷⁵⁶

Maryknoll se fundó en los Estados Unidos para mandar misioneros a diferentes países. Dice que empezó en China, adonde fueron enviados todos los misioneros hasta la Segunda Guerra Mundial. En 1941, la guerra paralizó este trabajo y *Maryknoll* tuvo que buscar otros lugares para sus misiones.⁷⁵⁷ El Vaticano estableció el *Vicario Apostólico de Pando* en la selva amazónica del norte de Bolivia.⁷⁵⁸

29. La esperanza y la decepción

Hasta entonces, tres sacerdotes franciscanos atendían a toda la zona desde su centro en Trinidad.⁷⁵⁹ El último sacerdote franciscano que atendió la Misión Cavinás fue el padre Antonio Llopis.⁷⁶⁰ Se quedó con nosotros de 1936 hasta 1942. Cuando recibió la noticia de la llegada de *Maryknoll*, se desplazó por tierra con destino a Reyes en un carretón conducido por Carmelo Camaconi.

Allá, amable y muy responsablemente, dejó todos los documentos encima de la mesa, como brindando la bienvenida a la Orden *Maryknoll*.

Después de visitar Riberalta y otros pueblos vecinos, el superior general Monseñor James Walsh⁷⁶¹ expresó su intención de seguir el trabajo de los franciscanos y predicar la fe católica donde faltaban sacerdotes y donde se necesitaban misioneros. Entonces, Monseñor designó al sacerdote Ambrosio Graham⁷⁶² para Misión Cavinás, pero, como en aquel tiempo la comunicación era difícil, no sabían los cavineños que la Orden *Maryknoll* estaba arribando en una lancha.

La esperanza...

Cuando llegaron a Puerto Cavinás, enviaron un mensajero a Misión Cavinás, para hacer saber la llegada de monseñor Alonso Escalante⁷⁶³ y del padre Ambrosio Graham, como también para instruir a la gente acerca de cómo debía recibir a estos personajes. El cacique convocó al pueblo a una sesión breve, para instruir la recepción de los religiosos.

Cuando el atalaya divisó la entrada de los religiosos, ordenó el repique de campanas del templo. Como la gente estaba atenta e instruida, pronto los cavineños del lugar se reunieron. Fueron al encuentro de los religiosos, todos en orden, demostrando así ser civilizados, educados, respetuosos y católicos como habían enseñado los sacerdotes franciscanos.

La campana no dejaba de repicar y cada persona venía a rendir honores al Monseñor, arrodillándose y besando su anillo. Después de un breve descanso, él se dirigió con

los caciques para convocar a la gente a una reunión. Una vez reunido el pueblo, el Monseñor se identificó, dijo cuál era el propósito de su arribo a esta misión y presentó al padre Ambrosio Graham, el nuevo misionero que quería continuar las labores misioneras. También dio promesa que se iba a dar la mejor atención en cuanto a la salud, educación y en economía, más fuente de trabajo.

Presentaron los documentos más necesarios adquiridos del Gobierno en la ciudad de La Paz. Con todo esto, no hubo ningún problema.

Monseñor Alonso hizo la entrega de la misión al padre Ambrosio.

Todos estos acontecimientos sucedieron un 9 de septiembre de 1942.

Al día siguiente, un domingo, el monseñor Alonso Escalante celebró la misa en la iglesia construida por los franciscanos, dando sus agradecimientos a Dios por haber podido cumplir su misión a través de su viaje.

La foto fue tomada un hermoso día domingo. En esta foto, se puede ver los rostros de la directiva de ese tiempo: en dirección de la puerta de la iglesia, en la fila de atrás: Antonio Mayo, Delfín Rutani, Manuel Cartagena, Marcelino Cepa; en la fila de adelante: el cacique Víctor Tabo Yona, monseñor Alonso Escalante, el padre Ambrosio Graham y Eusebio Yona, al lado Carmelo Cepa y otros más.

Cuando el padre fue posesionado como misionero de la misión, como la gente estaba trabajando en la goma, empezó su recorrido por cada centro acompañado por un conocedor cavineño. Así conoció los lugares, montado a caballo.

Los cavineños tenían mucha esperanza con la llegada del Padre Ambrosio. Pensaban tener por fin un padre justo que iba a ayudarlos en el trabajo y la religión.

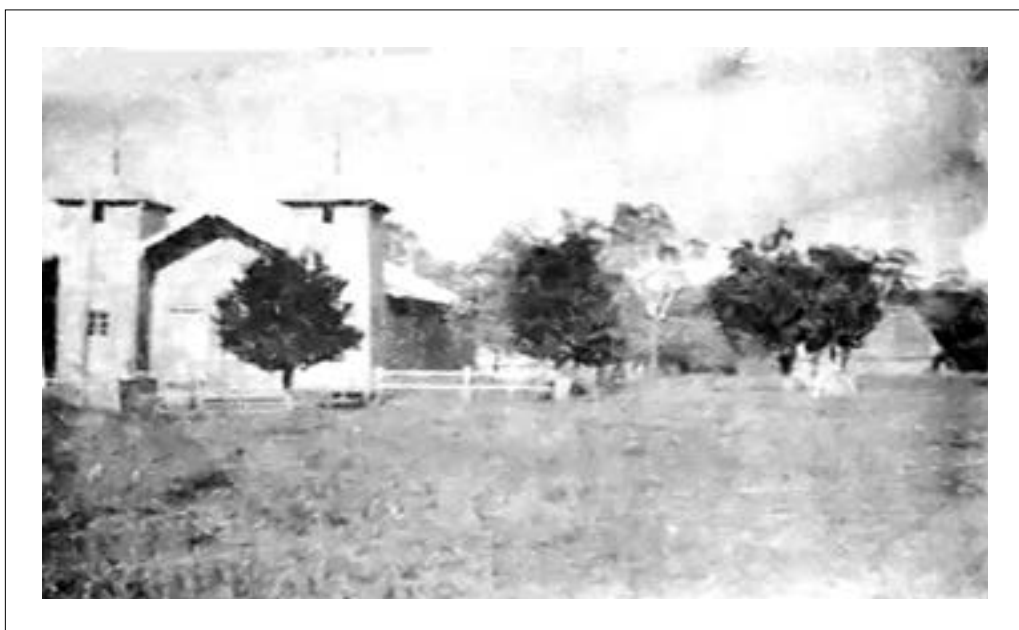


*Mons. Alonso Escalante, el padre Ambrose Graham y las autoridades cavineñas, Misión Cavinas (1942)
Fuente: Revista del Vicariato Apostólico de Pando (1995), colección del autor*

y... la decepción

Pero no fue así. El régimen de los franciscanos no cambió: siguió igual. Los sirringueros cavineños que no cumplían con su tarea de entrega de planchas de goma eran azotados y castigados. Los trabajos seguían siendo forzados.

En 1943, los sacerdotes de la Orden *Maryknoll* derribaron la iglesia construida por los franciscanos.⁷⁶⁴



La iglesia de Misión Cavinás (1927) - Fr. Santiago Mendizábal (1932: 197)

Todo fue quemado: los ornamentos, las estatuas, los instrumentos musicales –como los dos bajones, el tambor y el bombo–, las sotanas, los manteles fueron echados al fuego.

La misa cantada acompañada por los bajones desapareció. Solamente quedó el violín que era interpretado por Calixto Tabo durante la misa cantada. Pero sólo quedó por algunos años, porque después nadie más tocó este instrumento.

A los tres años de su administración, se fue el padre Ambrosio y llegó el padre Nicolás Fritz⁷⁶⁵ y luego el padre Tomás Higgins. Después del padre Higgins, llegó el padre Ricardo Laszewski⁷⁶⁶ y, después, el padre Rafael Silva.⁷⁶⁷

30. La expulsión de los hermanos Tabo

En la gestión del padre Higgins, hubo un cambio notable en el pueblo. Era una persona muy joven, inquieta, muy dinámica, y trabajaba con gran sentido de responsabilidad en

cuanto a la economía, la educación, la salud y la arquitectura del pueblo. Era mejor que el misionero precedente, pero tampoco era perfecto: algunos cavineños seguían siendo maltratados aunque menos que antes y, además, no aceptaba ninguna crítica. Por esta razón, nos expulsó del pueblo a mis hermanos y a mí.

Algunas críticas constructivas

El 25 de septiembre de 1963, yo, Alfredo Tabo, hijo de Francisco Tabo, ex-cacique cavineño, y ciudadano de 28 años de edad, viendo los problemas de educación y de salud de mi pueblo, con un espíritu de amor y coraje, pensé en el mejor modo de arreglarlos. Después de cavilar mucho y analizar la situación, decidí de hacer un reclamo al misionero. No era para destruir, sino con la intención de mejorar la situación y evitar el maltrato a los cavineños.

Los sacerdotes predicaban el evangelio, pero no tenían tanta consideración por los cavineños. Nos trataban con poco amor. En la educación y la salud, hacían esfuerzos, pero los profesores, como ya eran particulares, enseñaban en castellano y no había ningún resultado de esta enseñanza.⁷⁶⁸ Estos factores nos motivaron a mis hermanos Amancio y Cesar y a mí, a reclamar por estas carencias. Lo hicimos como un solo sentir y pensar.

Después de tener varias reuniones con otros treinta hombres para discutir y hacerles conocer los motivos del reclamo, una vez llegados a un acuerdo, un día domingo, a las 7 de la noche, nos dirigimos a ver al misionero.

El padre Tomás Higgins estaba con las autoridades del pueblo, planificando el trabajo para la semana. El reclamo se presentó en el domicilio del sacerdote con mucho respeto por su persona, pero, por malas informaciones de otras personas no cavineñas, el padre Tomás no quiso escuchar nada: salió con ira, nos botó de su patio a los hermanos Tabo y dijo que éramos una tropa de borrachos y que, al día siguiente, arreglaría esta falta de respeto.

La expulsión

Como las autoridades estaban con el cura, les dijo que este suceso era un delito muy grave, que los hermanos Tabo éramos unos delincuentes que merecían la expulsión. El cura sentenció la expulsión, sin que nadie pudiera intervenir. Dijo a las autoridades que los hermanos Tabo éramos malos elementos en el pueblo, que los atentadores éramos imperdonables y que la sanción debía ser ejemplar. Las autoridades del pueblo, tímidas e influenciadas por el cura, aceptaron todo lo que él les dijo.

A las seis de la mañana del día siguiente, se tocó la campana para que se reuniera todo el pueblo. Como en la misma noche del evento ya la habían convocado al pueblo, la gente sabía que el cura estaba bravo. Cuando el pueblo estuvo reunido, el cura se dirigió a todos los presentes haciendo conocer lo sucedido en la noche. El cacique tam-

bién comentó los hechos apoyando al cura en todo, diciendo que era cierto lo que decía el cura.

Entonces el cura dijo:

- Me pesa haberlos educado, Alfredo y Amancio. Ustedes han cometido un grave delito, un delito imperdonable. Por eso, su castigo será ejemplar: serán expulsados de aquí. Si lo hubieran hecho en una ciudad, en este momento estarían en la cárcel. Solamente tienen doce horas para arreglar sus cuentas en el pueblo. Su goma se les va a pagar al precio del comercio del río. Ustedes son malos elementos aquí, enseñan mal a la gente. Desde las seis de la tarde, ustedes deberán salir de aquí, y no pisarán la Misión durante diez años.

Los expulsados quedamos sin voz ni voto, sin apoyo de nadie.

El cura también amenazó al pueblo:

- Si alguien más cometiera la misma cosa, también será expulsado.

La gente se atemorizó y dio su apoyo al cura para que se hiciera lo que él decía. Entonces se aceptó la decisión de expulsión de los tres hermanos Tabo, Amancio, César y yo mismo: así dictó el cura su sentencia de expulsión. Don Francisco Tabo, siendo ex-cacique, quiso solucionar el problema de sus hijos. Pero el cura no quiso escuchar su petición, aunque Francisco Tabo, que por veinte años había capitaneado al pueblo cavineño, pidió de rodillas que se les perdonara a sus hijos.

Los hermanos Tabo fuimos abandonados por nuestro pueblo, mientras actuábamos por su bien. No habíamos cometido ningún delito contra el sacerdote ni contra el pueblo. Esa noche, quedemos tristes y decepcionados por la actitud del pueblo cavineño, que no intentó nada.

El exilio

Sin embargo, había otros planes de parte del administrador de la Misión, Franz Loayza. Este, mintiendo, le dijo al cura que nos había visto a los hermanos Tabo espiándolo. Entonces, el cura envió una comisión al corregimiento de Puerto Cavinás. De ahí, de inmediato, el corregidor Carlos Bersatti marchó con diez hombres armados y con soga para apresarnos a los hermanos Tabo.

Un primo de los hermanos Tabo, Benito Rutani, dio la noticia de la llegada de la comisión que venía a apresarlos. Yo dije:

- Yo no he cometido ningún delito y me defenderé personalmente.

Pero mis padres, mientras sus lágrimas corrían por sus mejillas, me pidieron de no hacer nada, que más bien debíamos irnos de la casa para evitar cosas graves. Abrazaron a sus hijos y nos pidieron, que por ellos, no hiciéramos nada. Así, nos dirigimos hacia el

este, a las pampas. Abandonamos a nuestro pueblo y a nuestros padres. De este modo, llegamos a radicarnos por el río Biata y denominamos el lugar Macarena.

Después de un año en este lugar, falleció Amancio Tabo. Allí, nos dedicamos a la horticultura y a la cacería para mantener a nuestras familias. Después, ubicamos otro lugar para trabajar la goma, muy lejos, en un lugar denominado arroyo Francia. En aquel tiempo, ya la mayor parte de los cavineños vivía fuera de su pueblo, buscando cómo trabajar y mejorar su situación económica. En ese lugar llamado Francia, nombre que fue dado por los Suárez,⁷⁶⁹ ya estaban asentados Antonio Mayo, Cosme Mayo, Ventura Mayo e Inocencio Siripi con sus familias. Después, llegaron Eustaquio Ayala y Carmelo Camaconi con sus hijos Santiago y Apolinar.

31. Progreso y desarrollo en el pueblo

A pesar de estos problemas con el Padre Tomás Higgins, no fue todo mal en su gestión: hubo mejores condiciones de trabajo, cambios en la arquitectura del pueblo y la adopción de un nuevo sistema de organización.

Mejores condiciones de trabajo

Por lo menos, con él, las sanciones drásticas desaparecieron: ya no hubo más azotes. Su comportamiento demostró que era un mejor sacerdote predicador de la fe católica que los demás.

Tenía otra forma de animar a la gente en el trabajo de la goma:⁷⁷⁰ el que producía más goma, tenía como premio un rifle de salón o un reloj pulsera. Entonces, la gente se animaba al trabajo, y hubo progreso y desarrollo en el pueblo.

Antes del padre Higgins, el padre Nicolás Fritz tuvo mucha preocupación en cuanto al transporte de la goma, de Benicito a Misión Cavinás, y así pudo solucionar la situación del transporte.

Cuando la producción de goma fue muy baja, se dirigió a La Paz para solicitar al Gobierno los lugares de Benicito. Todo fue aceptado. En los años siguientes, los sirin-gueros se trasladaron a estos lugares alquilados, Manchuria y California, quedando sus hijos en edad de estudiar en Misión Cavinás.

Resultó muy bueno el lugar de producción. Cuatro carretones transportaban las planchas de goma, con mucho sacrificio⁷⁷² de los bueyes.

Cuando llegó el tractor, más o menos se solucionó el problema del transporte: los carretones venían a dejar la goma hasta el Biata, donde está hoy la comunidad Bolívar; de allí con el tractor se la llevaba hasta Santa María, a 25 kilómetros de la misión, y luego se cruzaba el río con un callapo de turriles,⁷⁷³ sobre el cual estaba el tractor. Una vez que hubo bastante carga de goma en Santa María, antes de estar expulsado, yo me volví el conductor del tractor para transporte de goma de Santa María a Misión Cavinás. Había una carroza (acoplado) grande donde cabían veinte planchas de goma.

El pueblo cambia

También en el pueblo, se hizo muchas transformaciones cuando estuvo la Orden *Maryknoll*. En 1946, se empezó la construcción de una nueva iglesia. El padre Fritz contrató un arquitecto de la ciudad de Cochabamba: don Florentino Soliz. También llegó un carpintero con toda su familia, don Elías Abacay, del grupo indígena guarayo. Todos los ayudantes eran originarios cavineños. Por ejemplo, Pastor Tabo fue ayudante de don Elías Abacay en el taller de carpintería.



La iglesia de Misión Cavinás (entre 1946 y 1976) construida bajo la presencia de la Orden Maryknoll - Dibujo del autor (1992)

A los demás se les daba tareas. Grupos de cinco personas debían elaborar 500 adobes pequeños por día. Cada día se relevaban los trabajadores. Cada semana debían entregar 3.000 adobes.

En esta construcción, se accidentó el trabajador que estaba recibiendo el barro en el techo para acomodar la teja: se soltó la soga con la que estaba amarrado el palo, él se agarró a la punta del palo, éste se fue abajo y el palo cayó encima de un turril en el que se acarreamos el agua. El hombre rebotó hacia arriba y cayó al suelo. Así se accidentó don Carmelo Cepa.

Por mala suerte, con los años, la iglesia se deterioró y luego quedó en ruinas. En 1976, una torre fue derribada por el rayo y el edificio quedó en parte destruido, y de aquí, empezó el deterioro por completo. Todos los ornamentos de la iglesia se perdieron y nadie se responsabilizó. Las comunidades vecinas se llevaron algunas cosas como la campana, algunas imágenes, los bancos.

Además de la nueva iglesia, se hizo derribar las antiguas casas con cerco y se hizo construir unas nuevas casas de 12 metros de largo y 6 metros de ancho con puertas seguras y ventanas con tejido de cincho. Donde había un grupo de familias con dos o tres hijos casados en una misma casa,⁷⁷⁴ el padre mandó hacer casas más pequeñas para que cada familia tuviera realmente un espacio propio.⁷⁷⁵ Las casas quedaron ya en orden, bien entabacadas y algunas pintadas con greda blanca del río.

Se construyó la escuela grande. Para todas estas construcciones se necesitaba maderas aserradas hechas tablas y listones.

Los troncos de cedro se aserraban a pulso con sierra tableadota. La tronca se subía arriba, o se cavaba un pozo, con palos atravesados, y allí se metía la tronca: se aserraba entre dos, uno arriba y el otro abajo. Los que aserraban los troncos eran Baldomero Tabo, Asencio Yona, Odorico Mayo y Ruperto Rutani.

También había tejería. En esto trabajaba como maestro Víctor Pessoa, y también el nuevo administrador, el cochabambino Luís Baldelomar. Los aprendices eran Inocencio Siripi y otros más. Una vez aprendido el trabajo, hizo el oficio sin su maestro pero con sus ayudantes. La obra hecha con tejas y ladrillos no resultó de buena calidad. Entonces, los religiosos tuvieron que cambiar el techo de la iglesia y colocaron calaminas.

En el taller de carpintería, trabajaban Mateo May, Pastor Tabo y el maestro Elías Abacay.

Los carreteros eran Carmelo Camaconi, Esteban Yona, Serafín Tabo, Cipriano Siripi y otros.

Cuando estaba el padre Tomás Higgins, fue profesor Francisco Loayza. Luego, en todas las gestiones, los profesores de la escuela fueron José Fariña, Julia Noro y Gertrudis Bazán. Los albañiles que trabajaban en las construcciones eran Carmelo Cepa, Francisco Tabo Yarari. El resto de los jóvenes eran siringueros.

También la molienda y la destilación de alcohol fueron instaladas por Francisco Tabo Yarari. La producción de caña de azúcar era para mantener a los siringueros y para comercializarla.

Otras personas trabajaban en la estancia San José y Santa Anita, que tenían más de 2.000 cabezas de ganado, con Luis Morand como mayordomo.

Un nuevo sistema de organización

Además de los cambios en el trabajo y en el pueblo, el padre Nicolás Fritz decidió que debíamos abandonar el sistema de organización con el cacique, los policías, el capitán, el alcalde, los comisarios, el sargento y los aguaciles.⁷⁷⁶

Quería que cada comunidad tuviera un presidente, un vicepresidente, un secretario y unos vocales. Entonces, nos organizamos de esta manera y hasta ahora sigue así.⁷⁷⁷

Así fue el desarrollo y el progreso del pueblo cavineño mientras fue administrado por *Maryknoll*, de 1942 hasta 1973.

LOS MISIONEROS EVANGELISTAS ENTRE NOSOTROS

Los primeros evangelistas que los cavineños conocieron fueron los misioneros lingüistas del *Instituto Lingüístico de Verano* (ILV).⁷⁷⁸

32. El trabajo del Instituto Lingüístico de Verano

El propósito del *Instituto Lingüístico de Verano* era hacer un trabajo lingüístico, religioso, educativo y de formación técnica entre los pueblos indígenas de Bolivia y de muchos otros países. Sus miembros querían seguir el trabajo de los misioneros de antes, pero de una manera un poco diferente: querían realmente traducir la segunda parte de las Santas Escrituras, es decir, el Nuevo Testamento, el texto en el cual ellos creen, en los idiomas indígenas.⁷⁷⁹

Para lograr eso, querían aprender las lenguas nativas, escribir muchos textos lingüísticos, crear alfabetos, hacer diccionarios y gramáticas de estas lenguas.⁷⁸⁰ También querían desarrollar la educación y la salud a través de la creación de comunidades indígenas y formar a la gente que lo deseara en varias áreas como la religión (para ser pastor), la salud, la dactilografía, la contabilidad, la utilización de aparatos de radio, la mecánica, la carpintería, la costura y el tejido.

Después de haber llegado a Bolivia en los años 1950 y de haber trabajado con otros pueblos indígenas como los chacobos,⁷⁸¹ el ILV tomó contacto con los cavineños y se asentó entre nosotros en 1975.⁷⁸² El primer lugar en el cual se ubicaron fue Las Mercedes, en el río Biata, cerca del arroyo Montevideo. Esta comunidad fue la puerta por la cual entró, nuevamente, el mensaje de Jesucristo entre los cavineños. Para llegar más rápidamente, los misioneros construyeron una pista de aterrizaje en Las Mercedes.

Así, se instalaron dos lingüistas: Millie Liccardi y Betty Camp,⁷⁸⁴ que empezaron a estudiar la lengua cavineña y a escribir muchos textos lingüísticos para luego poder traducir el Nuevo Testamento en cavineño.⁷⁸⁵ Entonces, fue ahí, en la comunidad de Las Mercedes, donde empezó la educación con los niños y con los adultos.

Las capacitaciones

Luego, el ILV, asentado en Tumichucua,⁷⁸⁶ empezó sus cursos de capacitación que duraban tres meses cada año. Trasladaban a los participantes de diferentes partes, en avioneta propia. Entre los cavineños que se capacitaron estuvieron: Domingo Yona de Las Mercedes y Eulogio Cartagena de Santa Rosa como profesores, Demetrio Mayo de Las

Mercedes como promotor de salud y Santo Mayo de la misma comunidad como radio-técnico.

En estos cursos participaba gente de diferentes grupos étnicos: ayoreos, chiquitanos, guarayos, chimanes, araonas, tacanas, chacobos, ese ejjas, sirionós y cavineños. Aquí fue la primera vez que nos conocimos con ciertos grupos y que escuchamos hablar sus lenguas. Nosotros pensábamos que, además de los collas, los indígenas de Bolivia éramos solamente los tacanas, los ese ejjas, los chacobos y los cavineños.⁷⁸⁷ Pero en Tumichucua fue sorprendente conocer a más grupos indígenas.



Vista panorámica de Tumichucua (1970) - Fuente: Martha Garriard (1970)

Después de poco tiempo, los misioneros lingüistas cambiaron de base y se ubicaron en San Miguel, donde se trasladaron en helicóptero, y luego iniciaron la construcción de una pista de aterrizaje. En esta comunidad, se capacitó Sergio Yona como profesor. Este era un buen muchacho, pero un día se ahorcó no se sabe por qué. Algunos dicen que tenía un libro de magia negra y que, con este libro, cada noche se iba a una casa abandonada y ahí hablaba con alguien. Como promotora de salud de la comunidad San Miguel se capacitó Natividad Yona.

También se trabajó en la comunidad de Bolívar, donde se hizo otra pista de aterrizaje.⁷⁸⁸ Ahí se capacitó Francisco Vaca como profesor y Natalio Tabo como promotor de salud.

Los cavineños aprovecharon los cursos de capacitación porque los estudios abarcaban muchas áreas: promotor de salud, predicador, dactilógrafo, contable, radiotécnico, carpintero y mecánico. Las mujeres de los participantes se capacitaban en tejido y costura.

Posteriormente, los cavineños empezamos a ubicar y a poner nombre a los lugares donde vivíamos en grupos o familias. Íbamos nombrando a las que ya se llamaba comunidades. En aquellos tiempos, ya habían tres comunidades con escuela y posta sanitaria: Las Mercedes, San Miguel y Bolívar.

En aquella época también había un internado bien organizado en Gonzalo Moreno,⁷⁸⁹ regentado por los *Misioneros Evangélicos Noruegos*.⁷⁹⁰ El ILV tuvo interés en apoyar este internado para alumnos de diferentes etnias. También los alumnos cavineños aprovecharon los estudios de este internado por varios años.

Después, las misioneras Millie y Betty me invitaron a los cursos de capacitación, específicamente para el trabajo de traducción del Nuevo Testamento en cavineño. Trabajamos en Tumichucua y también dos años en Cochabamba para terminar la traducción en 1985.⁷⁹¹ Antes de irse, las misioneras lingüistas formaron a Eustaquio Ayala de la comunidad Francia como profesor. Esta comunidad existió poco tiempo por la falta de tierra cultivable y de agua. Por esa razón tuvieron que trasladarse a otro lugar denominado Galilea, en el río Beni. En aquellos tiempos había todavía cavineños dispersos en Pescadito, San Juan, Misión Cavinás, Peña Guarayo, El Carmen y en otros lugares.

Así pasó con el ILV, de 1975 hasta 1985, año de su partida. Nos ayudó mucho a los cavineños, especialmente nos mostró la manera de organizarnos en comunidades y de tener escuelas y atención de salud.

33. Cómo se crea una comunidad: Baqueti

Entre los años 1975 y 1987, después de la dispersión de los cavineños, se formaron comunidades, gracias al ILV.⁷⁹² Pero las escuelas bilingües y las postas sanitarias existían sólo en pocas comunidades. En otros lugares no había ningún tipo de organización. Era una pena ver a los niños crecer sin conocer una letra. Muchos cavineños estaban muy preocupados por la educación de sus hijos.

Esta preocupación de mis hermanos cavineños generó en mi persona un profundo anhelo de organizar una nueva comunidad, pues sólo de esta manera se podía obtener mejoras y conseguir lo necesario año tras año. Sobre todo se lograría obtener educación y salud. En 1985, se realizó varias reuniones para lograr acuerdos con el fin de organizarnos. Tenía que caminar la distancia de 40 kilómetros que hay entre Puerto Cavinás y Pescadito para organizar las reuniones. Finalmente, se llegó a un acuerdo y se fijó la fecha del 23 de mayo de 1986 para solicitar el terreno de Noria Pando y dirigirnos al Juzgado Agrario de la ciudad de Riberalta.

Al lograr el consentimiento de los cavineños dispersos, como líder del grupo, primeramente me dirigí a la comunidad de Francia, la comunidad más grande. Ahí, hice conocer lo acordado con los dispersos y la decisión de unirnos para organizar una comunidad. Después y sin pérdida de tiempo, me dirigí a la ciudad de Riberalta para consul-

tar con la *Misión Evangélica Suiza* a fin de lograr un apoyo en la fundación de la nueva comunidad. Este planteamiento fue aceptado por la *Misión*.

También se hizo la consulta con el Juzgado Agrario Campesino para averiguar la propiedad de dicho terreno y se verificó que estaba vacío. Inmediatamente, se hizo una solicitud para la demarcación y, al mismo tiempo, se fijó la fecha para la movilización de la Comisión del Juzgado y la realización del trabajo de mensura.

Una nueva comunidad

El 13 de junio de 1986, se movilizó la comisión para la mensura del terreno de Noria Pando. Entonces viajaron el señor juez, Rodolfo Offman Amapo, y el topógrafo Gustavo Terevas Terrazas. Tras mensurar el lugar, quedó con el nombre de Baqueti (Recordación), como recordación del pueblo nativo de Misión Cavinás.

En realidad, ya hacía tres años que habían ubicado este lugar llamado Noria Pando con la intención de fundar una comunidad. Por fin, esto llegaba a ser una realidad. Era una impresionante llanura, que asemejaba una inmensa alfombra. Ahí, la naturaleza era exuberante y bella, pero agresiva: los insectos no se quedaban quietos ni un momento, el calor derretía la piel y los surazos se metían hasta los huesos, tanto que al comienzo creímos no aguantarlo.

Habiendo quedado todos, de diferentes lugares, bien de acuerdo en reunirnos en San Miguel, a 20 kilómetros de Noria Pando, el 5 de agosto de 1986, llegaron al lugar con sus familias: Benjamín Tabo, Patricio Cepa, Alberto Cepa, Vicente Mayo, Bonifacio Navi, Francisco Cuasama, Alfredo Tabo y el misionero Jacobo Büchli.⁷⁹³

Todos juntos nos dirigimos rumbo hacia la futura comunidad en una caravana de carretones, que salió a las 4 de la tarde del día 8 de agosto. Al día siguiente, el 9 de agosto, acampamos en las carpas.

En una hermosa mañana, el día domingo, se hizo una ceremonia de adoración al Dios Creador, debajo de los árboles de mango. En la solemnidad de esa mañana, al mirar el cielo se vio una luz. Esa luz fue la bendición de Dios. Era un mensaje de aprobación por lo que se estaba haciendo. Por eso, quedó en la memoria esta fecha, que debía ser guardada como un bien muy preciado, porque era el nacimiento de un nuevo pueblo cavineño llamado Baqueti.

Era la recordación de la Misión Cavinás, pueblo que fue fundado por nuestros antepasados y donde ahora ellos descansan, y que fue usurpado por la *Fuerza Naval* y los religiosos de la Orden *Maryknoll*.

Con la confianza puesta únicamente en Dios, la comunidad de Baqueti empezó su camino afrontando grandes sufrimientos por la difícil situación económica. Así empezó el desarrollo de Baqueti, un pueblo joven que, más que otras comunidades, avanza en su organización a paso firme.

La primera casa que se construyó fue la posta sanitaria, pero ésta se incendió mientras estaba en poder de la profesora Leny Tuno de Wada. El 14 de septiembre de 1986, convoqué a una reunión a todos los habitantes: esta fue la primera reunión comunal, realizada para acordar la organización de la comunidad.



Vicente Mayo (1996) - Fotografía del autor

Dificultades y esfuerzos

Lamentablemente, durante los primeros años, la comunidad de Baqueti careció de alimentos porque no hubo cosechas. Entonces, tuvimos que acudir a la *Misión Evangélica Suiza* para pedir ayuda, como también a ADRA⁷⁹⁴ y OFASA.⁷⁹⁵ Estas instituciones nos apoyaron. El desarrollo continuó con la construcción de casas para viviendas y otros trabajos. En el acarreo de maderas para la construcción de viviendas, no hubo problemas, ya que los comunitarios entraron con 100 cabezas de ganado. Los trabajos se realizaron con mucho éxito gracias también a nuestros valerosos hermanos que fueron elegidos dirigentes por los mismos comunitarios: Luis Tabo, Santos Mayo, Vicente Mayo y Gilberto Rutani.

En los tres años de vida de la comunidad, se constató un gran avance en el desarrollo: se construyó el templo, la posta sanitaria, dos aulas para la escuela, pista de aterrizaje, cancha de fútbol, de voleibol, de básquet, las casas en orden con sus baños, la plaza, las calles bien amplias, y a cada familia les fueron repartidos lotes.

En 1987, empezaron las labores escolares con la maestra doña Leny T. de Wanda, con 50 alumnos del nivel básico. Al año siguiente, se empezó con el intermedio.⁷⁹⁶

34. Los problemas con los misioneros lingüistas

A pesar de su trabajo entre nosotros, fundando comunidades y apoyando en la educación y la salud, el ILV y sus solaboradores tuvieron varios problemas entre los cavineños.

Por ejemplo, algunos dudaban que los misioneros quisieran apoyar y, viendo todas las riquezas que tenían –como avionetas, helicópteros, muchas maquinas, casas de material– pensaban que se querían aprovechar nomás. Decían que, de noche, sacaban oro de los lagos con sus máquinas, que funcionaban como imanes gigantes y que, luego, se lo llevaban en grandes cantidades por avionetas, sin que nadie supiera nada. Decían, entre otras cosas, que de noche ellos sacaban harto oro del lago de Tumichucua.⁷⁹⁷ Pero eran sospechas nomás, porque nunca se demostró nada. Los que trabajaban con ellos sabían que no era cierto. No podían sacar oro así nomás sin que nadie supiera nada.

También varios traductores y colaboradores cavineños del ILV tuvimos problemas porque algunos pensaban que nos aprovechábamos de nuestra lengua y cultura para ganar plata. Así, en 1977, fui expulsado de la comunidad Las Mercedes y tuve que ser traslado por avioneta hasta Puerto Cavinás con mi familia.

Además, muchos cavineños no quisieron dejar de fumar tabaco, de bolear coca, de tomar chicha en abundancia o de bailar.⁷⁹⁸ Con algunos *yanakona* también hubo dificultades, cuando los misioneros lingüistas dijeron que los cavineños teníamos que dejar todas las cosas de los *educhi*, la casa en la cual se hacía las fiestas y todo eso. Decían que eran cosas de brujos, del demonio y que Cristo no quería eso, pero varios *yanakona* contestaron que no, que su trabajo era muy diferente de lo que hacen los brujos. Sin embargo, poco a poco, empezó el proceso de abandono y de olvido de estos trabajos.

Los capacitados en los cursos de Tumichucua fueron los primeros creyentes y luego hubo más y más. Muchos cavineños se volvieron creyentes y ya no creían en los *educhi*. Se dieron cuenta de que era mejor así. Con el ILV, desapareció la brujería entre los cavineños: los brujos se asustaron porque los misioneros lingüistas decían que iban a quemarse en el infierno después de su muerte. También los *yanakona* dejaron sus trabajos e, incluso, varios de ellos se han vuelto pastores.

LOS NUEVOS TIEMPOS:
EL REENCUENTRO DE
LOS CAVINEÑOS

TERCERA PARTE

ABANDONADOS A NUESTRA SUERTE

Infelizmente, después de haber conocido situaciones difíciles a causa de las guerras con los enemigos *kurakwa ata* y *piya niju ata*, después de haber sido víctimas de epidemias mortales, negociados por los frailes y a veces expulsados de nuestros propios pueblos por los misioneros de la Orden *Maryknoll*, nosotros, los cavineños, hemos tenido que afrontar otros problemas graves. Nos hemos quedado abandonados a nuestra suerte porque negociaron nuestro ganado y nos quitaron nuestra querida Misión Cavinás.

35. La negociación de nuestro ganado

En 1958, empezó la negociación del ganado cavineño, cuando llegó de Rurrenabaque don Alfredo Tudela diciendo que el cura lo había designado mayordomo de las estancias de San José y Santa Ana.

Nos dijo que le había autorizado a llevar 30 cabezas de ganado a Rurrenabaque. De esta manera se llevó las 30 cabezas de ganado, diciendo que era para comprar cinco caballos de trabajo para los cavineños. Pero nunca vimos esos caballos.

Para no estar controlado por los cavineños, nos despachó a la Misión Cavinás y contrató gente particular para que trabaje en las estancias. Pero pronto se retiró.

Después de la salida de Tudela, entró Lizardo Rodríguez. Éste hizo lo mismo: vendió el ganado en Riberalta. Entonces, supimos que el cura estaba vendiendo el ganado, nuestro ganado.

No se hizo nada porque en esa época, todavía, los cavineños éramos desunidos y muy tímidos.

En ese momento, nos quedaba ganado todavía pero no lo pudimos conservar mucho tiempo porque luego, años más tarde, nos quitaron todas las cabezas cuando la *Armada boliviana* nos usurpó la Misión.

36. La Armada boliviana usurpa las tierras del pueblo cavineño

La historia trágica de la pérdida de nuestra Misión, de nuestro territorio, fue así.

Todo empezó cuando, en 1910, el sacerdote franciscano Mariano Montero tramitó, en la sede de Gobierno, una dotación de tierras para los cavineños. Consiguió 72.000 ha de tierras pero no fueron dadas a nombre de los cavineños: fueron otorgadas a la Orden franciscana.

Luego, después de la llegada de *Maryknoll*, estas tierras, consideradas como propias de los sacerdotes, pasaron a los misioneros de esta Orden en 1953, cuando se aplicó la Reforma Agraria.⁷⁹⁹

En 1970, los misioneros de *Maryknoll* vendieron una parte de estas tierras a un particular y en 1973, antes de irse, las entregaron al Estado boliviano.

Más precisamente, pasó así: ⁸⁰⁰

En 1972, Monseñor Lorenzo Burns, administrador apostólico de Pando tuvo varias charlas con el abogado Rogelio Sánchez de Lozada sobre el asunto de Cavinás. Teniendo Sánchez de Lozada toda la autoridad para comenzar los trámites, pidió que se le entregue la Misión Cavinás.

En 1973, el 15 de febrero, monseñor Burns envió un oficio desde Riberalta al suboficial Humberto Delgado de la Capitanía de Puerto Cavinás. Entonces, los militares se pusieron en contacto con el abogado Sánchez de Lozada para que siguiera los trámites de la Misión y para llegar a una solución con el Gobierno sobre este asunto.

El 21 de febrero de 1973, Monseñor Burns envió otra carta a Sánchez de Lozada para tratar nuevamente el asunto de la Misión Cavinás. Preguntó si estaban listos los trámites con la oficina correspondiente del Ministerio para la entrega de las propiedades de la Misión. Aprovecharon la estadía del misionero de *Maryknoll* Tomás Higgins en Cochabamba para añadir información.

El 15 de mayo de 1973, el capitán de fragata Wilfredo de la Barra Saavedra envió un oficio al monseñor Burns agradeciéndole por la información sobre la reversión de las tierras de las estancias Santa Ana y San José y de la localidad de la Misión Cavinás. Además, señalaba que la *Fuerza Naval* boliviana estaba interesada en la adjudicación de las mismas y envió un radiograma.

El 8 de junio de 1973, el comandante de la Compañía de Producción envió un oficio desde Cavinás a monseñor Burns haciendo conocer que el doctor Sánchez de Lozada había tomado posesión del lugar con el traslado inmediato de pertenencias y la intervención del corregidor de la localidad de Puerto Cavinás, don Carlos Bersatti. Este era el portador de las llaves. Además de la entrega de 30.000 ha de las mejores tierras a la *Fuerza Naval*, esto incluía la orden de proceder a la entrega del ganado del mismo lugar, incluso el ganado no marcado.

La *Fuerza Naval* pidió el inventario del resto de las pertenencias al corregidor. Éste informó que solamente quedaban dos construcciones: el convento y la iglesia. Dijo que no había casa de calamina. Pero no dio un informe exacto: ¡las calaminas ya estaban en la estancia de la señora Elsa Loayza!

El 19 de junio de 1973, monseñor Burns envió una carta al suboficial H. Delgado, señalando que había recibido noticia de un malentendimiento. Le informó que la Misión y todos los bienes se entregarían bajo inventario y revisión directamente al Ministerio de Agricultura, que disponía de la propiedad.

El 7 de septiembre de 1973, el padre Donald Stred del Vicariato de Pando hizo la entrega de la Misión al coronel Amadeo Saldías y al Presidente del *Consejo Nacional de la Reforma Agra-*

ria (CNRA). En una carta, informaba que había adelantado el trabajo y que el Vicariato de Pando había hecho llegar las copias autenticadas de la documentación contable. Menciona también que sería grato poner toda la información a disposición del contador y del CNRA. Pidió que se hicieran conocer los nombres de las personas designadas (juez, secretario, contador o auditor) y que este Consejo procedería a la recepción oficial de la Misión Cavinás. Vio que la venta del ganado era conveniente. Además, señaló que el Ing. Amadeo Saldía presidía esta transacción con objetivo de crear, con el producto de la operación señalada, dos fondos para la educación:

- “...un Fondo de Educación Neófitos”: con el 10% de la suma obtenida por la venta del ganado, se debía proceder a la apertura de una cuenta especial en el Banco del Estado para la concesión de becas en favor de los hijos de las familias cavineñas que aún permanecían en su pueblo.
- “...un Fondo para edificar una escuela”: con el 90% restante, se debía abrir una cuenta en el Banco del Estado para la construcción de una escuela en Riberalta.

Los fondos debían ser administrados por la Comisión de Becas de la *Dirección Distrital de Educación* de Riberalta y los para la escuela, por el Estado, con la sola condición de que el Vicariato de Pando participara en las comisiones con un representante.

El 10 de octubre de 1973, monseñor Burns envió un oficio al doctor Rogelio Sánchez de Lozada, preguntando si había recibido las cuentas de los “neófitos”, el inventario de las estancias y si había enviado una carta al Ministerio pidiendo permiso para la venta de la estancia, la utilización del dinero para los “indios”⁸⁰¹ y la construcción de una escuela en Riberalta. En esta carta, hablaba de 400 cabezas de ganado. ¡Pero en las dos estancias había más de 2.000 cabezas de ganado! Las 1.600 cabezas que quedaban habían sido acarreadas a Riberalta y vendidas por Lizardo Rodríguez.

El 15 de octubre de 1973, el ingeniero Saldías envió un oficio desde la ciudad de La Paz a Hernán Dorado, Jefe Departamental de Reforma Agraria en la ciudad de Trinidad. Decía que el Vicariato de Pando y los padres de la Orden *Maryknoll* debían restituir la tierra que ocupaban en Misión Cavinás. Además, pidió que para la recepción de las tierras, se constituyera una comisión conformada por Hernán Dorado y un representante de la Contraloría.

El 22 de octubre de 1973, el ingeniero Saldías hizo conocer que todo estaba en orden sobre el asunto de Cavinás: anexó la instrucción emanada por el CNRA al jefe departamental de la misma entidad. Instruyó que se formara una comisión para proceder a la recepción de la estancia al nombre del *Consejo Nacional de la Reforma Agraria*, integrada por un funcionario de la Contraloría que fiscalizaría la entrega y que debería suscribir el acta que monseñor Burns debía exigir.

Aquí puso el punto final al asunto, encargando que, si había algún problema, él se encontraba en Riberalta y reiteraba que estaba a sus órdenes. Si existiera algún caso grave, podían mandarle un telegrama a la casa central de los padres *Maryknoll* en La Paz.

El 26 de julio de 1974, el ingeniero Saldías envió otra carta a La Paz, al monseñor Burns, informándole que del 21 al 28 de septiembre la comisión estaría en Riberalta para la entrega oficial de la Misión Cavinás, y que la Contraloría de Riberalta estaría presente en el acto para otorgar el visto bueno.

Así, de esta manera tan lamentable, se terminó la Misión Cavinás. Olvidando el esfuerzo y el sacrificio de cada uno de los hombres, mujeres, jóvenes, ancianos, y niños cavineños, nos hicieron abandonar el campo santo donde descansan nuestros antepasados, los que pusieron sus brazos para que surgiera este pueblo originario.

De esta forma, los religiosos *Maryknoll* abandonaron la Misión Cavinás, revertiéndola al Estado, sin consultar a la población cavineña. Los otros núcleos cavineños quedaron en contacto con los que continuaban por la zona de la Misión.

Luego, la Fuerza Naval boliviana se apoderó de las tierras de la Misión Cavinás afincándose y amenazándonos a los dueños originarios. Desde entonces los cavineños hemos vivido un éxodo, porque la Naval no nos permitió trabajar en nuestras tierras y destruyó nuestras reforestaciones* como la plantación de goma injertada y los cafetales.⁸⁰²

37. Existencias perdidas

En la Misión Cavinás y los alrededores, se difundió rápidamente la noticia de que los padres estaban por negociar el ganado y todo lo que existía. Sin embargo, los cavineños no pudimos hacer nada para que eso no sucediera.

Todas las pertenencias de la Misión Cavinás se llegaron a tener por el esfuerzo de los mismos cavineños. Nosotros y nuestros antepasados hemos sabido sacrificarnos en los trabajos para el bien del pueblo, a pesar de los maltratos provocados por los padres franciscanos y de los religiosos que llegaron después.

Las dos estancias con 2.000 cabezas de ganado fueron vendidas, como también los caballos, para construir la escuela San José Obrero y la *Supervisión de Educación Urbana de Riberalta*. Además, 70 cabezas de ganado del mismo pueblo Misión Cavinás fueron carneadas por la *Armada boliviana* al mando del suboficial Humberto Delgado.⁸⁰³

El tractor y el cultivador fueron desarmados y las piezas llevadas por los militares. La peladora de arroz y el motor de luz fueron trasladados por los mismos curas a Riberalta. Las herramientas de carpintería y mecánica también fueron llevadas por ellos. Las 5.000 plantas de goma injertadas y las 8 hectáreas de cafetales fueron destruidas y chaqueadas por la *Armada boliviana*.

El alambrado de tres kilómetros que llegaba hasta el río Beni fue llevado por Ciro Loayza y Justo Moreno. La calamina fue destechada y llevada a la estancia de la señora Elsa Araí viuda de Loayza por obsequio de los padres de *Maryknoll*. Los 50 rollos de alambre de púas fueron vendidos por el suboficial Humberto Delgado a particulares de algunas estancias.

Las campanas grandes del templo, las imágenes, los candelabros y los bancos, así como otros objetos fueron llevados por los habitantes católicos de Candelaria, guiados por un líder cavineño llamado Ponciano Mayo Cartagena. Ellos aprovecharon el momento en que los de la Misión Cavinás estaban en sus trabajos. Solamente una mujer, doña Rebeca Mayo, intervino luchando fuertemente para que dejaran las otras cosas.

Así los nativos de este pueblo hemos sufrido atropellos, abusos y burlas de los *karayanas*. Como la injusticia reina desde los primeros tiempos, no hemos sido amparados por las leyes. Hay leyes para los árboles, los ríos, los arroyos, los animales y para los *karayanas*, pero a veces parece que no hay para los indígenas.

LA LUCHA POR LA TIERRA Y EL TERRITORIO

Los motivos de la dispersión de los cavineños fueron la venta de muchos compañeros por los curas, su compra por los patrones como Alfredo Barber, la casa Sonnenchein⁸⁰⁴ en el año 1939, las expulsiones por los misioneros de *Maryknoll* y la usurpación de nuestra querida Misión por la *Armada boliviana*.

De esta manera, quedamos desorganizados para hacernos escuchar con argumentos por las autoridades y para afirmar nuestros derechos a tener legalmente nuestro territorio. Pero, con la ayuda de las organizaciones que trabajan en favor de los indígenas y en favor de los campesinos, nosotros, como originarios de todos estos lugares, buscamos algunas soluciones para el presente y para el futuro de nuestros hijos. Nos cansamos de las promesas que traían esperanza de solución pero que nunca resolvían nuestros problemas. Nos cansamos de ver a la Armada ocupar nuestro territorio y de ver que los patrones y los comerciantes nos explotaban mucho y que agrandaban siempre sus tierras quitándonos las nuestras.

Así, poco a poco, en una inquebrantable voluntad de justicia, nos organizamos para conseguir el título ejecutorial de nuestra propiedad, que estaba siendo ocupada por otras personas. Entendimos que, unidos, íbamos a vencer.

38. La historia de nuestra lucha

Desde el momento en el que la *Fuerza Naval boliviana* se apoderó de nuestra antigua Misión, empezamos a luchar para rescatarla y para volver a asentarnos en esas tierras, que son las más ricas para el trabajo agrícola. También teníamos tierras que se encuentran entre los ríos Biata y Geneshuaya, que queríamos recuperar.

Pero la historia de nuestra lucha empezó realmente en 1983, cuando surgió el movimiento de reivindicación por la tierra y por la defensa de los derechos de los cavineños. Se fundó el *Comité cavineño de Defensa de la Tierra* con los compañeros dirigentes Antonio Yubanera, Melquíades Tabo, Moisés Rutani, Manuel Yubanera. Nos dirigimos hasta la ciudad de Riberalta para encontrar al juez agrario.

Nos organizamos para luchar por las tierras pero también por la salud, la educación y para que respeten nuestra cultura, pues nosotros, los indígenas, tenemos derechos. Queremos que cuando enseñen a leer y escribir a nuestros hijos se use nuestro idioma verdadero, que sea el que nosotros hablamos, y que nuestras costumbres no sean despreciadas.

Luego, se creó la *Central Indígena Cavineña* para tener más eficiencia y se hizo un recorrido por diferentes comunidades. Como resultado, el 27 de agosto de 1989 se realizó una marcha en favor de los hermanos de Santa Ana de la provincia Manuripi, hasta

llegar a la comunidad de Galilea, a la margen derecha del río Beni, en el departamento de Pando. Ahí, participaron más de 500 personas, mayormente cavineñas, pero también compañeros de otros grupos. Después, tuvimos una reunión de tres días con los hermanos de Santa Ana, quienes, tras más de cincuenta años de separación y ausencia de su pueblo natal, intercambiaron ideas para buscar alguna mejora en la organización.

La CRENOB y la CIRABO

También, en el año 1989, con los ese ejjas y los chacobos, los cavineños decidieron fundar la organización *Central Regional Étnica del Noroeste Boliviano* (CRENOB). Eso no fue fácil porque los cavineños y los ese ejjas éramos enemigos.⁸⁰⁶ Al principio, los ese ejjas nos tenían miedo y, cuando llegábamos en las reuniones, ellos se salían. De miedo, no querían quedarse en la misma sala y se escapaban. Pero todo se solucionó cuando firmamos, con ellos y los chacobos más, un acto de reconciliación interétnica.

Luego, en 1993, la CRENOB cambió de nombre. Se transformó en la *Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia* (CIRABO).⁸⁰⁷ El mismo año, esta organización convocó un encuentro para demandar el reconocimiento de las tierras que ocupaban y que necesitaban los cavineños y los chacobos. Este encuentro permitió juntar a los cavineños que se habían disgregado en los últimos 50 años. Así, nos reencontramos con los cavineños que vivían en la comunidad Santa Ana de la provincia Manuripi. También fundamos la OICA, la *Organización Indígena Cavineña*, que tiene un presidente, un vicepresidente y varios secretarios en diferentes áreas como Tierra y territorio, Educación, Salud, Mujer...

En la actualidad, las comunidades cavineñas se encuentran ubicadas en seis provincias y dos departamentos: en las provincias Yacuma, Ballivián, Vaca Díez del departamento del Beni, y en las provincias Abuná, Manuripi y Madre de Dios, del departamento de Pando.

Mediante la CIRABO, en 1993, se analizó muy de cerca los terribles problemas que nos han acompañado desde muchos años atrás. Participamos en el Primer Gran Consejo de las Etnias de la Amazonía con la CIDOB⁸⁰⁸ y pudimos contar nuestra historia.

Contamos cómo nuestros antepasados vivían en tranquilidad, bajo sus propias costumbres y su propia cultura, antes de la llegada de los *karayanas*. Cómo encontraron a los misioneros franciscanos y se establecieron en el río Madidi antes de buscar un lugar más protegido para escapar de los ataques de los grupos ese ejja y toromona. Cómo así se fundó Misión Cavinás, un lugar que estaba desierto. Cómo se demarcó con mojones en todas las esquinas esta propiedad de 72.000 ha, que tenía una pista de aterrizaje de 1000 metros, más de 5.000 árboles de goma elástica sembrados, 10 hectáreas de café, 10 hectáreas de pastos sembrado, árboles de castaña, una peladora de arroz y de café, un taller de carpintería, un almacén surtido de mercaderías y también dos estancias con más de mil cabezas cada una. Cómo nuestros abuelos y también nuestros padres fueron esclavizados por los mismos misioneros. Cómo hemos soportado todos los abusos y los insultos como “indios de mierda” de parte de los *karayanas*. Cómo hemos aguantado

todo eso para terminar dejándonos tomar la Misión por el Primer Distrito Naval en 1973.

También contamos nuestro resentimiento por el sacrificio que nuestros antepasados hicieron, vendiendo sus bolsas engomadas, tabaqueras, zapatos de goma y ponchos para conseguir las 2.000 cabezas de ganado, y al final para nada.

También las mentiras de los misioneros, quienes nos decían que las máquinas eran nuestras, pero que las vendieron olvidando nuestros esfuerzos y nuestro trabajo para pagar sus reuniones: los beneficios fueron para ellos, no para nosotros.⁸⁰⁹

39. Por fin, un territorio nuestro

Nosotros queremos tener por fin un territorio nuestro. Así podremos vivir bien y tranquilos todos juntos. Por ejemplo, los 840 cavineños de Riberalta⁸¹⁰ podrían tener tierras y volver a vivir en el campo si es que quieren. El territorio no es para amontonar riquezas, es para vivir. La tierra nos da la vida. Nosotros somos los dueños de esas tierras: por eso las debemos cuidar. No debemos destruir el bosque.

Antiguamente nuestros antepasados se proveían de la arcilla para hacer platos, ollas, cántaros, tinajas, tiestos, fuentes, jarrillas de varios tipos... La tierra igualmente ha sido utilizada desde un principio para sembrar camote, yuca y maíz de diferentes clases, plátanos, guineos, papayas, tutuma, pero nunca en exceso porque si no la tierra ya no quiere dar más. Se cansa de dar. Los ríos, los arroyos y los lagos nos dan la alimentación en pescado, pero no es para pescar por demás: no son como una fábrica de pescado, solo es para nuestra vida. Con el bosque y las pampas, es igual. Los utilizamos para la cacería, para la construcción de nuestras casas, para comer nuez de almendra y frutas, hoy en día para criar ganado, pero no en exceso.

Como humanos que somos, también ocupamos un pedazo de tierra donde descansan nuestros antepasados y donde todas las generaciones vamos a descansar para siempre.

La tierra para nosotros es de mucha utilidad, por eso la respetamos y la respetaremos, la cuidamos y la seguiremos cuidando porque es nuestra vida.

Nosotros jamás hemos utilizado nuestras tierras con abuso, así como lo hacen muchos *karayanas*. Muchos de ellos destruyen los bosques derribándolos para vender todos los palmitos de asaí, o cortando madera y aserrándola por montones. Con ellos, las extensiones de potreros se vuelven cementerios de árboles de almendra derribados sin consideración mientras a los pobres les hace falta la almendra. Los pensamientos de los ricos es derribar, destruir, tener mucho comercio, amontonar dinero, hacer competencia de riquezas.

Nuestro pensamiento es muy diferente. Nosotros, los cavineños, amamos a nuestra tierra y la respetamos, la cuidamos. Nunca queremos destruirla porque es nuestra vida.⁸¹¹

A MANERA DE CONCLUSION

La historia cavineña es extensa: hay tantas cosas que contar. Por eso, muchas partes no están escritas en este libro ni en otros textos. Esa es la tarea que nos queda a mí, a los demás cavineños y también a los investigadores de afuera.

Pero, a pesar de los muchos defectos de mi trabajo, tengo la esperanza de que mi libro y la información que presento sean de algún valor para la juventud de mi pueblo. Esta realidad es la que me consuela porque esta obra ha sido hecha mirando hacia el futuro.

Espero que este libro prepare el camino para muchos estudiosos que lleguen en el futuro porque, a mi modo de ver, mi libro no es para nada el punto final, sino que es como el transcurrir de las aguas de los ríos que llegan hacia un inmenso depósito. Así, espero que las aguas sigan corriendo y que nunca haya *mara patia*, "tiempo seco", en los estudios sobre la cultura y la rica historia de los cavineños.

Alfredo Tabo Amapo

NOTAS DE LOS EDITORES

Antes de leer

- 1 El término *karayana* (o *carayana*) es utilizado por los mojeños y muchos otros pueblos indígenas del Oriente boliviano para designar a los “blancos” (los europeos y norteamericanos) y a la población regional no-indígena en general. Fue adoptado recientemente por los cavineños (probablemente durante los años 1980-90 en el contexto de las reuniones interétnicas de las organizaciones políticas indígenas modernas) con una cierta restricción semántica: lo aplican exclusivamente a la población regional no-indígena y no a los “blancos”, a quienes nombran *wirakucha* (ver el texto p. 8 y la nota n° 4). *Karayana* no es de origen aymará y/o quechua (de *q'ara*, *khara*, *kcara* o *kcala*: “desnudo, pelado, calvo, yermo, vacío (es decir incivilizado)”, término aplicado despectivamente a los “blancos”) como lo indican erróneamente muchos autores en Bolivia, sino de origen mixto o híbrido mitad tupí-guaraní y mitad mojeño (cf. Castillo 1906: 343; Saito 2004: 172 nota 9). En la lengua tupinamba de los antiguos tupí-guaraní de la costa brasilera, *carai* (o *karai*, de *cara*, *kara* (“habilidad, maña”), *i* (“perseverancia”) según Ruiz de Montoya citado por Combès 1992: 272) designaba “a los chamanes-profetas [...], a los demiurgos y a los héroes culturales dotados de un gran conocimiento chamánico” (Viveiros de Castro 1993: 375); este término (o *carai*) fue aplicado por muchos pueblos de las tierras bajas de Suramérica, de lengua tupí-guaraní o no, a los europeos en general (Saignes 1985: 178; Viveiros de Castro 1993: 375; Fausto 2002: 70-1, 87 nota 2), debido a la asociación de éstos con los demiurgos y los gran chamanes “fundada sobre la evaluación [indígena] de las implicaciones [...] simbólicas de [su] tecnología” (Fausto 2002: 71). En la lengua arawak mojeña, *-ana* es el sufijo que indica la forma plural.
- 2 En el lenguaje popular del castellano regional, esta expresión indica la incredulidad (a veces fingida) de alguien frente a las declaraciones o afirmaciones de otra(s) persona(s).
- 3 El término “comunidad” designa a una agrupación permanente de población compuesta de varias familias extensas en torno a una escuela, una iglesia católica o un templo evangélico, un puesto sanitario, una cancha de deporte y eventualmente, una pista de aterrizaje. Después de haberse alejado de Misión Cavinena y de haber vivido un “tiempo de dispersión [espacial]” durante el auge de la goma, la población cavineña se ha concentrado masivamente en comunidades nucleadas, a partir de los años 1970, bajo el impulso de los misioneros del *Instituto Lingüístico de Verano* (ver el capítulo 8 *Los Misioneros Evangelistas entre nosotros*, pp. 192-194). Existe así en la actualidad una veintena de comunidades cavineñas repartidas en tres territorios indígenas distintos (la Tierra Comunitaria de Origen cavineña, el Territorio Indígena Multiétnico II, la Tierra Comunitaria de Origen tacana-cavineña, cf. García Pérez 1998: 49-52, 96). Debemos precisar que este proceso reciente de agrupación o de concentración del hábitat en comunidades no se ha generalizado a toda la población. La residencia de una parte de los cavineños corresponde, en efecto, todavía a un modelo más o menos disperso. García Pérez ha propuesto nombrar “asentamientos” a las unidades residenciales cavineñas con un patrón concentrado de población, pero que no cuentan con las instalaciones de las comunidades ni con sus efectivos demográficos; y llamar “puestos” a las aldeas residenciales de mucho menor tamaño formadas por varias viviendas dispersas cuyos miembros están en general estrechamente emparentados entre sí. Para más detalles sobre el hábitat cavineño, ver p. 290-291.
- 4 *Wirakucha* es un término aparentemente de origen quechua (*wiracocha*, *viracocha*, *huiracocha*, *huiracocha*; *wira*: “grasa (ánimu)”, *cocha*: “agua, laguna, mar”; *viracocha*: “mar o charco de grasa” o mejor, “ánimu o espíritu del lago”, cf. Molinié 1987). Es empleado por los cavineños (Camp y Liccardi 1989: 57) y varios otros pueblos de la alta Amazonía boliviana y peruana (cf. Fernández 1984; Ottaviano y Ottaviano 1989: 227; Renard-Casevitz 1991: 224; Gow 1991: 85-7, 109, 2003: 63; Fernández y Brown [1991] 2001: 137-9; Santos Granero 2004: 281) para designar a los “hombres blancos”, más precisamente a los europeos y norteamericanos. Los cavineños lo adoptaron durante el periodo colonial a través sea de los quechua-hablantes cercanos, sea de los tacana vecinos o sea directamente de los franciscanos, quienes trataron de difundir el uso del quechua como lengua franca en las misiones de Apolobamba. Sin embargo, piensan hoy en día que es consustancial a su lengua. Añadamos que *wirakucha* no tiene en el idioma cavineño la connotación religiosa que tiene en los Andes: antes de ser aplicado a los españoles (los “cristianos”) durante la conquista y luego a los “blancos” en general (sobre todo en los Andes centrales), designaba en esta amplia región a una divinidad plural y compleja acerca de la cual existe un corpus mítico muy desarrollado y una literatura histórico-antropológica abundante (cf. Pease 1973; Duviols 1977; Molinié 1987).

Agradecimientos de los editores

- 5 Primera instancia estatal encargada específicamente del tema indígena en Bolivia, la Sub-secretaría de Asuntos Étnicos (SAÉ) fue creada en 1993 bajo la (primera) presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada. Dependía de la Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacional (SNAEGG). Fue convertida en 1997, por el gobierno del nuevo presidente, el general Hugo Banzer Suárez, en Vice-ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO). Éste se volvió luego un Ministerio (Ministerio de Asuntos Campesinos y Pueblos Indígenas Originarios, Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios). Después de su elección en 2006, el presidente Evo Morales Ayma, que se autoreconoce como indígena aymará, suprimió este Ministerio, al igual que el de la Mujer, argumentando que la existencia de ambos representaba una forma de discriminación política y social de los indígenas y de las mujeres.
- 6 En uso entre los quechua- y los aymaráhablantes, *yusulupay* o *yusulpay*, deformación fonética de la expresión “Dios lo pagará” (*yusu*: Dios; *lu*: lo; *pay*: pagará), significa “dar las gracias”. Está empleado bajo la forma *yusurupai* con este mismo sentido de “agradecer”, pero sin ninguna connotación religiosa por los cavineños. Adoptaron probablemente este término por intermedio de los misioneros franciscanos durante su evangelización, pero afirman hoy en día que es propio de su lengua. Al igual que en el quechua de Bolivia, *tata* es en la lengua cavineña un título masculino deferente, cuyo sentido es parecido al de “señor” o “don” en castellano (Camp y Liccardi 1989: 212), y el término mediante el cual uno (Ego masculino o femenino) se dirige a su padre.

Prólogo de los editores

- 7 Los corchetes y los énfasis nos pertenecen.
- 8 La ayuda moral y técnica recibida por Alfredo Tabo fue bastante escasa. Entre las pocas personas que lo incentivaron y asistieron, se debe mencionar especialmente al antropólogo italiano Pablo Venecia y al abogado Germán Rivero Talamás, defensor del pueblo de Riberalta. El primero transcribió parte de su manuscrito en máquina de escribir y el segundo en computadora.
- 9 Ambos editores realizaron un corto trabajo etnográfico de varias semanas entre los cavineños: en 2004 por Mickaël Brohan, en el marco de una misión exploratoria, y en los años 1996-97 por Enrique Herrera en el doble contexto de una consultoría (para el *Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios*) sobre las necesidades espaciales cavineñas y de un estudio acerca del trabajo del *Instituto Lingüístico de Verano* (ILV) con los pueblos indígenas del Oriente boliviano (cf. Castro 1997).
- 10 A pedido del autor y en colaboración con él, una versión muy reducida del presente libro fue preparada por los mismos editores en 2005 para el *Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas* del *Ministerio de Educación* boliviano con tal propósito. Por otra parte, podemos señalar que en los años 1970-1980, los misioneros evangelistas del ILV crearon algunas escuelas bilingües cavineñas y capacitaron a varios maestros para enseñar en ellas (ver el texto, p. 190). Elaborado por los misioneros estadounidenses, el material pedagógico y didáctico sobre el cual se basaba la enseñanza era de carácter neoreligioso. De manera más general, la política educativa del ILV con los pueblos indígenas era concebida como un instrumento complementario de conversión al evangelismo y como un medio para promover su integración progresiva a las sociedades nacionales de los países en los cuales viven.
- 11 Existen en la actualidad una veintena de escuelas cavineñas que dependen del *Ministerio de Educación*; muchas de ellas proponen una educación escolar únicamente hasta el nivel primario (excluyendo el segundo ciclo), y la mayoría de los profesores son monolingües en castellano. A pesar de la Ley boliviana de Reforma Educativa de 1994 –que “consagró en [la] legislación [del Estado] a la interculturalidad y al bilingüismo como constitutivos del sistema educativo [...]” (López y Murillo 2006: 7)–, de la creación más reciente de un programa especial de educación intercultural bilingüe en las tierras bajas de Bolivia, y de las nuevas disposiciones educativas del Gobierno de Evo Morales Ayma (cf. López y Murillo 2006; López 2006), los cavineños no cuentan aún ni con suficientes profesores bilingües capacitados, ni con un material pedagógico y didáctico adecuado para la educación intercultural bilingüe. Añadamos sin embargo que para tratar de remediar tal situación, la *Cooperación de Finlandia* y UNICEF financian actualmente, en el marco de un acuerdo firmado con el *Ministerio de Educación* boliviano, un proyecto llevado a cabo por docentes y estudiantes de la *Universidad Mayor San Simón de Cochabamba* y

- PROEIB-Andes (Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos) en el cual participa Alfredo Tabo.
- 12 Tres territorios fueron recientemente otorgados a los cavineños para su uso exclusivo o compartido con los tacana septentrionales y los ese eja: la Tierra Comunitaria de Origen cavineña (468. 117 hectáreas), el Territorio Indígena Multiétnico II (407. 585 ha) en el cual existen comunidades tacana y ese eja, y la Tierra Comunitaria de Origen tacana-cavineña (261. 828 ha). Para más detalles sobre el concepto legal de TCO, ver la nota n° 364.
 - 13 Desde la salida de la Orden *Maryknoll* en el inicio de los años 1970, los cavineños tienen por ejemplo un conflicto pendiente con la *Fuerza Naval* boliviana que se apoderó de 30. 000 ha de tierras en y alrededor de Puerto Cavinás a orillas del río Beni. La *Fuerza Naval* instaló ahí una de sus unidades militares (ver el texto, pp. 198-201): cuenta con campos de instrucción militar, predios agroforestales y cabezas de ganado, las cuales devastan regularmente los sembradíos cercanos de los cavineños. Durante la dictadura militar de Luis García Meza, al inicio de los años 1980, estas instalaciones funcionaron como un centro de detención de los opositores políticos según varios testigos que fueron llevados y encarcelados ahí (ADHB-COB 1992: 205, 208). Cuando en abril del 2007, el presidente Evo Morales Ayma entregó personalmente en Riberalta el título de las TCO cavineña y tacana-cavineña a los cavineños, varios de ellos aprovecharon la oportunidad para afirmar que no renunciaban en recuperar algún día estas tierras ocupadas por la *Fuerza Naval*.
 - 14 La familia etnolingüística takana está agrupada por la gran mayoría de los lingüistas contemporáneos con las lenguas pano bajo el tronco pano-takana. Cuenta en la actualidad con cinco miembros: los arawak, los cavineños, los ese eja, los reyesanos (o maropa) y los tacana propiamente dicho. Un mismo término designa a la familia en su conjunto y a uno de sus componentes. Así, para evitar confusiones, lo usual entre los lingüistas y los antropólogos es adoptar la ortografía *takana* para la primera y *tacana* para el segundo. Se debe también mencionar que el conjunto etnolingüístico takana podría incluir un componente suplementario con los toromona. En efecto, es posible que el grupo sin contacto con la sociedad nacional boliviana, que vive en el norte del departamento de La Paz, esté compuesto de los descendientes de los pocos toromona que sobrevivieron al auge de la goma. Para más detalles sobre este tema, ver la nota n° 173.
 - 15 El conjunto takana totaliza hoy en día alrededor de 18 000 miembros. En el paisaje étnico amazónico, se trata entonces de una familia etnolingüística de tamaño medio: esta lejos de alcanzar el peso demográfico de las familias arawak, tupí-guaraní, caribe, tukano o jívaro, las cuales cuentan con varias decenas de miles o incluso cientos de miles de personas, pero posee una población importante comparado con “las innumerables [familias amazónicas] minúsculas y totalmente aisladas, ahora compuestas de apenas unos puñados de sobrevivientes” (Erikson 1993: 45). Por otra parte, a diferencia de la mayoría de las grandes familias etnolingüísticas citadas arriba, los pueblos del conjunto takana no están muy dispersos geográficamente. En efecto, hoy como ayer, los territorios que ocupan son adyacentes, o muy cercanos. Esta proximidad geográfica pasada y presente ha permitido, a la mayoría de estas sociedades emparentadas que mantengan siempre unas relaciones efectivas unas con otras. Este hecho constituye sin duda un factor esencial para entender el alto grado de homogeneidad sociocultural manifestado por estas sociedades.
 - 16 Este no es el lugar para efectuar un inventario exhaustivo de la bibliografía reciente dedicada a estas sociedades. Sin embargo, podemos indicar al lector interesado algunas de las referencias más completas. Sobre los arawak, los trabajos disponibles son de Rivero Pinto (1985^a, 1985^b); sobre los cavineños, cf. García Pérez (1998^a); sobre los ese eja, sin duda el grupo mejor conocido de la región hoy en día, cf. Hissink (1988), Zeleny (1996), Burr (1997), Alexiades (1999), Chavarría (2002), Herrera (2003), Lepri (2003), Peluso (2003), Bamonte y Kociancich (2007); sobre los tacana, cf. Hissink y Hahn (1961, 2000 [1984]), Wentzel (1989), Herrera y *alii*. (2003); sobre los chacobo, cf. Erikson (1998, 2000, 2002), Córdoba y Villar (2000, 2002), Córdoba (2006); sobre los chimane y mosetene, cf. Hissink y Hahn (1989), Riester (1993), Ellis (1996), Daillant (2003). Sobre los yurakare, cf. Djup (2007), Hirtzel (2007^a, 2007^b). No existe aún ningún trabajo detallado sobre los reyesanos (o maropa), ni sobre los leco. Por otra parte, existen actualmente tesis de doctorado en preparación sobre los leco, los tacana y los yurakare, las cuales serán presentadas pronto.
 - 17 El *animismo*, tal como fue redefinido por Descola ([1997] 2004, 2005), y el *perspectivismo* (Lima 1996; Viveiros de Castro [1996] 2004) constituyen dos teorías recientes muy estimulantes que permiten entender y analizar bajo una luz nueva la complejidad de los sistemas cosmológicos de las sociedades indígenas, no solamente de la Amazonía sino de muchas otras partes de las Américas e incluso de más allá.
 - 18 Esta expresión es de Saignes (1990).

- 19 Conforme a un uso creciente entre los especialistas, por etnohistoria indígena, no entendemos la historia propia de una sociedad indígena normalmente estudiada por los antropólogos y el estudio de ésta, sino (de manera menos etnocéntrica) las modalidades propias según las cuales los miembros de una sociedad (indígena o no) se representan y conceptualizan su historia colectiva y el examen de éstas.
- 20 Cf. Lévi-Strauss ([1962] 1964: 339). Como se sabe, contrariamente a lo que afirmaron en el pasado varios de sus lectores apresurados, por *sociedades frías*, Lévi-Strauss no se refería en ningún caso a sociedades indígenas sin historia, intactas o preservadas de los efectos de la historia, que hubieran vivido desde siempre afuera de ésta. Se refería a sociedades que niegan el cambio, “sociedades que buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad”, en contraste con las *sociedades calientes* que “interiorizarían resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo” (ibíd.).
- 21 Perrin y Pouillon (1988: 8).
- 22 Ver la bibliografía al final del libro.
- 23 Cabe señalar que si hoy en día no hay duda sobre la filiación takana de los cavineños, su pertenencia original a esta familia etnolingüística fue cuestionada por Nordenskiöld ([1914] 2000: 349). En efecto, a partir de la afirmación por parte de los cavineños que visitó en 1914 de que sus antepasados hablaban aymará y de su conclusión personal de que su cultura material difería en gran medida de la de las sociedades takana y pano vecinas, el famoso explorador-etnógrafo sueco formuló la hipótesis retomada por Métraux (1942: 31; 1963: 439) y por Plaza y Carvajal (1985: 71), de que se trataba de un grupo aymaráfono que hubiera adoptado un idioma takana en tiempos más o menos recientes. Esta proposición tiene el mérito de abrir la reflexión acerca de un tema fascinante que merecería una investigación en profundidad: la existencia bastante enigmática de numerosos y antiguos préstamos léxicos no solamente del cavineño sino también del tacana y del arawak al aymará (cf. Créqui-Montfort y Rivet 1922: 141-2; Key 1968; Girard 1971; Pitman 1981; Camp y Liccardi 1989; Ottaviano y Ottaviano 1989; Avendaño 2006: 195-216), y la probable presencia prehispánica (preincaica y luego incaica) de colonias de *mitimaes* aymará enviados desde la puna en la alta Amazonía del actual departamento de La Paz, hasta más allá de los valles de Larecaja (cf. Bolívar [1621] 1906: 214, 222; Saignes 1978, 1979; Avendaño 2006: 182-195). Sin embargo, sin excluirla totalmente, dudamos de la validez de la hipótesis de Nordenskiöld. En efecto, por una parte, así que lo demuestra el presente libro, la antigua cultura material cavineña no era tan diferente a la de los demás grupos takana, contrariamente a lo que afirmaba el explorador sueco (cf. Armentia 1906; Zeleny 1976; Hissink y Hahn [1984] 2000, 1988); y por otra, el hecho de que los antepasados de los cavineños actuales hablaron aymará no implica ni que hablaban exclusivamente este idioma, ni que era su idioma original. Más bien, sabemos que al final del siglo XVI, además de sus lenguas propias, varios grupos del piedemonte del alto río Beni (“los chunchos mineros”) hablaban todavía el “chuncho-aymará”, una lengua que debe haber servido de *lengua geral* en la región (cf. Saignes 1985: 75) entre estos grupos indígenas locales y los miembros de las colonias de *mitimaes* aymará.
- 24 Cf. Camp y Liccardi (1980).
- 25 Cf. Plaza Martínez & Carvajal Carvajal (1985), Ibarra Grasso (1985), Castro y Maydana (1998), Díez Astete y Murillo (1998), García Pérez (1998^a), Teijeiro (2007).
- 26 Cf. Castro y Herrera (1997).
- 27 Cf. Martínez Acchini (1995).
- 28 Cf. Stahl (2003). La argumentación de esta tesis está resumida en un artículo posterior (2004).
- 29 Por ejemplo, contrariamente a lo que afirman Castro y Maydana (1998: 48), los cavineños no “estaban asentados desde tiempos inmemoriales en la región del río Beni y Madidi” por la simple razón que no existen como tales desde tiempos inmemoriales sino solamente desde fines del siglo XVIII: los cavineños actuales son el fruto de un proceso de etnogénesis colonial, llevado a cabo a partir de la reunión de varios grupos de lengua takana y pano en misión Cavinás en los años 1780 (ver más adelante en el prólogo). Debemos señalar también que *yusuja* no designa en cavineño a un “espíritu maligno” (cf. Teijeiro (2007: 79), sino al Dios cristiano; ver el texto p. 56 y la nota n° 102). Por otra parte, varias de las afirmaciones contenidas en algunas de estas guías pueden hacer sonreír: “[Los] hombres consideran inferior a la mujer, por lo que la utilizan como una cargadora [!]. [Los cavineños] tienen todo lo necesario para vivir. [...] Son muy honestos”, etc., etc. (Plaza Martínez y Carvajal Carvajal 1985: 70-1).
- 30 García Pérez realizó su trabajo de campo en el contexto de una consultoría (para el *Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios*) sobre las necesidades espaciales cavineñas (cf. 1998^b).
- 31 Para que el lector pueda tener una idea de este espectacular desarrollo cuantitativo reciente de los estudios dedicados a las sociedades amazónicas, podemos indicar que no había más de cincuenta monogra-

- fías disponibles antes de los años 1970; esta cifra se ha multiplicado por cuatro en las dos décadas siguientes (Viveiros de Castro 1996^a: 179) y esta tendencia siguió vigente en los últimos diez años.
- 32 Taylor (1997: 397).
- 33 Taylor (1993: 573).
- 34 Métraux escribía: “Los 218 [cavineños] vistos por Nordenskiöld en la Misión Jesús de Cavinás en el río Beni habían abandonado toda su cultura indígena con excepción de algunos objetos y costumbres” (1942: 31, 1963: 439). En un estilo muy diferente, del Castillo predecía por su parte su futura desaparición física: “Los cavinás o cavineños, como quieran llamarlos, se hallan en un estado que yo lo clasifico en la última fase del estado agónico de una raza [...]” (1929: 110).
- 35 Esta situación está lejos de ser exclusiva de los cavineños. Para un estudio profundizado de las estrategias identitarias de los tacana septentrionales vecinos en el contexto de la nueva legislación territorial indigenista boliviana, cf. Herrera (1998, 2005, en prep.).
- 36 Cf. Stocks (1981), Gow (1991, 2001, 2003), Wigdorowicz (1992), Taylor (1997), Petesch (2003).
- 37 Balzan se interesaba mucho más en el estudio de la fauna, flora y geografía que en la etnografía de los indígenas de la región. Durante su estadía a orillas del río Madidi, en la barraca Mirlitonville del francés Mouton, recogió seis esqueletos cavineños ([1892] 2006: 172), cuatro de los cuales fueron estudiados por Giuffrida-Ruggeri (1906).
- 38 Geógrafo francés, Eugène Robuchon realizó una expedición en la región durante la cual se casó con una mujer cavineña superviviente de un ataque ese eja y entró en contacto con los araona y cavina, gracias a ella. Publicó un muy corto artículo acerca de este viaje (1898). Por otra parte, en una conferencia sobre los araona y los cavina dictada en París, cuyo manuscrito fue publicado por Créqui-Confort y Rivet (1921), menciona muy brevemente a los cavineños (ver la nota n° 617). Robuchon llevó a su mujer cavineña a Francia. Volvió a América del Sur y murió al inicio del siglo XX en una de éstas en unas circunstancias misteriosas, cerca de la frontera peruano-colombiana, sobre el río Putumayo, en los dominios de la famosa Casa comercial Arana, firma acusada de crímenes y de torturar a sus empleados gomeros.
- 39 El franciscano Cardús (1886: 169-174, 294-5) y los exploradores d’Orbigny ([1845] 1992: 51-3; [1835-1847] 2002: vol. IV, 1711, 1725-6) y Pauly (1928: 27-8) proporcionan también algunas informaciones etnográficas sobre los cavineños. Sin embargo, ni Cardús (1886: 5-6) –utiliza los datos de Armentia–, ni d’Orbigny –recurre a diversas fuentes y testimonios orales (cf. [1835-1847] 2002: vol. IV, 1703; Loza 2005)– permanecieron en Misión Cavinás. Por otra parte, el trabajo de Pauly constituye indiscutiblemente un plagio del libro de Nordenskiöld ([1915] 2001).
- 40 El explorador y etnógrafo sueco recogió una decena de mitos entre los cavineños en 1914 ([2001]: 359-389). Estos relatos son generalmente muy interesantes pero muy cortos.
- 41 Este corpus es casi integralmente original. Nordenkiöld recogió y publicó versiones de solamente tres de los catorce mitos aquí presentados. Con la ayuda de los misioneros del ILV, Víctor Tabo pudo publicar algunos relatos míticos cavineños que constituyen generalmente unas versiones indígenas de temas bíblicos (1977, 1978). Por su parte, García Pérez escuchó y aparentemente recogió varios mitos y relatos pero no los publicó (1998^a: 42, 83-4). Por último, Guillaume recopiló en un texto aún inédito varios relatos cavineños pero muy pocos mitos (Yubanera *y alii*. 2001). Debemos indicar desde ahora al lector que siete de los catorce mitos aquí presentados no fueron recogidos por el autor sino por uno de los editores en 2004. Cuando empezamos en 2005 a reunirnos con el autor en Riberalta para emprender nuestro trabajo editorial, Mickaël Brohan le habló de las versiones de estos siete mitos. Al leerlas y al descubrir que su narrador era su propio hermano (Pastor Tabo Amapo), don Alfredo manifestó de inmediato interés por este material. En 2007, después de haber constatado no sin amargura que su libro no iba a ser publicado rápidamente por el *Programa de Educación Intercultural Bilingüe de Tierras Bajas del Ministerio de Educación* boliviano contrariamente a lo que inicialmente se había planeado, Alfredo Tabo nos pidió poder incorporar estos mitos que complementan muy bien su propio material en la nueva edición de éste. Dado que su proyecto era rescatar la tradición oral cavineña y presentar a sus lectores la mayor cantidad posible de informaciones, aceptamos con gusto que los cavineños puedan descubrir fácilmente estos mitos que hubieran sido publicados en revistas especializadas a las cuales no tienen acceso.
- 42 Entre otras influencias cristianas, se puede mencionar los motivos bíblicos de la Torre de Babel y del descanso dominical, la identificación del *Educhi* creador con una divinidad de la categoría padre (ver las notas n° 108, 111 y 118) así como el hecho de que la especiación animal resulta en este mito casi exclusivamente de la creación *ex nihilo* por el demiurgo y no de la transformación de algunos humanos, como es el caso en las mitologías amazónicas en general y en las mitologías de los demás grupos de habla takana en particular.

- 43 Por supuesto, el retorno de Cristo en la tierra significa la salvación para todos sus seguidores pero, según las representaciones cavineñas, podría también significar para los cavineños la posibilidad de invertir o por lo menos de corregir el error original de los indígenas que tuvo por consecuencia su pobreza persistente y su "inferioridad" tecnológica frente a los blancos favorecidos por el demiurgo.
- 44 Vapnarsky (2005: 239).
- 45 La rebelión de los artefactos se encuentra por ejemplo en los murales policromados del famoso Templo de los Dioses Mayores de la Huaca de la Luna, una construcción original en forma piramidal que pertenece a la antigua tradición moche o mochica, una cultura que se desarrolló en los valles del norte del Perú aproximadamente entre 100 y 800 después de Cristo.
- 46 Esta observación puede ser generalizada a la totalidad de las sociedades de lengua takana (Brohan en prep.^a). Podemos mencionar por otra parte que esta situación está lejos de ser exclusiva de esta familia etnolingüística: Santos Granero ha demostrado recientemente la productividad simbólica de esta institución social entre las sociedades amazónicas para pensar las relaciones entre los especialistas religiosos (curanderos, chamanes, sacerdotes) y los seres que pueblan las cosmologías indígenas (2007).
- 47 Taylor (1997: 73).
- 48 Para hacer justicia a este libro, hubiéramos tenido que destacar también su aporte fundamental a la comprensión de la antigua organización social cavineña en *ata*. Sin embargo, a causa de limitaciones de espacio, no podremos hacerlo. Dado que esta antigua organización social cavineña en *ata* presenta unas similitudes evidentes con la de los antiguos tacana, uno de los dos editores examinará esta cuestión compleja en un trabajo universitario en preparación (Brohan en prep.^a).
- 49 Por organización política cavineña "tradicional", nos referimos al sistema político cavineño vigente entre el final del siglo XVIII y el final del siglo XIX, es decir entre el momento en que los antepasados de los cavineños actuales fueron reunidos en Misión Cavinás y en el que adoptaron una organización copiada del cabildo, bajo la influencia de los misioneros.
- 50 Estas informaciones de Alcides d'Orbigny son de segunda mano. En efecto, el viajero-explorador francés nunca visitó Cavinás ni los demás pueblos o misiones de la región, llamada en ese entonces provincia de Caupolicán. Consiguió sus datos de varias fuentes como lo reconoce él mismo ([1835-1847] 2002: vol. IV, 1703), y sobre todo de uno de sus numerosos auxiliares científicos: François Rossignon, naturalista francés, quien vivió más de quince años en la zona (Loza 2005: 71).
- 51 Karadimas (2003: 194-5).
- 52 P. Clastres ([1974] 1978).
- 53 Varias fuentes antiguas indican que la misma situación prevalecía entre otros pueblos de lengua takana (Brohan en prep.^a). Era por ejemplo el caso entre los arawak hasta hace poco tiempo (cf. Labre 1889: 498).
- 54 A diferencia de los líderes-sacerdotes *cornesha'* de los yánesha en los cuales no se puede dejar de pensar, los antiguos líderes-sacerdotes cavineños parecen haber sido "*darlings of the gods*" (cf. Santos Granero 1993).
- 55 Cf. Torres ([1657] 1974: vol. II), Armentia (1906: 9-10), Maúrtua (1906, 1907), Robuchon (citado por Créqui-Monfort y Rivet 1921: 99), Erikson (2000), Daillant (2003).
- 56 Santos Granero (2004^b: 264).
- 57 En la región, la institución del sacerdocio parece haber estado vigente por lo menos entre todos los grupos de lengua takana (cf. Labré 1889: 498-9; Robuchon citado por Créqui-Monfort y Rivet 1921^a: 100; Armentia 1890, 1906; Hissink y Hahn 1961, [1984] 2000, 1988) y entre los aguachile, una sociedad del piedemonte de lengua arawak hoy desaparecida (cf. Torres [1657] 1974: vol. II, 376-8, 431; Créqui-Monfort y Rivet 1913; Payne 2005).
- 58 De Vienne y Allard (2005: 134).
- 59 Por cierto, Elio Ortiz García, un indígena guaraní, ha escrito dos libros personales, fruto de sus investigaciones autoetnográficas ([s.f.], 2004), y ha participado en la recolección de material oral publicado en otros documentos. Pero a diferencia de la obra de Alfredo Tabo, su trabajo se inscribía en el marco de las actividades de una ONG boliviana (Teko Guaraní, financiada por organismos extranjeros) que se dedica desde muchos años a la realización y edición de textos pedagógicos para la educación bilingüe e intercultural.
- 60 Para un examen reciente y muy interesante de esta cuestión, cf. Landaburu (1997-98).
- 61 Bernand (1992: 412).
- 62 De Vienne y Allard (2005: 138).
- 63 En un texto inédito, el padre Ciuret ([m.s]) expone precisamente las condiciones de la creación de Misión Cavinás. Sans y Armentia, quienes pudieron consultar este documento en los archivos del Colegio

- Propaganda Fide de La Paz, retoman muchas de las informaciones que contiene (de manera bastante confusa en el primer caso) pero no lo citan explícitamente (Sans 1888: 79-80; Armentia 1883: 8-9, 1903: 194-5). Ciuret indica que antes de la fundación de esta misión, unos cavinas fueron muy brevemente reunidos con otros indígenas de la zona (aparentemente unos ese eja) en una reducción jesuita, situada sobre la margen oriental del curso medio del río Beni, cerca del lugar conocido como Peña Guarayo. Las peleas entre los ocupantes de origen étnico distinto habrían provocado el abandono de dicha reducción. Pero los jesuitas hubieran llevado a algunos de los cavina en la misión de Reyes. Varias décadas más tarde (en 1784, es decir, diez y siete años después de la expulsión de los jesuitas), el franciscano Simón de Sosa habría encontrado ahí a un sobreviviente de estos cavinas, gracias a quien pudo emprender una expedición al norte, contactar a los cavina que vivían en la selva, reducirlos y fundar así Jesús de Cavinas. Por otra parte, Hervás menciona a los “cabinis” entre los grupos reunidos al final del siglo XVIII en la misión jesuita de San Borja, verdadera Torre de Babel en ese entonces (1800: 249). Se puede pensar que estos cabinis eran en realidad unos cavina, y que si una parte de los cavina que estaban en la breve misión jesuita situada sobre el medio Beni fueron llevados a Reyes, otros fueron mandados a San Borja. Por último, podemos indicar que Santa Cruz y Villavicencio, Maestre de Campo y Subdelegado de las Misiones de Apolobamba al final del siglo XVIII, señala el papel que jugó el cura de la ex-reducción jesuita de Reyes en la creación de Misión Cavinas (cf. Armentia 1903: 207).
- 64 Armentia (1897: 46), Castro y Herrera (1997: 171), Castro y Maydana (1998: 58), García Pérez (1998^a: 42), Santamaría (2002: I, 142), Teijeiro (2007: 79).
- 65 Cf. Armentia (1887: 9; 1903: 194-6), Nordenskiöld ([1915] 2001: 345), Bibolotti (1917: XVII), Espinoza (2003: 16).
- 66 Cf. González Aparicio ([1796] 1906: vol. II, 164), Ciuret ([m.s]: 5-7), Sans (1888: 79), Bravo (1890: 18-9), Mendizábal (1932: 170-2), Barrado (1945: 11).
- 67 Cf. Del Castillo (1929: 110).
- 68 Varios autores como Iturralde (1897: 125), Mendizábal (1932: 172), Chávez Suárez (1944: 97), Barrado Manzano (1945: 28), Hermosa Virreira (1986: 235) citan esta frase de Armentia inspirada del documento inédito de Ciuret.
- 69 Taylor (1996: 399).
- 70 Cf. Cardús (1886: 291), Armentia (1883; 1905: 104), Erikson (2002: 67). Las sociedades pano de la región constituyen lo que los investigadores llaman hoy el sub-conjunto pano meridional. En la actualidad, los grupos que lo componen son los chacobo, los pacaguara, los karipuna y los kaxarari: los dos primeros están asentados en el noroeste de Bolivia mientras los dos últimos se encuentran exclusivamente en el estado brasileño de Rondonia (Erikson 1996: 42). Sin embargo, hasta el auge de la goma, los representantes de este sub-conjunto eran mucho más numerosos y diversificados. En la literatura antigua, el término pacaguara remitía así no solamente a los antepasados de los miembros de los cuatro grupos pano citados arriba sino también a unos panohablantes que desaparecieron durante el auge de la goma.
- 71 Cf. Ribera ([1794] 1989: 169-170). Hervás (1800: 249), d’Orbigny (1839: t. II, 254, 262), Armentia (1905: 107).
- 72 Algunos autores llamaban a esta misión franciscana (Santiago de) Guacanahuas o (de) Guacanaguas (González Aparicio ([1796] 1906: vol. II, 164; Ciuret ([m.s]: 7; Armentia 1903: 310). Estos dos términos no parecen referirse a los habitantes “pacaguara” de lengua pano de la misión, sino a otro grupo cuyos algunos miembros estuvieron también en dicha reducción. En efecto, Santiago de Pacaguara era aparentemente ocupada por unos indígenas pacaguara y guacanahua al momento de su fundación y poco tiempo después, y luego, exclusivamente por los primeros: “Según diversos documentos que poseemos, la misión de Pacaguaras se componía de Pacaguaras y Guacanahuas. Parece que estos Guacanahuas residían á mucha distancia del pueblo de Pacaguaras; el año de 1800 fugaron todos los de la misión, y nunca más se ha sabido su paradero. Con motivo de irlos á buscar el P. Josef Perez reynante navegó el Madidi hasta su caída a las pampas [...] y encontró una tribu diminuta de Guarayos” (Armentia 1903: 301); “los Pacaguaras de Santiago envenenaron á los Guacanahuas, dándoles un veneno llamado por los indios ‘palo malo’” (op. Cit.: 253). Es difícil por no decir imposible identificar con precisión a estos guacanahua. Sabemos que numerosos pueblos panófonos se autoidentifican con un etnónimo que se termina en -nawa y que utilizan el mismo término para construir los exónimos con los cuales designan a las sociedades vecinas. Sin embargo, en la actualidad, ningún grupo pano de la zona usa -nawa para tales fines. Guacanahua podría así ser el autónimo como el exónimo de un grupo pano alejado hoy desaparecido –¿los atsahua o los yamiaca?– como el exónimo de una sociedad de lengua takana. Lo cierto, es que varios autores identificaron luego los guacanahua como un subgrupo ese eja sin que podamos sa-

- ber si esta identificación está correcta o no (cf. Cardús 1886: 294-6; Créqui-Montfort y Rivet 1921a: 93-4; Métraux 1942: 31, 1963: 439).
- 73 Cf. Ciuret ([m.s]: 7), Armentia (1887: 9; 1897: 42, 47; 1903: 199), Sans (1888: 82), Bravo (1890: 19), Mendizábal (1932: 192). La antigua misión Santiago de Pacaguaras está todavía mencionada en numerosos mapas bolivianos contemporáneos.
- 74 Cf. Kelm (1972), Bórmida y Califano (1974), Castro (1997: 62).
- 75 No se los debe confundir con los famosos chiriguano del Chaco, a veces llamados *chiriguas*, *chiriguas* o *chiriguanes* en la literatura antigua.
- 76 Lázaro de Ribera era gobernador de las misiones de la provincia de Moxos al final del siglo XVIII.
- 77 Cf. Anónimo ([1747] 1898), M. Bravo ([1781] 1906: II, 77), Ribera ([1794] 1989: 169-170), Hervás (1800: 249-250), Figueira ([1806] 1897: 5), d'Orbigny (1839: t. I, 374-5), Armentia (1903: 63, 75-6), Créqui-Montfort y Rivet 1921^a: 94), Mendizábal (1932: 146), Métraux (1942: 32, 1963: 440), Hermosa Virreira (1986: 207). En base a la proximidad fonética de los etnónimos de estos tres grupos y a su localización geográfica, podemos añadir que es posible que los chiriabona (o chiriapona) y los celipa, mencionados en varias ocasiones en las fuentes antiguas (cf. Armentia 1905: 98, 100-1, 112-5), eran en realidad unos chiriguas.
- 78 Cf. Maldonado ([1570] 1906: 56), Cardús (1886: 292), Armentia (1887: 50; 1897: 159; 1905: 98; 1906: 4-14), H. Guillaume (1890: 238), Markham (1895: 250), Evans (1903: 637), Bayo (1927: 268), etc. En el *Mapa de la Gobernación de Álvarez Maldonado* (1567) que acompaña a su fascinante crónica (L. Ulloa 1899), se menciona a los cavanavas, los capinas (sin duda los cavina) y los araona: los dos primeros grupos están localizados sobre la orilla septentrional del río Madre de Dios, y el tercero al sur de su orilla meridional.
- 79 Antiguamente, los ese eija (por lo menos peruanos) tenían aparentemente también una organización dualista con mitades patrilineales y exogámicas (Chavarría 1984, 2002; Burr 1997: 4, 36-41).
- 80 Ciuret indica que estos cavina fueron llevados del río Mayare, que los araona llaman Manuripi, situado a unos cincuenta leguas [aproximadamente 275 kilómetros] de Misión Cavinas (en ese entonces sobre el Madidi), al noroeste de ésta ([m.s]: 2). Debemos precisar que no parece tratarse del río que hoy conocemos como Manuripi sino del río Manurimi (o Manulimi), afluente meridional del Madre de Dios (ver el mapa 2).
- 81 Esta manera de auto-identificarse, sobre todo frente a una persona exterior a la sociedad indígena y a su sistema dualista, es particularmente frecuente entre los grupos amazónicos pano con mitades (Erikson 1996: 66). Algunos araona de la mitad cavina parecen haber procedido de la misma manera cuando integraron las misiones franciscanas de Tumupasa y de Ixiamas. En efecto, se sabe que conforme a la norma dictada por el Concilio Limense de 1583, a la llegada de nuevos "neófitos" en las misiones, los religiosos les ponían nombres cristianos y les daban generalmente sus antiguos nombres (o sobrenombres) indígenas como apellidos (cf. Medinaceli 2003: 177-8). Ahora bien, varias familias tacana originarias de Tumupasa y de Ixiamas llevaban el apellido cabina o cavina (Armentia 1890: 31), y algunos tacana que fueron a instalarse bastante recientemente a orilla del río Beni llevan todavía este apellido. Se lo encuentra además en los antiguos registros de bautismo de Ixiamas.
- 82 Varias fuentes indican que después de su fundación, unos araona llegaron y permanecieron en Misión Cavinas pero no precisan a cual mitad pertenecían (cf. Armentia 1890: 97). ¿Es el hecho de que son identificados como araona la prueba de que pertenecían a la mitad del mismo nombre?
- 83 Cf. Ciuret ([m.s]), Sans (1888: 80, 82-3), Heath ([1882] 1896: 7), Armentia (1883: 20, 127; 1887: 24-6, 42; 1903: 196), Sans (1888: 83), Heath (1896: 7), Mendizábal (1932: 192). D'Orbigny indica por su parte que unos setenta indígenas llegaron por sí mismos en Cavinas en 1830 pero no precisa su origen exacto ([1835-1847] 2002: vol. IV, 1725).
- 84 Moquegua era originalmente un colegio de jesuitas pero fue desocupado después de su expulsión en 1767. En 1795, unos frailes del Colegio de Tarija fundaron ahí el Colegio de Nuestra Señora de Mayor Dolor de Moquegua. Éstos religiosos "vinieron con el principal objeto de dedicarse a la conversión de los indios de la isla de Otaiti en el Pacífico. Más, como ésta isla cayese en poder de los ingleses durante la guerra con España, se dispuso que dichos padres se dedicasen á la conquista de los salvajes de las fronteras del Cuzco y Apolobamba [...]" (Bravo 1890: 21).
- 85 Cf. González Aparicio ([1796] 1906: vol. II, 164), d'Orbigny ([1835-1847] 2002: vol. IV, 1711), Armentia (1903: 203), Santamaría (2005: 147-151). Es José de Santa Cruz y Villavicencio (padre de Andrés de Santa Cruz y Calahumana, sexto presidente de Bolivia), Maestre de Campo o subdelegado de Apolobamba (título que obtuvo del rey de España) quien logró imponer el tributo a los habitantes de estas misiones.
- 86 García Pérez (1998^a: 43).

- 87 Cf. Ciuret ([m.s]), Armentia (1883: 16; 1903: 356-7), Cardús (1886: 171-3), Sans (1888: 84-5). Se fundó a varias misiones como Carmen de Toromonas, la Concepción de Araonas, Asunta de los Cabiñas pero nunca perduraron mucho tiempo.
- 88 Cf. Taylor (1996).
- 89 Armentia indica por ejemplo que “los cavineños navegaban continuamente hasta Mamore-bey y Genesuya [Geneshuaya] de donde eran las familias de los Nachipas que hasta ahora existen, y la de los Manaviya extinguida. Hacían viajes continuos al Madre de Dios de donde eran muchos de sus habitantes”. (1897: 34). Estos viajes eran facilitados por la existencia de un camino que conectaba el Madidi al Madre de Dios (Iturralde 1897: 10). Este comercio habría sido facilitado por el hecho de que la mayoría de los hombres cavineños no se quedaban en la misión durante la semana sino que se iban en la selva a cazar y pescar a la selva: estaban así lejos de la vista de los franciscanos la mayor parte de su tiempo (Armentia 1883: 17).
- 90 Cf. Armentia (1883: 68).
- 91 Sans (1888: 83, 85). El franciscano comentaba acerca de estos eventos: “se sospechó que [los cavineños] mismos los incitaron á consumir su deserción; pues es sabido que los tales Cavinás [los cavineños], sea por celos, sea por brutos, son enemigos de la hospitalidad y de la anexión de sus vecinos infieles, y las más de las expediciones emprendidas se han malogrado por su culpa [...]”.
- 92 Cf. Armentia (1883: 16).
- 93 *Ibid.* Ver también Sans (1888: 85).
- 94 Cf. Gow (1991, 1993), Taylor (1996), Bonilla (2007), Brohan (en prep.^a).
- 95 Taylor (1996: 405).
- 96 Taylor (1996: 406).

Convenciones, lengua y ortografía

- 97 Como ya fue señalado (nota n° 14), un mismo término designa a la familia etnolingüística en su conjunto y a uno de sus componentes. Por lo tanto, para evitar confusiones, lo usual es adoptar la grafía *takana* para la primera y *tacana* para el segundo.
- 98 Añadamos que las hipótesis que proponen relacionar el tronco pano-takana con las lenguas “aisladas” chimane-mosetene y yurakaré de Bolivia (Suárez 1969, 1973; Key y Clairis 1978), yanomami de Venezuela y de Brasil (Migliazza 1978), el superfilo sudamericano gê-carib (Greenberg 1987), el grupo chon de Patagonia y Tierra de Fuego (Key y Clairis 1978) o el grupo uto-azteca de Meso-América (Wistrand-Robinson 1991) son consideradas por los especialistas como muy especulativas, por no decir fantasiosas (Fabre 2007; Antoine Guillaume, com. pers.).

Capítulo 1

La Creación por el Educhi

- 99 Este mito fue narrado en cavineño y traducido al castellano por el autor.
- 100 El narrador se refiere aquí al Dios cristiano.
- 101 En este mito de creación, el narrador habla *del Educhi* porque se trata “del *Educhi* creador”, es decir el demiurgo. Sin embargo, el lector podrá darse cuenta a lo largo del texto de que los *educhi* son múltiples (ver p. 142) y que pueden ser tanto masculinos como femeninos. Armentia propuso por *educhi* la etimología “guiador o el que guía” (de *dusu*, “llevar, guiar” en tacana, 1890: 19, 1905: 133). Luego, en su diccionario póstumo cavineño-castellano, el misionero franciscano traducía *educhi* como “Dios” (1906: 46), mientras que en el suyo, Camp y Liccardi optaron por “piedras” (1989: 36). En realidad, estas dos traducciones no son contradictorias sino complementarias pues, los *educhi* son unas antiguas divinidades que eran generalmente materializadas en la tierra por unas pequeñas piedras de distintos colores y formas. Por nuestra parte, traduciremos el término *educhi* por “divinidad”.
- 102 *Tata Yusu* significa “padre Dios, señor Dios”. *Yusu* es una deformación fonética de la palabra castellana Dios. Recordemos que en el idioma cavineño, al igual que en el quechua boliviano, *tata* es el término utilizado por Ego (masculino o femenino) para dirigirse a su padre y un título masculino honorífico, cuyo sentido es parecido al de señor o don en castellano.
- 103 “Andante” es un término utilizado como adjetivo y nombre en el castellano regional para designar a una persona que se desplaza espacialmente de manera continúa.

- 104 El narrador se refiere a la cordillera de los Andes.
- 105 En el castellano regional, “bolear” significa mascar hojas de coca. Los cavineños cultivaban “tradicionalmente” esta planta –se ignora desde cuando– cuyas hojas usaban para distintos fines (ver el texto p. 142). Pero desde su conversión masiva al evangelismo en los años 1970-1980, no la cultivan mucho y consumen sus hojas de manera limitada debido a la presión de los misioneros quienes en ese entonces, se opusieron vivamente a su uso sea personal, social o ritual (la coca era parte de las ofrendas ceremoniales entregadas a las divinidades). Los cavineños que siguen mascando hojas de coca, lo hacen con un pequeño pedazo de corteza de *chamairu blanco* o *colorado* (liana o bejuco amargo que se deja secar), con *piti* (cenizas de plántones de los retoños de la palmera motacú) y/o con “bico” (bicarbonato de sodio vendido en pequeñas bolsas), productos que permiten la extracción de los alcaloides de la hoja y endulzan el “bolo”. El *chamairu* solo tiene un sabor amargo y astringente pero cuando está agregado a las hojas de coca, el sabor del “bolo” llega a ser muy dulce. Añadamos que contrariamente a lo que ocurrió en las demás misiones de Apolobamba, los padres franciscanos no parecen haber prohibido el uso de la coca a los cavineños (cf. Armentia 1903: 68).
- 106 En el castellano nacional boliviano popular, “bravo” califica no solamente a un animal feroz, sino también a un humano muy enojado.
- 107 Según las representaciones cavineñas “tradicionales”, los *educhi* son unos antiguos humanos. Poseen así un alma o un espíritu similar al de los seres humanos. Por lo tanto, poseen también una consciencia reflexiva, una intencionalidad y la capacidad de dialogar entre ellos y con los humanos. Los *educhi* aparecen normalmente a la vista de los humanos bajo una forma física particular adquirida en los primeros tiempos (la del sol por el *educhi* solar, la de la luna por el *educhi* lunar, etc.). Sin embargo, se transforman en unos humanos cuando están en sus propias tierras o incluso, cuando se encuentran en ésta (la de los humanos), pero únicamente si están afuera de la vista del común de las gentes. En efecto, los antiguos sacerdotes cavineños (ver la nota n° 137) eran normalmente los únicos humanos en poder ver a los *educhi* como ellos mismos se ven (es decir como humanos) y en poder dialogar con ellos. Este mito narra unos “eventos” anteriores a la aparición del primer sacerdote indígena en la tierra (ver el mito siguiente): todos los humanos pueden así aparentemente ver al “*Educhi* creador” bajo su forma humana, es decir como él se ve a sí mismo. Pueden también escucharlo hablarles pero no pueden contestarle. Incapaces de dialogar con él a causa de la ausencia de sacerdotes, los primeros humanos no pueden hacerse escuchar por el “*Educhi* creador” y deben obedecerle sin condición.
- 108 Las antiguas divinidades cavineñas esta(ba)n divididas en dos categorías jerárquicas establecidas a partir de los términos aplicados por Ego (masculino o femenino) a las dos generaciones ascendientes de sus consanguíneos: los *educhi* “padres” y los *educhi* “abuelos”, mucho más numerosos que los primeros. Así, cuando los cavineños en general se refieren a un *educhi* (lo que es poco frecuente desde su conversión al evangelismo), lo hacen, según la posición y el sexo de éste, mediante los términos *baba* (“abuelo”), *anu* (“abuela”), *tata* (“padre”) o *kwaa* “madre”, seguidos de su nombre (e.g. *baba beni*, “[el] abuelo viento”; *anu pachamama*, “[la] abuela tierra”, etc.). En la mitología, cuando se dirigen a una de las divinidades, lo hacen según la posición y el sexo de ésta por los mismos términos *baba*, *anu*, *tata* o *kwaa*. Por su parte, según su posición en el panteón, pero independientemente de su propio sexo, los *educhi* se refieren y se dirigen a los cavineños en general, en la mitología o en sus propias conversaciones, mediante los términos (*e*)*bakwa kwana* (“[los] hijos”) o (*u*)*tsecua kwana* (“[los] nietos”). Debido a la importancia de su papel, suena sin embargo raro que el demiurgo pertenezca a la categoría de las divinidades “padres” y no a la de los *educhi* “abuelos”: seguramente, se trata aquí de un reajuste reciente explicable por las repercusiones de la conversión indígena al evangelismo –los misioneros evangelistas insistían mucho en sus prédicas sobre la naturaleza paternal del Dios cristiano.
- 109 Se sabe gracias a varias fuentes históricas que los cavineños actuales son el fruto de la reunión, de la cohabitación y del mestizaje de los miembros de varios grupos (de lengua takana y en menor medida pano) reducidos en una misión franciscana desde el final del siglo XVIII (cf. Ciuret [m.s]; Armentia 1887: 9, 42, 1897: 34; Heath 1896: 7). Al afirmar que los cavineños han siempre existido como tales desde su creación por el demiurgo, esta versión del mito de creación así como la otra presentada más adelante (pp. 78-80) pasan bajo silencio este proceso complejo de etnogénesis colonial misional. Ambas callan la historia turbulenta de esta experiencia de hibridación y de recomposición étnica (ver la nota n° 239) a partir de diversos componentes. Una lectura de las dos versiones de este mito a la luz de los datos escritos relativos a la trayectoria histórica cavineña permite así revelar la importancia del olvido histórico voluntario en la memoria colectiva indígena y el papel de éste en el proceso de etnogénesis y de (re) construcción o elaboración de una identidad cavineña colectiva.
- 110 Ver el mito *El origen de los negros* (pp. 74-75).

- 111 El lector reconocerá aquí el motivo bíblico de la torre de Babel.
- 112 En la mitología cavineña, la palabra de las divinidades *educhi* es dotada de performatividad.
- 113 El “chaco” designa al sembradío, a la parcela hortícola en el castellano del Oriente boliviano.
- 114 En el castellano regional, la palabra “curichi” designa a un pequeño pantano, un depósito de agua estancada formado durante la temporada de lluvia que permanece por lo menos parcialmente durante la temporada seca.
- 115 El tiempo seco (*mara patya* en cavineño) empieza en marzo-abril y dura hasta junio-julio. Al igual que varias otras palabras del léxico cavineño, *mara*, el término empleado para designar la temporada, la época, el tiempo (de...), o el año, es de origen aymará (Bertonio [1612] 2005: 606; Girard 1971: 139). Para más detalles sobre esta influencia lingüística aymará, ver el prólogo y la nota 23.
- 116 *Beni mara* en cavineño. Se llama “sur” o “surazo” (“el gran sur”) a masas de aire muy frías provenientes del sudeste de Sudamérica (Antártico, Tierra de Fuego y Patagonia) que logran llegar hasta las tierras bajas del Oriente boliviano desde junio-julio hasta septiembre. Estos vientos son de poca duración, pero su llegada provoca una disminución abrupta de la temperatura (hasta más de quince grados centígrados en unas pocas horas), una intensa nubosidad y muchas veces, una lluvia fina y penetrante.
- 117 El tiempo de lluvia (*nei mara* en cavineño) se extiende aproximadamente desde octubre hasta marzo.
- 118 Aquí, se reconoce evidentemente el motivo bíblico del descanso dominical enseñado a los cavineños por los misioneros franciscanos durante el proceso de su evangelización (ver el capítulo 6).
- 119 La costumbre cavineña de comer tres veces al día es claramente de origen colonial y más precisamente franciscana. En la región, comer tres veces al día (desayunar, almorzar y cenar) es considerado por la población indígena y no-indígena como una prueba de “civilización”: se dice por ejemplo que los “salvajes”, ignorantes de las maneras de mesa civilizadas, no comen tres veces al día, sino cuando tienen hambre, a cualquier hora del día o de la noche.
- 120 Ver la nota n° 108.
- 121 Este mito instauro la división sexual del “trabajo”: entre otras tareas, las mujeres deben traer los productos cultivados de los chacos y cocinar mientras que los hombres deben cazar y pescar.
- 122 “Harto” es un adverbio de cantidad significando mucho e incluso un poco más que mucho en el castellano boliviano.
- 123 Según las representaciones cosmológicas cavineñas tradicionales, hoy en día puestas en cuestión por muchos indígenas, el universo está laminado, es decir compuesto de varios planos ubicados uno encima del otro o, si se prefiere, de varias capas superpuestas: la capa subacuática, acuática, subterránea, terrestre y celestial, y cada una de éstas es ocupada o habitada por unos seres sociales, humanos o no-humanos (divinidades, animales, muertos). Pero este universo cavineño laminado presenta una particularidad muy original en el contexto amazónico: incluye un nivel intermediario entre los pisos terrestre y celestial, el cual está dividido en cuatro mundos distintos (*yawa kwana* en cavineño) o mejor dicho, en cuatro cuartos. La gran mayoría de las divinidades *educhi* están repartidas en estos cuatro cuartos, en base a la dirección cardinal de la porción del espacio terrestre sobre el cual ejercen su poder e influencia. En este mito, no se precisa cuál de estos cuatro *yawa* es la tierra del “*Educhi* creador”. Añadamos que esta característica sorprendente de la cosmología cavineña, que no deja de hacer pensar en las representaciones espaciales cuatripartitas de las sociedades andinas vecinas, se encuentra también entre los tacana meridionales contemporáneos y los antiguos araña. Eso se debe sin alguna duda a las relaciones históricas estrechas que los ancestros de estos tres grupos parientes tuvieron con éstas (Brohan, en prep.*).
- 124 La formulación por el demiurgo de la obligación para los blancos y los cavineños de quedarse en el territorio que él les asignó respectivamente es un tema cuya introducción bastante reciente en la mitología cavineña se debe entender a la luz del proceso de confinamiento territorial al cual fueron sometidos los cavineños a partir de la segunda parte del siglo XIX. Dando prueba de una redefinición indígena contemporánea de la territorialidad, la introducción de este motivo en el mito de creación reviste un aspecto propiamente político contemplando a ilegitimar la invasión y la expoliación pasadas de las tierras cavineñas por los patrones de las barracas gomeras generalmente de origen europea, la población mestiza regional y el Estado boliviano (ver la tercera parte del texto), así como a legitimar el proceso de reivindicación territorial cavineña de los últimos veinte años.
- 125 Una casa o un edificio “de material” designa en el castellano nacional una construcción hecha de cemento y ladrillos, con techos de calamina y con ventanas (de vidrio o no). Para los cavineños, poseer tal casa o vivir en tal edificio es una señal evidente de riqueza económica.
- 126 El término *ata*, muy poco empleado en la actualidad, es traducido por Armentia en su diccionario cavineño-castellano póstumo como “casta” (1906: 35), y por los cavineños contemporáneos como “pariente” (Camp y Liccardi 1989: 6), “grupo” o “gente del mismo grupo”. *Ata* designa a una antigua unidad social

- cavineña y probablemente pan-takana (o incluso regional) difícil de determinar: podría ser un clan exogámico o, mucho más probablemente, un “sub-grupo endogámico” (Daillant 2003: 371). Ver el texto p. 134. A causa de limitaciones de espacio, no podremos argumentar esta última hipótesis en estas páginas. Sin embargo, dado que esta antigua organización social cavineña en *ata* presenta unas similitudes evidentes con la de los antiguos tacana meridionales, uno de los dos editores examinará esta cuestión compleja en un trabajo universitario en preparación (Brohan en prep.^a).
- 127 “Carpir” significa rozar tierras o cortar la hierba y los arbustos que recubren un camino o un área de ocupación humana en el castellano regional.
- 128 Sinónimo de (muy) trabajador, el adjetivo “valiente” se contrapone a flojo en el castellano regional.
- 129 *Naja* es el árbol pacay en la lengua cavineña.
- 130 *Tabo* parece provenir de *tabuya* (“arrear, juntar, reunir” en cavineño, Camp y Liccardi 1989: 105; *-ya* es la marca del infinitivo o, más precisamente, un afijo verbal indicando que la acción del verbo se efectúa al tiempo presente o se efectuará en un futuro inmediato). Sin embargo, el padre franciscano José María Ciuret, cura conversor de Misión Cavinás de 1842 hasta 1885, dejó en un manuscrito inédito una información tan interesante como sorprendente acerca de una familia *Tabo*, la cual podría hacernos dudar del origen de este apellido. En efecto, anota que al momento de la pérdida de la misión Santiago de Pacaguaras (en los años 1820-30), situada en la orilla del río Madidi, bastante cerca de la antigua Misión Cavinás, algunos de sus habitantes se fueron a la misión tacana de San Antonio de Ixiamas, otros a Misión Cavinás, y que “se perdió [únicamente] la familia de los *Tabus* [*Tabo*] [...] que serán cinco o seis matrimonios” ([m.s.]: 9-10). Ahora bien, los habitantes de Santiago de Pacaguaras eran en este momento exclusivamente “pacaguara” (Armentia 1887: 42), es decir panohablantes. Por otra parte, se sabe que los *cavina* (o *araona*, ver el prólogo) no fueron la única población indígena de Misión Cavinás y que unos “pacaguara” se reunieron ahí con ellos, participando así en el proceso de etnogénesis de los cavineños (cf. Ciuret [m.s.]; Armentia 1887: 9, 42, 1897: 34; Heath 1896: 7). ¿Debe decirse pues que los cavineños actuales que apellidan *Tabo* son los descendientes de estos fugitivos de Santiago de Pacaguaras de lengua pano, quienes hubieran integrado luego Misión Cavinás? ¿Que son los descendientes de otros panófonos con el mismo apellido ya reducidos en Misión Cavinás al momento de la pérdida de Santiago de Pacaguaras y de la huida de esta otra familia *Tabo* en la selva? ¿Que sus antepasados eran bien de origen *cavina* (o *araona*) y que, por lo tanto, la antigua misión Santiago de Pacaguaras reunía también a unos *cavina* (o *araona*) takanahablantes? ¿O finalmente, que existía en ese entonces, simultáneamente unas familias que apellidaban *Tabo* de origen *cavina* (o *araona*) en Misión Cavinás y otras de origen pano en Santiago de Pacaguaras? Es difícil, por no decir imposible responder a estas preguntas.
- 131 *Kwetsara* designa el lobo de río, animal también llamado *londra*, nutria gigante o nutria acuática. García Pérez indica que además de comer mucho pescado al igual que el lobo de río, los *kwetsara ata* eran veloces como este animal (1998^a: 59). No se conoce ni la significación, ni la etimología de *Nachipa* (hoy generalmente *Achipa*). Desde bastante tiempo, es un apellido cavineño, pero al igual que *Tabo*, podría provenir de un grupo de lengua pano. Armentia indica, en efecto, que en la década de 1880, “los cavineños navegaban continuamente hasta Mamore bey y Genesuaya [Geneshuaya] de donde eran las familias de los *Nachipas* que hasta ahora existen, y la de los *Manavi* ya extinguida” (1897: 34). Ahora bien, esta zona situada cerca de la orilla del curso bajo del río Beni, al norte del lugar actual de Misión Cavinás, estaba poblada por los “pacaguara” (Heath 1882: 9; Armentia 1883: 20, 127; 1887: 42). Por otra parte, se sabe que *Manavi*, el apellido mencionado conjuntamente a *Nachipa* por Armentia, era llevado por unos “pacaguara” de Misión Cavinás (ibíd.). La identificación de los “pacaguara” de los cuales los *Nachipa* (o *Achipa*) cavineños actuales serían unos descendientes es, sin embargo, difícil: en efecto, si en la actualidad, el término “pacaguara” remite exclusivamente a los pocos descendientes de una decena de sobrevivientes panófonos del auge de la goma establecidos cerca de los *chacobo* y asimilados por ellos (cf. Bórmida y Califano 1974), era generalmente empleado en el pasado por Armentia y por muchos otros autores de su tiempo, como un etnónimo designando a la totalidad de los grupos pano meridionales (cf. Erikson 2002: 67). Nada permite concluir entonces con certeza que se trata de los antepasados de los últimos pacaguara “chacoboizados”. Añadamos acerca de *Nachipa*, que aparece en un libro de partida de matrimonios de la misión de Covendo en 1881, bajo la forma *Achipa*, como el apellido de varias personas tacana de Ixiamas (Isabelle Daillant, com. pers.). Que sepamos, no existe hoy, ni existió en un pasado cercano, gente tacana que apellidan o apellidaban *Achipa*: es entonces probable que la familia mencionada en este libro de partida era en realidad de Misión Cavinás y no de Ixiamas.
- 132 *Suriwa* es el nombre del antiguo plato de barro en cual se comía la sopa de maíz. Según García Pérez, además de apreciar particularmente la sopa de maíz, los *suriwa ata* eran “tragones” (1998^a: 59). Se ignoran la significación y la etimología de *Camaconi*.

- 133 Ignoramos la significación exacta de *Chimirijiti*. En la lengua cavineña, *-chi* es un afijo nominal diminutivo normalmente colocado después del nombre. El término *chimirijiti* podría venir de *jiti* ("cesta, canasta", Antoine Guillaume, com. pers.) y de *mije* ("hormiga cargadora de basuritas", hormiga arriera). Los *Mayo* serían entonces el grupo que carga canastas, de igual manera que la hormiga *mije* carga las basuras. La significación y la etimología de *mayo* nos quedan desconocidas.
- 134 Los indígenas de la región no llevaban apellidos antes de su reducción, sino exclusivamente nombres propios y sobrenombres. A la llegada de nuevos "neófitos" en las misiones, los religiosos les ponían nombres cristianos y les daban generalmente sus antiguos nombres (o sobrenombres) indígenas como apellidos, conforme a la norma dictada por el Concilio Limense de 1583 (cf. Medinaceli 2003: 177-8). Después de su reducción, los antepasados de los cavineños asociaron estrechamente un apellido particular a cada *ata*. Es por otra parte posible o incluso probable que los primeros pano hablantes llegados en Misión Cavinás hayan sido integrados en el sistema cavineño de organización social en *ata* y que su nuevo apellido fuese también asociado a un *ata* (ver las notas n° 130 y 131).
- 135 El término *ekwari* designa al antiguo jefe cavineño cuya función era hereditaria: idealmente, era el primogénito quien sucedía a su padre. D'Orbigny escribió en 1845 que los cavineños ya no tenían "mas jefe [jefe] que su cura" (1845:52). Sin embargo, la institución del *ekwari* desapareció aparentemente hacia el final del siglo XIX o el inicio del siglo XX. Los *ekwari* se distinguían de los jefes de la gran mayoría de las demás sociedades amazónicas por la naturaleza religiosa y la forma particularmente autoritaria de su poder (para más detalles, ver p. 136-137 y el prólogo). Entretenían con sus seguidores una relación de protección en el sentido que Descola da a esta palabra (2005: 445-450). Camp y Liccardi (1989: 35, 184) traducen *ekwari* como "guiador" [sic] (el que guía) pero etimológicamente, este vocablo parece provenir de *wari* ("asiento, trozo de palo"). Después de su reducción, los cavineños aplicaron también el término *ekwari* a los curas a cargo de la misión y a los monseñores de visita (García Pérez 1998: 61). Hoy en día, lo emplean a veces, aunque raramente para referirse al presidente de Bolivia o de algún otro país, a los miembros de un gobierno o a las autoridades importantes en general. Por otra parte, es interesante constatar que en la versión cavineña de la oración *Yo pecador del Arte y vocabulario de la lengua cavineña* de Nicolás Armentia, "Señor, Juez" es traducido por *ekwari* (1906: 32).

El origen de los yanakona, de los brujos y de los bárbaros

- 136 [sic]. Al igual que varios otros (n° 3, 4, 7, 8, 10, 13), este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo. Ver el prólogo de los editores para más detalles.
- 137 Los *yanakona* eran los antiguos sacerdotes cavineños. Estos intermediarios entre las divinidades y los humanos, cuya función era hereditaria, practicaban curas terapéuticas. Pero desempeñaban sobre todo funciones ceremoniales: únicos humanos en poder ver a los *educhi* bajo su forma humana y en poder dialogar con ellos, tenían la responsabilidad de dirigir los grandes rituales colectivos. Durante estas ceremonias, entregaban las ofrendas de sus seguidores a las divinidades convocadas y juntas por la ocasión en sus casas ceremoniales situadas en la selva (para más detalles, ver p. 142-143). Al hacer eso, buscaban conseguir la protección de sus seguidores por estas poderosas divinidades y garantizarles, entre otras cosas, "el éxito de [sus] actividades productivas y reproductivas" (Santos Granero 2004: 264). El término *yanakona* proviene del quechua. En esta lengua, *yana* (plural: *yanakuna*, *yanacuna*; plural castellanizado: *yanakona*, *yanacona*) es un vocablo polisémico. Expresa la idea de complementariedad entre personas ocupando posiciones asimétricas (cf. Platt 1976; Cavalcanti-Schiell 2005: 22), y significa tanto "negro", como "pareja", "ayuda", "prestación de servicio", "servidor", y "el criado que sirve". En la preconquista, *yana* designaba "a todo individuo que mantenía un vínculo de subordinación personal en relación con otro" (Torero 1974: 182). En el *Tawantinsuyu*, los *yanakuna* constituían una categoría social de personas totalmente dependientes del Inca o de Señores de alto rango a quienes él les asignaba (cf. Murra [1966] 2002: 328-358). Los cavineños dan precisamente a *yanakona* el doble sentido de ayudante y de servidor de las divinidades *educhi*. Para facilitar la comprensión de varios de los mitos presentados en este libro, debemos precisar desde ahora que según las representaciones cosmológicas cavineñas "tradicionales", los humanos no son los únicos seres en tener unos sacerdotes: los *educhi* poseen también los suyos, y éstos son precisamente los únicos *educhi* con los cuales los sacerdotes humanos pueden tener relaciones. En otras palabras, el diálogo entre humanos y divinidades es, dicho con propiedad, un diálogo entre sacerdotes humanos y sacerdotes *educhi*.
- 138 A la diferencia de la gran mayoría de las sociedades amazónicas (cf. Whitehead y Wright 2004), los cavineños distinguen "tradicionalmente" con claridad dos clases de brujos: los brujos ocasionales llama-

- dos *maru kwana* (“brujos”) y los brujos profesionales llamados *maruwisa kwana* (“brujos verdaderos”) o *kwatsaukeda kwana* (“bocas calientes”; *kwatsa*: “boca”; *ukeda*: “caliente”; *kwana*: plural; ver la nota n° 153). Los primeros son unos curanderos ambiguos (saben curar pero pueden también provocar enfermedades y la muerte; ver el texto p. 145) mientras los últimos son unas personas antisociales, unos seres irremediabilmente maléficis, unos predadores caníbales que se dedican exclusivamente a la brujería por su propia cuenta y la de sus clientes –deben ser predadores si no quieren ser las presas de sus objetos patógenos caníbales (ver la nota siguiente y el texto p. 144). Desde su conversión masiva al evangelismo en los años 1970-1980, los cavineños afirman generalmente que los brujos profesionales han desaparecido entre ellos gracias a los misioneros del *Instituto Lingüístico de Verano*, y que los únicos que quedan ahora son exógenos.
- 139 Chima es el nombre de una palmera, también llamada chonta, cuyo tronco de madera muy dura es cubierto de espinas extremadamente punzantes. Aquí, el nombre Chima hace referencia a estas espinas de chonta. Según los cavineños, éstas son unos objetos patógenos y caníbales que los brujos profesionales guardan adentro de su cuerpo y que envían de noche a través de soplos a sus víctimas para que afecten y coman sus órganos vitales (corazón, pulmones, hígado, etc.). Este nombre constituye entonces un indicio del estatuto de brujo profesional del protagonista Chima.
- 140 El lector podrá constatar que José presenta varios rasgos característicos o cualidades de Dios Padre y de Dios Hijo: su nombre, su actividad de carpintero y su rechazo a la venganza (mediante la contrabrujería, ver el texto p. 62). En realidad, este protagonista del mito está asociado a estas dos figuras cristianas o incluso identificado con ellas. Por su parte, Chima, el primer brujo profesional en la tierra, está estrechamente asociado a la figura del diablo o incluso identificado con él. Los cavineños consideran al diablo como un ser canibal (antropófago) y como el jefe de los brujos profesionales (ver las notas n° 184, 246). Este mito denota así una influencia cristiana. Sin embargo, ésta fue incorporada en un esquema indígena “dualista” preexistente: como se sabe, el motivo prehispánico de los hermanos opuestos o enemigos es muy común en las mitologías de los pueblos indígenas de las Américas.
- 141 Hay que precisar que “no había mujeres” con excepción de la madre de los dos protagonistas: en otras palabras, no había mujeres con quienes éstos podían casarse.
- 142 En este contexto, “trabajar” se refiere a la práctica de actividades ceremoniales (ver la nota n° 178). Esta frase constituye entonces un indicio del estatus de sacerdote de José.
- 143 Es posible que esta frase sea también empleada de manera metonímica (ver la nota precedente) y que haga implícitamente referencia al hecho que José había ido en realidad a su casa ceremonial: las antiguas casas ceremoniales estaban casi siempre muy cercanas de los chacos los más lejanos.
- 144 En el castellano regional, “rozar” significa desbrozar a un terreno, casi siempre para quemarlo y hacer un chaco. Sin embargo, es probable que aquí, el narrador haga referencia al hecho que José rozaba el patio de su casa ceremonial antes de practicar un ritual: esta limpieza obligatoria prealable a una ceremonia era normalmente una de las tareas de los asistentes y de los seguidores de un *yanakona* pero José, el primer sacerdote humano en la tierra, no poseía ni asistente, ni seguidor.
- 145 En esta frase como en la precedente, “buscar” tiene claramente una connotación sexual.
- 146 La residencia post-marital cavineña es idealmente patrilocal, es decir que los recién casados deben normalmente establecerse en el pueblo (o en el asentamiento) del padre del esposo o cerca de éste. Hoy en día existe, sin embargo, una tendencia creciente hacia la neolocalidad: las nuevas parejas se establecen cada vez más en un nuevo lugar, distinto de donde residen sus padres respectivos.
- 147 José fue capaz de crear a su mujer esculpiendo un trozo de cedro, o mejor dicho, fue capaz de insuflar vida a éste (o a ésta) gracias a sus encantamientos porque en realidad, no es solamente un humano (el primer *yanakona* en la tierra), sino también un *educhi*. Prerrogativa exclusiva de las divinidades, la realización de tal proeza es bastante común en la mitología pan-takana (cf. Rivero 1985: 7; Hissink y Hahn 1988: 163; Lepri 2003: 211). Es precisamente porque es un *educhi* que José puede volverse el primer *yanakona* en la tierra quedándose a vivir en ésta: los *educhi* tienen también sus propios sacerdotes y éstos son los únicos *educhi* en aparecer momentáneamente en la tierra bajo su forma humana (normalmente visible exclusivamente por los humanos que son sacerdotes). José es entonces simultáneamente un sacerdote *educhi* y un sacerdote humano. El sacerdotismo cavineño es así una institución “transmitida” a los humanos por las divinidades gracias a la humanización de una de éstas.
- 148 “Lejitos” (un poco lejos) se pronuncia “lejito” en el castellano regional.
- 149 Entre los cavineños, una suegra se dirige hoy en día generalmente a su nuera mediante el término castellano “hija”.
- 150 Al igual que en otros pueblos amazónicos (cf. Belaunde 2001), la expresión “vivir bien” remite entre los cavineños a un modelo de sociabilidad perfecta, a un ideal social y moral de convivencia, al cual todos

deben conformarse o tratar de hacerlo. Vivir bien es vivir en armonía los unos con los otros, entreteniéndose unas relaciones de confianza recíproca sin ambigüedades, compartiendo la comida y las actividades cotidianas, sin criticar ni sus familiares, ni sus vecinos y sobre todo, sin descontrolar sus emociones negativas (cólera, envidia, celos, etc.). Los celos y la envidia son en efecto percibidos como unas emociones peligrosas que amenazan la armonía de la vida colectiva porque llevan tarde o temprano al que las resiente a unos deseos de embrujamiento.

- 151 Aquí también, “buscar” tiene una clara connotación sexual.
- 152 Antiguamente, los cavineños practicaban el levirato, es decir el casamiento de una mujer viuda con el hermano o uno de los hermanos de su difunto marido. La terminología cavineña de parentesco era de tipo dravidiano: la viuda podía entonces casarse con uno de los hermanos reales de su marido fallecido o con uno de los hermanos clasificatorios de éste (e.g. uno de los primos paralelos de su difunto marido: uno de los hijos del hermano de su padre o uno de los hijos de la hermana de su madre). Hoy en día, la terminología esta en parte castellanizada y los cavineños ya no distinguen los primos paralelos de los primos cruzados.
- 153 El lector recordará que los cavineños nombran *kwatsaukeda kwana* (“bocas calientes”) a los brujos profesionales. Esta expresión hace referencia a sustancias consideradas calientes (como el polvillo de tabaco) que éstos soplaban de noche junto con sus objetos patógenos y caníbales en dirección de sus víctimas para provocar el calentamiento de sus cuerpos y así causarles la muerte. Entre los cavineños, se dice que los antiguos brujos profesionales tenían “pensamientos calientes” y que “hablaban [de manera] caliente”. Tener este tipo de pensamientos significa resentir cólera (“rabia”) contra alguien (muchas veces por celos o envidia), ser incapaz de controlar esta emoción peligrosa y pensar obsesivamente en la brujería. “Hablar [de manera] caliente” significa expresar públicamente con un tono de voz particular y fácilmente reconocible la cólera resentida contra alguien. Eso era siempre interpretado como el reconocimiento público de un futuro ataque de brujería. Pero “hablar [de manera] caliente” se refiere también a los antiguos encantamientos maléficos performativos enunciados en silencio por los brujos, al momento de mandar sus sustancias calientes y sus objetos patógenos y caníbales por soplos: por eso, se dice aquí que Chima “habla [de manera] caliente en su mente, adentro de él”.
- 154 El análisis de este mito permite deducir que Chima embrujó a su hermano José no solamente mandándole unas sustancias calientes y unas espinas patógenas y caníbales de chonta por soplos (ver la nota n° 139), sino también por medio de unos encantamientos maléficos. Estas tres técnicas de embrujamiento son consideradas como complementarias por los cavineños.
- 155 “Sacar afuera” significa echar de la casa.
- 156 “Le dio” significa lo golpeó.
- 157 El chuuvi es un rapaz diurno que se alimenta sobre todo de las gallinas domésticas. Tengamos en cuenta el hecho de que los cavineños asocian estrechadamente los brujos profesionales a estos animales depredadores, o incluso de que los identifican con ellos. En este mito, Chima reveló su naturaleza de brujo profesional al hechizar y asesinar a su hermano: por lo tanto, su transformación en chuuvi era inexorable. Pero parece que según su propio punto de vista, Chima se transformó en un chuuvi a consecuencia del cambio de actitud de su madre con él. En efecto, ella le demostró que (por lo menos durante un momento) ya no lo consideraba como a su hijo sino como a un ser antisocial, a un desterrado voluntario, a una persona que se había excluido de por sí de su red de parentesco, a un brujo (depredador) que debía golpear –al igual que los demás pueblos amazónicos, los cavineños rechazan unánimemente y condenan fuertemente la violencia física de los padres hacia sus hijos.
- 158 Según las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, al igual que los *educhi*, los antiguos *yanakona* eran dotados del don de clarividencia y eran capaces de adivinar los eventos futuros, precisamente gracias a su relación particular con las divinidades, quienes les informaban de todo. En este mito, José era simultáneamente un *yanakona* y un *educhi* (ver la nota n° 147): por lo tanto, poseía este don y era capaz de predecir el futuro, y esto, a doble título.
- 159 El análisis de este mito permite sugerir que si los humanos identifican los brujos profesionales con los chuuvís y los ven como tales, en cambio los brujos profesionales se ven a sí mismos como humanos y ven a sus víctimas como animales de presa. Así, las frases “Su madre le hablaba para que [Chima] baje pero nada”, “No había cómo hacerlo bajar” o “No había manera de traerlo abajo” parecen menos referirse a la voluntad de la madre de Chima de que su hijo baje del mapajo bajo su forma de chuuvi que a sus vanas tentativas para que éste abandone la forma física de este animal depredador, se vuelva de nuevo totalmente humano y deje así de considerar a los humanos como presas.
- 160 Al igual que muchas otras sociedades amazónicas (cf. Whitehead y Wright 2004), los cavineños asocian estrechamente la brujería con el canibalismo. En este mito, a pesar de la dimensión caníbal del asesinato

de José por Chima (ver la nota n° 154), la aparición de la brujería profesional en la tierra no ocurre realmente con este fratricidio por embrujamiento, sino después de éste, cuando Chima devora literalmente a su cuñada viuda: por supuesto, el primer brujo profesional en la tierra es un asesino, pero más que todo, es un verdadero depredador caníbal. Todos sus epígonos lo eran también: los antiguos brujos profesionales cavineños son descritos como unos auténticos seres antropófagos, aunque no eran ellos mismos quienes devoraban los órganos vitales del cuerpo de sus víctimas, sino los objetos caníbales que les mandaban por soplos de noche (ver *Los brujos*, pp. 144-145).

- 161 Anticipando un poco la continuación del mito y de los comentarios, podemos indicar para una mejor comprensión de éste que en realidad, el jochi colorado y el oso bandera no son respectivamente un jochi colorado y un oso bandera, sino unos humanos. Los cuatro hijos terrestres de José que van a aparecer en un instante en el mito son al igual que su padre simultáneamente humanos y *educhi*. De hecho, son ellos quienes ven al jochi y al oso bandera como animales desde su perspectiva de *educhi*. Por su parte, el jochi colorado y el oso bandera se consideran humanos y se ven a sí mismos como tales. El pasaje del mito en el cual intervienen es entonces narrado desde el punto de vista de *educhi* de estos cuatro protagonistas.
- 162 *Enajabakwa* significa literalmente “hijo del agua” (*ena*: agua; *bakwa*: hijo; *-ja*: genitivo). Los cuatro hijos del agua son unos *educhi*. Según las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, residen con los animales acuáticos debajo del agua, donde tienen una vida similar a la de los humanos. Se dice que los ahogados no han verdaderamente muerto, sino que han sido capturados y luego “animalizados” por ellos. Incorporados a un colectivo animal acuático, viven así ahora en compañía de los *Enajabakwa* y de los “animales del agua” en sus pueblos subacuáticos. De acuerdo a los cavineños, los antiguos sacerdotes solían visitar estos asentamientos –algunos curanderos seguirían haciéndolo en la actualidad más que todo, para ir a buscar y traer de nuevo en la tierra a un humano (o el “alma” de un humano)– allí retenido desde poco tiempo, antes de que se transforme en animal acuático. Añadamos que si los *Enajabakwa* son unos *educhi*, entonces se puede inferir que sus cuatro hermanos terrestres lo son también, lo que confirma el mito (ver su capacidad de transformación en loros, p. 63 y las dos notas siguientes); y si todos sus hijos son *educhi*, entonces José debía serlo él también, lo que el inicio del mito ya dejaba a entender (ver su capacidad a crear su mujer a partir de un tronco tallado de madera, p. 60 y la nota n° 147). Al igual que su padre José, los cuatro loros son así sin duda alguna simultáneamente humanos y *educhi*.
- 163 Ver la nota n° 179 para entender la importancia del papel de este acto de compartio de comida en la humanización de los cuatro *educhi*.
- 164 De acuerdo a las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, todos los *educhi* son unos humanos según su propia perspectiva, y al igual que los cuatro loros de este mito, se transforman en personas (¿sacándose su ropa animal, solar, etc.?) cuando están solos. Los *educhi* eran originalmente unos humanos pero adquirieron en los primeros tiempos una nueva forma física (la del sol, del viento, de unos loros, etc.). Desde ese entonces, los humanos ven normalmente así a cada uno de ellos (cuando pueden verlos) bajo su forma particular. Pero todas las divinidades *educhi* “continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente” (Viveiros de Castro [1996] 2004: 42): son humanos y se ven como tales cuando están (entre ellos) en sus *yawa* o incluso en esta tierra (la de los humanos), cuando están solos. Los *educhi* que los humanos pueden ver bajo su forma adquirida en los primeros tiempos se vuelven así humanos cuando están con las demás divinidades en sus *yawa* o cuando están en esta tierra pero únicamente, si están afuera de la vista del común de las gentes. En efecto, como ya fue señalado, los antiguos *yanakona* eran los únicos humanos en poder ver a los *educhi* como éstos se ven a sí mismos (como humanos): eran los únicos humanos en poder (deber) adoptar la perspectiva de las divinidades cuando las encontraban y dialogaban con ellas (ibíd.).
- 165 Por “verdadera abuela”, el narrador se refiere a la abuela biológica de los cuatro protagonistas (la madre de su padre) y no a su abuela social (el jochi, quien compartió su comida con ellos y los crió).
- 166 Este pasaje del mito puede ser interpretado de dos maneras distintas que no son contradictorias: parece ser una alusión discreta no solamente al hecho de que los cuatro loros *educhi* ven a los humanos como animales de presa, sino también al origen de la regla cavineña de sucesión hereditaria de la antigua función de *yanakona* por el primogénito. El lector recordará que al igual que su padre José, los cuatro loros son simultáneamente *educhi* y humanos. De la misma manera que los demás *educhi*, se transforman en humanos cuando están entre ellos y se ven así como tales. Dialogan con su abuela social pero no la ven como una humana, sino como un jochi colorado (la parte del mito en la cual ella interviene está narrada desde el punto de vista de los cuatro *educhi* loros) y ella los ve como loros. Por lo tanto, podemos concluir que su abuela social no es un *educhi* sino una humana: en el caso contrario, se transformaría como y con ellos en humana, los *educhi* la verían como humana y ella los vería como humanos. Podemos

también concluir que si es humana, su abuela social no es *yanakona*: por una parte, esta función era reservada a los hombres, y por otra, si es cierto que puede hablar con ellos, en cambio, ella ve a los cuatro *educhi* como loros y no como ellos se ven a sí mismos (como humanos) –contrariamente a los *yanakona*, ella es incapaz de adoptar la perspectiva de los *educhi*. En resumen, la abuela social de los cuatro *educhi* loros es el común de las gentes y éstos parecen ver a los humanos como animales de presa. Ahora, evocamos la segunda interpretación posible de este pasaje del mito. Además de ser unos *educhi*, los cuatro loros son también unos humanos (los hijos del primer *yanakona* en la tierra). En este mito, el mayor de los cuatro hermanos fue el único de ellos en haber podido darse cuenta de que el jochi no era su “verdadera abuela”. Más precisamente, fue el único de ellos en darse cuenta de que su abuela no era ni un *educhi*, ni un *yanakona* y que por lo tanto, no podía ser su abuela biológica. ¿Por qué? Porque fue el único de los cuatro hermanos en heredar de su padre la doble función de *educhi* sacerdote y de humano *yanakona*. En otras palabras, al igual que entre los *educhi*, entre los humanos, el hijo mayor de un sacerdote era el único en heredar la función de su padre. Éste recibía normalmente una larga formación a su futura función; oficiaba durante los rituales colectivos realizados en las casas ceremoniales como el asistente principal de su padre (su *kumuniwa*, ver p. 125 y las notas n° 436, 466), quien lo presentaba así a sus seguidores como su sucesor designado. En cuanto a los otros hijos del sacerdote, si tenía, pasaban generalmente a ser simples curanderos (*jatsura puji kwana* o *cachachaneti puji kwana* en cavineño); eran los asistentes secundarios de su padre y después de la muerte de éste, asistían a su hermano mayor. Sin embargo, la norma de sucesión podía sufrir una excepción si el *yanakona* no tenía hijos o si el primogénito no mostraba ninguna capacidad para desempeñar la función de sacerdote. En estos casos, el *yanakona* transmitía ésta a uno de sus hermanos menores (reales o clasificatorios), a uno de sus otros hijos (reales o clasificatorios) o a uno de sus yernos.

- 167 El narrador del mito precisa aquí que es porque eran hijos de *yanakona* (es decir hijos de un sacerdote humano) que los cuatro hermanos adivinaron el lugar de la casa de su abuela biológica y luego abrieron la puerta de su casa por medios mágicos. Los tres hermanos del hijo mayor participaron con él en la realización de tal proeza porque son curanderos: entre los cavineños, se dice que los curanderos del pasado eran también capaces de adivinación y de varias otras acciones extraordinarias aun de una manera mucho menos espectacular que los *yanakona*. Este mito parece ser entonces no solamente el de origen del sacerdotismo, de la brujería profesional, de los “bárbaros”, sino también del curanderismo.
- 168 Es decir si son los hijos de un *educhi* y los hijos del primer *yanakona* en la tierra. A la diferencia de la situación con su abuela social, los cuatro *educhi* y su abuela biológica se ven recíprocamente como humanos porque ella es también un *educhi*.
- 169 Se acabó la buena vida, es decir la vida armoniosa sin brujería.
- 170 Al igual que varios otros pueblos amazónicos (cf. Descola 1993^b: 178; Fausto 1999: 936), los cavineños utilizan un mismo verbo (*kakwarewanatiya*) para designar las acciones de cancelar una deuda material y de vengarse (cancelar una deuda de sangre). La insistencia del narrador sobre la obligación de venganza por los cuatro hijos de José indica que de cierto modo, este mito instaura la legitimidad de ésta.
- 171 Los *kurakwa ata* (“el grupo [la gente] loro”) son los ese eja, y vecinos y parientes etnolingüísticos de los cavineños, pero también sus antiguos enemigos “tradicionales” (ver pp. 94-100). Eran llamados así porque cuando los cavineños los escuchaban en el bosque, tenían la impresión de que no hablaban como humanos, sino cotorreaban como loros. Los cavineños no negaban realmente el don del lenguaje (es decir la condición de humanos) a los ese eja –entienden en parte su lengua (ver el texto p. 94 y 115), lo que admitían y siguen admitiendo bastante difícilmente (cf. Nordenskiöld [1915] 2001: 413). Sin embargo, en razón de las disposiciones belicosas de los ese eja, los consideraban como unos verdaderos “bárbaros” sanguinarios y asociaban estrechadamente su conducta social al comportamiento de ciertos animales silvestres (loro, perro silvestre llamado “zorro”, jaguar, oso bandera). Los ese eja atacaron constantemente a Misión Cavinás y sus alrededores hasta el inicio del siglo XX (cf. Heath 1882: 122; Armentia 1883: 8-9, 15, 68, 1890: 18, 26-7, 66, 1897: 149, 1903: 258-9; Cardús 1886: 169-170; Pando 1894: 21, 52; Nordenskiöld 2001[1915]: 411; del Castillo 1929: 110; Mendizábal 1932: 171-2; etc.). No obstante, los cavineños y los ese eja tienen en la actualidad una relaciones cordiales: firmaron un “acuerdo de reconciliación interétnica” en el contexto de la creación de la CIRABO, organización política indígena de la cual son ambos miembros.
- 172 Los cavineños contemporáneos afirman que los *buni ata* (“el grupo [la gente] perdiz”) son los chacobo, sus vecinos actuales de lengua pano. Los cavineños los llamaban así en su idioma, porque según ellos, imitaban antiguamente el canto de las perdices como señales en el monte y cuando sentían la presencia de un extranjero cerca, se escondían detrás un árbol como las perdices. Ahora bien, es interesante mencionar la existencia entre los chacobo de un “grupo” (los *cömabo*, la “gente-perdiz”), cuyas características

de los miembros eran “comer preferentemente perdices [y] usar silbidos característicos [de esta ave] como señales y advertencias [para ubicarse y reunirse en la selva]” (Córdoba y Villar 2002: 78, 92). No obstante, ignoramos si los cavineños nombraban inicialmente *buni ata* exclusivamente a los *cómabo* vecinos y si extendieron luego esta denominación a todos los chacobo. Lo que sí sabemos, es que en la actualidad, ésta genera a veces cierta confusión. En efecto, los cavineños no la aplican únicamente a los chacobo y a sus antepasados, sino también (¿retrospectivamente?) a todos los grupos de lengua pano que conocieron en el pasado –eran también confundidos en la literatura antigua bajo el término “pacaguara”–, los cuales se ven así identificados hoy como chacobo. Ahora bien, si todos los chacobo contemporáneos son *buni ata*, no todos estos antiguos grupos panófonos eran chacobo. Es cierto que los cavineños tuvieron en el pasado conflictos con unos panófonos. En cambio, es imposible afirmar con certeza que han tenido enfrentamientos mortales con los antepasados de los chacobo (ver las notas n° 301, 303). En la actualidad, los cavineños tienen relaciones amistosas con los chacobo, quienes son también miembros de la CIRABO.

- 173 Los *piya niju ata*, “el grupo [la gente] flechador de corazón” (*piya*: “flecha”; *niju*: “corazón”), son los toromona. Según su tradición oral, los cavineños han tenido en el pasado unos conflictos armados con este grupo de lengua takana (ver el texto pp. 102-104). Los toromona son evocados en varios antiguos relatos de viaje y crónicas (Maldonado 1569 in Maúrtua 1906: VI, 63; Ojeda [1677] 1906; Figueira [1806] 1890, 1897; Cardús 1886: 293; Armentia 1890: 18-20, 59, 1903: 304-5, 1906: 14-6; Paz 1895: 69; Ciuret [m.s]: 27; etc.). Varias familias toromona del río Madre de Dios se integraron a mediados del siglo XVIII a la misión franciscana de San Antonio de Ixiamas (Armentia 1903: 75, 87): miembros de este grupo participaron entonces en el proceso de etnogénesis misional de los tacana. Al inicio del siglo XIX, una misión franciscana llamada Nuestra Señora del Carmen de Toromonas fue establecida entre ellos sobre un afluyente meridional del río Madre de Dios por los padres José Figueira y Antonio Serra, pero no perduró (Iturralde 1897: 14-5; Armentia 1903: 304-5). El padre Samuel Mancini trató en vano de restablecerla medio siglo después de su pérdida (Armentia 1903: 357). Los toromona son considerados como extintos desde el inicio del siglo XX: durante el auge de la goma, al igual que los demás grupos de la zona, fueron masivamente asesinados o capturados para ser luego vendidos como esclavos (cf. Balzan [1892] 2006: 195; Paz 1895: 10-1; Baldivieso 1895: 17-21; Fawcett [1911] 1991: 76; Nordenskiöld [1922] 2003: 124; Alexiades 1999: 96). Sin embargo, el pequeño grupo en aislamiento voluntario (sin contacto con la sociedad nacional boliviana) que parece vivir en la región de las cabeceras de los ríos Manurimi, Enatahua, Colorado, Heath y Toromona podría ser compuesto de los descendientes de los pocos sobrevivientes toromona. A la espera de la confirmación de su existencia, el gobierno boliviano de Evo Morales aprobó en agosto del 2006, a través del *Servicio Nacional de Áreas Protegidas* (SERNAP), una resolución inédita (n.º 48) prohibiendo las actividades de extracción de cualquier recurso natural adentro de un área de casi 19.000 km² (1.900.000 ha.) que “incluye la totalidad del curso del río Colorado, las nacientes y el curso alto del río Heath y la casi totalidad de los cursos de los ríos Enajena y Enatahua” (Díez Astete y Cingolani 2007:269), en el cual estarían viviendo estos posibles toromona aislados. Para más detalles, ver www.cingolani.ssolucion.com; Díez Astete y Cingolani (2007: 278-283).
- 174 Se puede constatar que en este mito, la aparición de los grupos vecinos considerados por los cavineños como bárbaros resulta de la imposibilidad de cumplir la venganza (contra Chima). Esta representación se debe probablemente entender a partir de la idea de que los “bárbaros” en general y los ese eija en particular nunca permitían a los cavineños cerrar un ciclo de venganza porque los atacaban continuamente, aumentando así siempre su “deuda de sangre”.
- 175 La modalidad de la muerte de Chima es algo irónico dado que perece bajo unas flechas de chonta.
- 176 El lector podrá observar que todo el episodio del mito en el cual los cuatro *educhi* tratan de matar a Chima flechándolo está narrado desde la perspectiva (predatoria) de *educhi* de éstos: aparecen bajo su forma humana y ven a Chima como un chuuví (e.g. en este caso, como un animal de presa). Si el cuerpo de éste se cae al agua, es decir si los cuatro *educhi* no lo comen, es muy probablemente en razón de la naturaleza maléfica de Chima: el consumo de su carne provocaría la transferencia de las características de comportamiento de Chima hacia los cuatro *educhi*. Es por la misma razón que cuando los curanderos humanos extraen los objetos caníbales del cuerpo de un enfermo embrujado, no los ingieren sino que los destruyen (los matan) quemándolos: en caso contrario, al incorporar estos objetos caníbales, se volverían ellos mismos brujos profesionales.
- 177 Por “sus cosas”, el narrador se refiere aquí a los diversos objetos de la antigua parafernalia sacerdotal: las piedras *educhi*, los ornamentos de cabeza, los tejidos ceremoniales, etc. Fuera de contexto ritual, la mayoría de estos objetos “sagrados” indispensables en el ejercicio del sacerdocio eran muy cuidadosamente guardados por los asistentes del *yanakona* en unos pequeños cajones de madera en las casas cere-

- moniales (normalmente en el primer “piso”, bajo el techo, arriba del altar). El hijo del sacerdote, quien sucedía a su padre en sus funciones, los recibía en herencia.
- 178 Para poder comunicar discretamente entre ellos sobre sus prácticas rituales sacerdotales y burlar la vigilancia de los misioneros franciscanos, los cavineños empleaban todo un vocabulario castellano metonímico: las “cosas” se referían así a la parafernalia sacerdotal, la “fiesta” y el “trabajo” se referían a un ritual colectivo, la “casa grande” y la “oficina” se referían a la casa ceremonial, etc. (ver el texto pp. 125, 142 para más detalles sobre estos rituales y las antiguas casas ceremoniales).
- 179 José y sus cuatro hijos terrestres eran simultáneamente *educhi* y humanos. José y su hijo terrestre mayor eran simultáneamente sacerdotes *educhi* y humanos *yanakona*. Para que sus cuatro hijos terrestres *educhi* se vuelvan plenamente humanos y para que el mayor de ellos sea *yanakona*, es decir un sacerdote humano, y ya no un sacerdote *educhi*, se necesitaba una cierta transformación ontológica de estos protagonistas del mito. Esta transformación se realizó por la convivencia de los cuatro *educhi* con los humanos en la tierra, por su consubstancialización y su adopción por ellos. En efecto, por una parte, a diferencia de los demás *educhi*, éstos no visitaron a la tierra momentáneamente, sino que se quedaron a vivir definitivamente en ésta con los humanos y, por otra, fueron consubstancializados por ellos a través de la comida humana ofrecida por su abuela social –el lector recordará que el “jochi colorado” compartió almendra con ellos, es decir un producto del régimen alimentario de los humanos. Los cuatro *educhi* ocupaban así una posición de comensales y de congéneres frente al jochi colorado y por extensión, a los demás humanos. Ésta es por otra parte, la razón por la cual, si los cuatro *educhi* veían a su abuela social como un animal de presa (un jochi colorado), en cambio nunca la atacaron para comerla: por definición, un comensal y un congénere come como uno y con uno, y no puede ser ni su presa, ni su predador. Hay de notar que entre los ese ejja vecinos, el proceso de iniciación de los chamanes por los *edosi* (los *educhi* ese ejja) incluía obligatoriamente el mismo proceso de consubstancialización pero en el sentido inverso: eran los chamanes quienes probaban el régimen alimentario de los *edosi*, mamando el pecho de la abuela de éstos (cf. Bamonte y Kociancich 2007: 169), con todas las consecuencias que este acto de una trivialidad engañosa implicaba –la abuela de los *edosi* “adoptaba” a los chamanes ese ejja volviéndose su abuela social, de la misma manera que en este mito, el jochi colorado “adoptó” a los cuatro *educhi* volviéndose su abuela social. Debemos indicar que durante los antiguos grandes rituales realizados en las casas ceremoniales, los *yanakona* y los cavineños en general se consubstancializaban también con los *educhi*, y se volvían sus comensales y sus congéneres, al consumir con ellos las ofrendas de coca, polvillo de tabaco y chicha de maíz que les entregaban –estos productos son los que las divinidades consumen en sus *yawa*. En fin, se ve aquí toda la ambigüedad y complejidad de la posición de los antiguos *yanakona*: (idealmente) descendientes de una divinidad sacerdote, eran simultáneamente humanos y *educhi* (por lo menos durante los rituales) o mejor dicho, eran alternativamente humanos y *educhi*. “Andróginos en cuanto a la especie” para retomar la expresión de Viveiros de Castro ([1996] 2004: 55), estos “hombres-divinidades” tenían un pie en la tierra de los humanos y el otro en el mundo de las divinidades: hombres pero verdaderos *alter ego* de las divinidades, pertenecían al mismo tiempo a cada uno de estos dos colectivos.

La creación de los grandes árboles por el rey Inka

- 180 Este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo. Se usa aquí la grafía *Inka* y no *Inca* porque la *c* fue remplazada por la *k* en el nuevo alfabeto cavineño elaborado por Guillaume (1996).
- 181 Las “montañas” remiten a la cordillera de los Andes.

El origen del sol

- 182 Este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo. Nordenskiöld recogió en 1914 una versión más corta y ligeramente diferente del mismo ([1915] 2001: 371-2).
- 183 Además de designar una parrilla hecha de pequeños trozos de madera, la “chapapa” designa en el castellano regional a “una técnica de pesca colectiva con una trampa del mismo nombre. Esta trampa está construida con hojas y cañas del chuchío o de pataj y además con troncos resistentes de árboles como el sauce. Se coloca durante el tiempo seco en los arroyos que comunican a los lagos con los ríos. Por medio de ella, se obtienen diferentes especies de peces, desde los más grandes como el surubí hasta los más pequeños como las sardinas, así como pequeños caimanes y tortugas que el agua trae consigo. La

- chapapa puede ser también utilizada con barbasco" (cf. Herrera 2003: 94-5). Sobre las antiguas técnicas de pesca cavineñas, ver *La pesca* pp. 119-120.
- 184 Capaz de metamorfosis, el diablo adoptó la apariencia física y la voz del hermano de las dos protagonistas pero traicionó su verdadera naturaleza por sus maneras de mesa: comió los pescados crudos. El lector recordará que los cavineños consideran que el diablo es un ser caníbal (antropófago) y que sus objetos patógenos, mandados por los brujos profesionales a sus víctimas, comen de manera cruda los órganos de éstas.
- 185 Antiguamente, los cavineños practicaban la poliginia sororal (Camp y Liccardi 1980: 18), es decir el casamiento simultáneo o (más frecuentemente) sucesivo de un hombre con dos hermanas reales o clasificatorias. Después de "casarse", un hombre cavineño se dirigía a cada una de las hermanas reales o clasificatorias de su mujer aún solteras por el término sugestivo *ewane peya* (literalmente "otra esposa", es decir futura esposa potencial).
- 186 Recordémonos que la residencia post-marital cavineña es idealmente patrilocal.
- 187 Es probable que el diablo traía a su madre únicamente las plumas de las aves que mataba en la selva porque comía sus cuerpos crudos.
- 188 En castellano regional del Oriente boliviano, "bicho" designa a un animal pequeño (muchas veces un insecto) y se aplica a los animales de presa cazados.
- 189 Entre los cavineños, un hombre puede dirigirse a veces a su mujer por el término castellano "hija". Es, sin embargo, mucho menos frecuente escuchar a una mujer dirigirse a su marido por el término "papi". Cuando pasa, es más bien en tono de broma.
- 190 En el castellano regional, no se dice apalearse sino "palearse".
- 191 En esta etapa del mito, el protagonista no se ha transformado aún en el *educhi* solar pero "[manifiesta] ya [de varias maneras] su naturaleza distintiva [...] [de astro solar]" (Viveiros de Castro [1996] 2004: 41). En efecto, su nombre y el calor que emana de su persona constituyen claramente indicios de su futura transformación, o mejor dicho, de "la [futura] actualización en un cuerpo no humano [i.e. en el astro solar] [del sol] quien existía ya en el estado de potencialidad" (Descola 2005: 187).
- 192 En el castellano regional y nacional, el "tigre" designa al jaguar.
- 193 [sic].
- 194 En el castellano regional, "peladas" designa a niñas, adolescentes o mujeres jóvenes recién púberes.
- 195 En el castellano regional, "chancho de tropa" o "tropero" designa al pecarí labiado. Este animal de presa es llamado así porque es gregario: vive en inmensas manadas que pueden contar varios centenares de miembros.
- 196 Su año.
- 197 El año del jaguar arde mucho porque este animal es el depredador por antonomasia: come muchas presas (humanas y animales) y por lo tanto defeca mucho.
- 198 "Jetear" a alguien significa encarar a esta persona y enojarse mucho contra ella (gritarle) en el castellano regional.
- 199 A casar animales y no humanos. A diferencia del jaguar, el sol es un humano y por lo tanto, está indicando a su mujer que ella no debe ver a los humanos como presas, sino como humanos.
- 200 [sic].
- 201 Según los cavineños, los *educhi* son dotados del don de clarividencia y tienen conocimiento de todos los eventos futuros. El hecho de que el sol sepa que su suegro jaguar se cansará de tanto preguntar dónde está su hija constituye así un nuevo indicio de su futura transformación en un *educhi* (el astro solar) o mejor dicho un indicio de que el sol "existía ya en el estado de potencialidad" antes de su transformación en el astro solar (ver la nota n° 209).
- 202 El sol insiste aquí sobre el hecho de que era su mujer y no él quien ocupaba la posición de predador en esta relación: el sol es (aún) un humano, es decir una presa potencial para el jaguar.
- 203 Al afirmar que no pudo haber matado a su esposa, porque no es brujo, el sol insiste sobre el hecho de que no pudo ocupar una posición de predador frente a su mujer jaguar.
- 204 Aquí el sol se dirige al padre de su difunta mujer: entre los cavineños, un yerno se dirige a su suegro por este término castellano y un suegro se dirige a su yerno mediante el término "hijo". Esta consanguinización de la afinidad es bastante común entre las sociedades de lengua takana.
- 205 Antiguamente, los cavineños practicaban el sororato, es decir el casamiento de un hombre viudo con la (o una de las) hermana(s) real(es) o clasificatoria(s) de su difunta esposa. Además de éste, varios mitos recogidos por Nordenskiöld en 1914 evocan esta antigua práctica cavineña ([1915] 2001: 372, 377).
- 206 Según los cavineños, los *educhi* son dotados del don de clarividencia y tienen conocimiento de todos los eventos futuros y pasados. El hecho de que el hijo del protagonista tenga un cuerpo caliente es una indi-

- cación de la transmisión patrilinear de ciertas calidades corporales y la confirmación de que el sol “existía ya en el estado de potencialidad” antes de su transformación en el astro solar (ver la nota n° 208).
- 207 En este momento, el sol no se ha transformado aún en el *educhi* solar. Por lo tanto, su suegra no sabe que su nieto es hijo del sol y que su cuerpo esta sumamente caliente: ella piensa que su nieto es el hijo de un hombre común.
- 208 Según los cavineños, los *educhi* son dotados del don de clarividencia y tienen conocimiento de todos los eventos pasados y futuros. El hecho de que el sol sepa que su suegra ha hecho caer a su hijo sin haber sido testigo de la escena constituye así un nuevo indicio de su futura transformación en un *educhi* (el astro solar).
- 209 Antes de su transformación en el *educhi* solar, el sol era un hombre. Por lo tanto, posee un alma o un espíritu similar al de los humanos. Los humanos ven al sol de día como un sol y normalmente, no lo ven de noche. Pero según las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, de noche, cuando estaba afuera de la vista de los humanos, el sol se transformaba en el pasado en una persona al igual que los demás *educhi*. Los humanos no lo podían ver bajo esta forma con excepción de los antiguos *yanakona* que atendían a esta divinidad. El *educhi* solar protege a los humanos “ofreciéndoles” su calor indispensable a su bienestar y su (re)producción. Por ello, recibía en el pasado unas ofrendas de coca, chicha de maíz y polvo de tabaco de los humanos en los grandes rituales: a la llamada de los *yanakona* quienes poseían su piedra *educhi*, la divinidad solar venía de noche bajo su forma humana en las casas ceremoniales. La existencia de un antiguo culto solar, hoy en día aún practicado por los tacana meridionales, se debe a las relaciones estrechas que los ancestros de estos dos grupos tuvieron con las sociedades andinas en los tiempos prehispánicos (Brohan, en prep.^a).

El hombre que sostenía el sol o el origen de los negros

- 210 Este mito fue narrado en cavineño y traducido al castellano por el autor.
- 211 El marimono o mono araña tiene el pelo muy grueso y de color muy oscuro (por lo menos en la región).
- 212 El narrador no menciona de que pájaros se trata.
- 213 En este dibujo del autor, el sol presenta claramente un carácter antropomórfico. Mejor dicho, presenta un carácter híbrido: exhibe simultáneamente unos atributos humanos y solares. Esta representación debe ser entendida a la luz del mito precedente en el cual un hombre se transformaba en el astro (y *educhi*) solar y de las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales” en general. Hemos indicado anteriormente (ver la nota n° 209) que de día, los humanos ven al sol como un sol pero que dicen que éste se transformaba de noche en una persona. Este dibujo que de cierto modo podríamos calificar de dibujo chamánico o sacerdotal parece reunir o condensar en una misma figura compuesta la perspectiva de los humanos, según la cual el sol es un sol, y la del *educhi* solar, adoptado por los *yanakona* durante los rituales, según la cual es en realidad un humano.

La cabeza rodante o el origen del meteoro

- 214 Este mito fue narrado en cavineño y traducido en castellano por el autor. Nordenskiöld recogió en 1914 una versión muy interesante del mismo ([1915] 2001: 384-5) en la cual los protagonistas son esta vez tres hermanos (incluyendo el que se volverá la cabeza rodante) y la mujer del mayor, el único de ellos en estar casado.
- 215 El término “chivé” designa en el castellano regional a harina de yuca a veces mezclada con harina de maíz. Se puede consumir acompañada con carne o beberla con agua dulce. Para preparar el chivé, se raspa el bulbo de yuca para transformarlo en harina; para separar las partes sutiles de las gruesas de la harina, se utiliza un cernidor; luego se deja secar esta harina la más fina posible al sol y finalmente, se la tuesta sobre el fuego en grandes recipientes metálicos.
- 216 El término “estera” designa (como se sabe) a una categoría de objetos tejidos de hojas de palmera utilizados por muchos pueblos amazónicos como revestimientos para cubrir el suelo de las habitaciones para dormir (o para trabajar) y eventualmente, como impermeabilizantes de las paredes de las casas. Sin embargo, en este contexto, designa al cernidor o cedazo, objeto que sirve en la elaboración del chivé para separar las partes sutiles de las gruesas de la harina. Hoy en día, los cernidores son generalmente metálicos pero en el pasado, eran hechos de hojas secas trenzadas de la palmera motacú

o motacúsillo. Al igual que los demás objetos trenzados, las esteras eran fabricadas por los hombres. La frase “¿Por qué usted no tiene estera?” se debe así entender como “¿Por qué usted no elabora una estera para que su mujer le haga chivé?” o en otras palabras, “¿Por qué no pide comida a su esposa?”.

- 217 El tronco de un motacúsillo puede alcanzar quince metros de alto.
- 218 El motacúsillo tiene unos peciolos (de un metro y cincuenta centímetros hasta tres metros de longitud) y unos raquis (de varios metros de longitud) con unos bordes muy agudos (cf. Moraes Ramírez 2004: 39).
- 219 En la versión de este mito recogida por Nordenskiöld, la cabeza rodante pide a su hermano menor soltero de traerla al lugar donde orina el jefe. Antes de eso, le pide traerla por el sendero del tapir, salta cuando pasa este animal, lo mata, y proporciona así mucha carne a su hermano menor soltero (op. cit). Tengamos en cuenta la capacidad de esta cabeza humana suelta y rodante a proveer carne animal a los suyos.
- 220 Los cavineños asocian los meteoros a la idea de un calentamiento excesivo y peligroso. Según ellos, sus apariciones son siempre nefastas: anuncian guerras (consecuencia del calentamiento de la mente y de los pensamientos de los enemigos), epidemias (calentamiento generalizado de los cuerpos humanos a causa del calentamiento de la mente y de los pensamientos de los seres personificando las epidemias) o sequías (calentamiento excesivo del aire, desecación de la tierra y destrucción de los sembradíos). Según la versión recogida por Nordenskiöld (op. cit.: 385), la caída de un meteoro en la tierra provoca la picadura de una persona por una hormiga negra venenosa (¿por la buna, hormiga grande de picadura muy dolorosa que causa fiebre?). Eso es tanto como decir que provoca su embrujamiento (por un brujo cuyos mente y pensamientos se calentaron).
- 221 El nuevo cuerpo de este hombre está constituido de una bola de fuego con una cola de plumas.
- 222 Cuando el meteoro se baña en el agua del lago, enfría su cuerpo y su mente. Por lo tanto, en este momento, los cavineños ya no tienen que temer a los peligros ligados a su excesivo calor corporal.

El encuentro de los *educhi* con Cristo

- 223 Este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo.
- 224 El lector recordará que según las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, la gran mayoría de las antiguas divinidades *educhi* viven en cuatro mundos distintos (*yawa kwana*) o cuatro cuartos ubicados en la capa del universo intermediaria entre la tierra y el cielo.
- 225 Se podrá reconocer aquí una variación de la visita de los tres reyes magos al niño Jesús, un motivo bíblico que los cavineños aprendieron durante su evangelización por los misioneros franciscanos.
- 226 Bendecir a alguien o algo significa hacer la señal de la cruz sobre esta persona o este objeto.
- 227 Para los cavineños, santiguar a alguien significa en un contexto de curación terapéutica o de los antiguos rituales sacerdotales hacer con movimientos de la mano, la señal de la cruz cristiana sobre esta persona, especialmente desde la frente al pecho y desde el hombro izquierdo al derecho, invocando a los *educhi* y a la Santísima Trinidad para pedir protección física y salud, pero también soplar humo, polvillo de tabaco (*puruma*) y polvillo de la cáscara del árbol canelón (*bube*) sobre su cuerpo y su cabeza. En este mito, Cristo hizo la señal de la cruz cristiana sobre el cuerpo de los *educhi* pero no invocó ni a la Santísima Trinidad, ni a los *educhi*, llegados para ratificar su posición jerárquica superior en el panteón. En cambio, Cristo sopló *bube*, *puruma* y humo de tabaco sobre sus cuerpos: el mito no lo dice explícitamente pero el contexto permite suponerlo y el narrador lo confirmó. Soplar estas substancias es una acción profiláctica normalmente efectuada exclusivamente por los curanderos y antiguamente por los sacerdotes: en este mito, Cristo se comportó entonces con los *educhi* como un súper-curandero o más bien como un súper-sacerdote. Etnólogo sagaz, Nordenskiöld había en su tiempo observado esta asociación en las representaciones indígenas: “Los milagros de Cristo tienen cierta semejanza con las acciones de los curanderos. Su forma de sanar a los enfermos con saliva es prácticamente idéntica a la de estos curanderos” ([1915] 2001: 390).
- 228 “No van a hacer maldad” significa no van a practicar brujería en contra de los humanos.
- 229 Antes de su conversión al evangelismo, los cavineños afirmaban que Cristo era el jefe de los *educhi* y que éstos trabajaban bajo su mando. Según las representaciones cosmológicas cavineñas expuestas en este mito, Cristo vive en el cielo encima de los *educhi*, que ocupan la capa intermedia entre el nivel celestial y el nivel terrestre, porque es su jefe. En otras palabras, la ocupación espacial respectiva del cosmos por los *educhi* y Cristo traduce su posición jerárquica en el panteón cavineño.

- 230 Al igual que los antiguos líderes-sacerdotes *cornesha'* de los yánesha de la alta Amazonía peruana, los *yanakona* cavineños “encarnaban los más altos valores morales de su sociedad” (Santos Granero 2004^b: 324). Teóricamente, no podían practicar actos de brujería en contra de sus seguidores: debían trabajar para el bienestar de todos ellos y ser capaces de controlar sus emociones negativas. Por esta razón, la función de *yanakona* no podía ser asumida por una persona de carácter susceptible, irritable y vindicativo, es decir, una persona que no sea “de buen corazón”.

La Creación por Cristo

- 231 Este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo.
- 232 También llamado tatú grande o armadillo grande, el pejichi cava mucho más profundamente que el tatú “normal” para penetrar en los nidos de los insectos de los cuales se alimenta.
- 233 Ano.
- 234 El narrador se refiere aquí a los terremotos. En el pasado, algunos *yanakona* cavineños entregaban ofrendas de coca, chicha de maíz, polvillo de tabaco y unos tejidos de algodón a este hombre considerado como un *educhi* y le pedían de mantener su costoso esfuerzo a fin de evitar los terremotos.
- 235 Ver el mapa 2. El nombre del río Beni proviene del idioma tacana en cual significa “viento”. El mismo término dio su nombre al departamento boliviano (creado en 1842) en el cual viven la gran mayoría de los cavineños.
- 236 Ver el mapa 2. Sobre el origen del término Madidi, ver la nota n° 371. Además de designar a uno de los más grandes ríos de la región, Madidi es el nombre un parque nacional y área natural de manejo integrado ubicado en el norte del departamento de La Paz. De una superficie de 1. 895. 750 hectáreas, esta área protegida es una de las zonas de mayor relevancia ecológica del mundo. Fundado en 1995, el Parque Madidi se extiende desde las crestas nebladas de la cordillera de Apolobamba hasta las pampas del Heath e incluye gran parte del curso del río Madidi.
- 237 El narrador del mito se refiere aquí a la cordillera de los andes.
- 238 Al afirmar que los cavineños existían como tales poco tiempo después de la Creación por Cristo, esta versión “actualizada” del mito de origen pasa, como su versión “anterior”, voluntariamente bajo silencio el proceso histórico de etnogénesis colonial de los cavineños en beneficio de la construcción de una historia colectiva común y de la creación de una identidad cavineña plenamente compartida.
- 239 Sin sorpresa, se encuentra también en esta versión “actualizada” del mito de creación el motivo de la asignación por el demiurgo de un territorio propio, exclusivo y casi inviolable a cada grupo humano. Ya señalamos el carácter (o mejor dicho, el objetivo) político de su introducción en la mitología (ver la nota n° 124).
- 240 Reencontramos aquí el motivo bíblico de la torre de Babel.
- 241 En la actualidad, frente al Estado boliviano, a sus diversas instituciones (por ejemplo el *Instituto Nacional de Reforma Agraria*) y a las ONG locales, unas 2.500 personas se reivindican como leco (cf. Proeib Andes 2000; Dudley 2005). Éstas viven en la zona de Apolo, Aten y Guanay, esencialmente sobre los ríos Mapi-ri y Coroico, en las provincias Larecaja y Franz Tamayo del departamento de La Paz. A punto de desaparecer, la lengua leco sigue siendo clasificada como aislada por los lingüistas. Hoy en día, excepto en las reuniones regionales y nacionales de las organizaciones políticas indígenas, los cavineños no tienen casi ninguna relación con los leco. Sin embargo, han tenido contactos bastante estrechos con ellos durante el proceso de evangelización franciscana: en ese entonces, visitaban a sus misiones para intercambiar productos con ellos (cf. Armentia 1883: 18).
- 242 El término *colla* designa hoy en día de manera genérica a las poblaciones indígenas (aymará, quechua) y mestiza de los valles y de los Andes bolivianos en oposición a los *cambas* de las tierras bajas del Oriente. Pero tenía otras acepciones en el pasado: “En los documentos del período colonial, [...] califica generalmente al conjunto de los habitantes del antiguo Collasuyo, el cuarto-sur del imperio Inca, y, eso, sin distinción de etnias ni de lugares. Esta misma palabra, aunque raramente, se aplica también a un Señorío preincaico, cuya capital, Hatuncolla, estaba situada sobre la ribera nor-oeste del lago Titicaca” (Bouysse-Cassagne 1988: 23). Para más detalles sobre este antiguo señorío, cf. Julien ([1978] 2004). Sobre el término *camba* y la historia de sus usos, cf. Combés (2005: 47 nota 16; 2007).
- 243 Para entender esta antigua representación cavineña, cabe señalar que desde las primeras entradas militares y misioneras en el siglo XVI hasta muy recientemente, los *wirakucha* llegaron en la región exclusivamente desde las tierras altas andinas (sea por vía terrestre, fluvial o luego área).
- 244 Ver la nota n° 724 acerca del sistema de explotación neo-esclavista del habilito.

- 245 Antiguo *yanakona*, el narrador de este mito es ahora un evangelista convencido y un pastor. Su insistencia sobre la necesidad de seguir a Cristo si regresa en la tierra deja percibir la dimensión algo mesiánica de la conversión masiva de los cavineños al evangelismo.
- 246 Los cavineños afirman que los brujos profesionales entretienen unas relaciones muy estrechas con el diablo: dicen que han firmado un pacto individual secreto con él y que “trabajan” bajo su mando. Pero además de ser de tipo jerárquico, los lazos entre los brujos profesionales y el diablo son (al igual que los vínculos que unían los *yanakona* a las divinidades *educhi*) también basados sobre el modelo de la amistad formal, una institución caída en desuso desde varias décadas en la sociedad cavineña (ver el texto p. 136 y la nota n° 268).

Los castigos

- 247 Este mito fue narrado en cavineño y traducido en castellano por el autor.
- 248 Al mencionar la existencia de los cavineños como tales en el tiempo de los castigos, al igual que las dos versiones del mito de origen, este mito calla o oculta el proceso histórico de la etnogénesis colonial cavineña.
- 249 El narrador se refiere aquí a los sacerdotes, quienes poseían la piedra *educhi enashuri* (ver las notas n° 101 y 252).
- 250 *Callapo* es un término de origen quechua (*k'allapu, kallapu*) empleado en el Oriente boliviano para designar a una embarcación construida con dos balsas (troncos de la madera del mismo nombre sujetos con sogas) puestos uno encima del otro. En la actualidad, es poco frecuente encontrar unos callapos sobre los ríos de la región: fueron generalmente remplazados por unas embarcaciones con motor fuera de borda o con motores de cola llamadas *peque peque* en alusión al sonido que emiten.
- 251 Se reconoce aquí el motivo bíblico del arca de Noé.
- 252 *Enashuri* es el *educhi* de la lluvia (*ena*: “agua”; *-shu*: diminutivo de nombre; *-ri*: parecido(a) a alguien o algo; pero *shuri* podría también provenir del quechua, idioma en el cual significa “hijo”: en este caso *enashuri* significaría “[el] hijo de la lluvia”). Durante los rituales efectuados en su casa ceremonial, el sacerdote que poseía esta piedra-*educhi* llamaba a esta divinidad y la invitaba a bajar de su *yawa* en la tierra. Después de haberle entregado ofrendas de chicha de maíz (bebida fermentada), coca y tabaco, le pedía hacer disminuir o cesar la lluvia excesiva que amenazaba la producción agrícola, o bien propiciar una lluvia abundante y fecunda en caso de sequía. El *yanakona* a cargo de esta divinidad era entonces capaz de anunciar la disminución, la interrupción o la llegada de la lluvia.
- 253 El narrador no menciona de cual ave se trata.
- 254 En 1914, Nordenskiöld recogió algunas informaciones orales relativas a estos dos motivos mitológicos ([1915] 2001: 370).
- 255 Al igual que en las lenguas arona, tacana y reyesana, *ijawa* designa en cavineño a unos espíritus predadores caníbales en general y al diablo en particular. Sin embargo, este último uso del término parece ser el fruto de un trabajo sincrético efectuado por los misioneros franciscanos y jesuitas, dado que éste designaba originalmente en estos idiomas a uno de los componentes de la persona (un alma o un espíritu) común a los humanos, los animales, los grandes árboles, las divinidades y los muertos (Brohan, en prep.^a) –lo designa todavía hoy en día en la lengua ese ejja (cf. Burr 1997; Chavarría 2002; Lepri 2003).
- 256 Ver el texto p. 98, 158 y las notas n° 323, 634 acerca del papel de los venteadores y de las esteras hechos de hojas de motacú trenzados en la preparación a las antiguas expediciones de guerra y durante los antiguos rituales realizados en las casas ceremoniales.
- 257 Según las informaciones orales recogidas por Nordenskiöld, los cavineños atribuían en 1914 los eclipses solares parciales al hecho de que las hormigas mordiscaban el sol y los eclipses totales, al hecho de que las palometas lo comían ([1915] 2001: 370). Nordenskiöld indica también que los cavineños decían que uno de ellos había sido matado por los ese ejja cuando veían al sol con un color rojo (op.cit.: 384).
- 258 De acuerdo a los datos recogidos en 1914 por el explorador y etnógrafo sueco, uno de los espíritus o “demonios” caníbales más peligrosos que amenazaban a los cavineños durante los eclipses de sol “[salió] del soporte de la olla en el fogón” (op.cit.: 370). Esta información permite pensar que en las versiones antiguas de este mito, las ollas hechas de arcilla cocida se juntaban a los objetos de madera para (tratar de) devorar a los humanos.
- 259 La calucha de motacú es la semilla de la fruta de esta palmera. El aceite de esta semilla era utilizado en el pasado como vela por los cavineños.
- 260 De manera probablemente errónea, Nordenskiöld indicaba que no era la luz producida en la obscuridad gracias al aceite de la semilla de motacú que asustaba a los “demonios” caníbales, sino el humo de la madera de esta palmera ([1915] 2001: 370).

- 261 Según las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, hoy puestas en duda por un número creciente de indígenas, al igual que la mayoría de los animales, los grandes árboles tienen unos dueños, quienes poseen un alma similar al de los humanos y son entonces de cierto modo humanos. En condiciones normales, los humanos ven de día y de noche a los árboles como unos árboles. Pero dicen o decían que de noche, los dueños de los grandes árboles (que residen en sus troncos) se transforman en unas personas, se ven a sí mismos como tales, ven el interior de sus troncos como unas casas similares a las de los humanos, pueden embrujar a los humanos por su soplo (productor de un viento patógeno), y los pueden capturar y comer. Los únicos humanos en ver a los dueños de los árboles de noche como unas personas eran los antiguos *yanakona* cuando trataban de recuperar alguien capturado por uno de estos dueños antes de que lo coma y precisamente, este alguien capturado porque había (parcialmente) adoptado el punto de vista de los dueños de los árboles. Antiguamente, la relación entre los humanos y los grandes árboles era concebida como una relación de predación reversible en la cual los unos trataban de imponer su propia perspectiva a los otros y viceversa: antes de cortarlos (siempre de día), los humanos enunciaban unos encantamientos (ver el texto p. 143) destinados a los dueños de los árboles, muy probablemente para desespiritualizar a éstos o neutralizar sus espíritus y hacerlos aceptar su posición de “presa”; y de noche, los dueños de los árboles que debían ver a los humanos como presas, buscaban capturar a uno de ellos para matarlo y comérselo, o lo embrujaban, “[acción] concebida como contrapredación caníbal, llevada a efecto por el espíritu [del árbol convertido] en un depredador, en una inversión mortal de perspectivas que transforma lo humano en animal” (Viveiros de Castro [1996] 2004: 64).
- 262 Lo que este corto mito consagrado a los eclipses y a la rebelión de los objetos pone en escena, es la reversibilidad, en función a la alternancia día/noche de la relación de predación entre los humanos y ciertos árboles considerados como unos humanos o unos ex-humanos cuya madera sirve a la fabricación de armas y de objetos domésticos. Como ya fue señalado, de día, los humanos podían imponer su perspectiva a los grandes árboles y hacerlos aceptar su posición de “presas” gracias a sus encantamientos. Pero de noche, los dueños de los grandes árboles se transformaban en personas, querían invertir la relación de predación e imponer su perspectiva a los humanos percibidos como presas que comer o como unas víctimas que embrujar, lo que equivale a lo mismo desde el punto de vista de los humanos. Consecuencia de un desorden cósmico, que deja a los humanos en la obscuridad parcial o total, los eclipses no provocan únicamente una inversión del curso normal de la periodicidad vegetal –la madera de los objetos domésticos “revive” y se vuelve de nuevo verde–, sino también una inversión más o menos durable de la posición de estos objetos frente a los humanos –de armas e instrumentos que sirven a los humanos para matar a sus presas y cocinarlas, se vuelven unos seres caníbales viendo a los humanos como presas y deseosos de devorarlos crudos.

Capítulo 2

El cazador desafortunado y su amigo el Echire

- 263 Este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo. Ignoramos las posibles etimología y significación de *Echire*: parece ser simplemente el nombre propio de esta figura cosmológica.
- 264 Indicamos anteriormente que la residencia post-marital cavineña es idealmente patrilocal. En realidad, es más precisamente matri-patrilocal: es decir que como en este mito, antes de vivir en el pueblo de los padres del hombre, la pareja recién casada debe normalmente pasar el primer año de su matrimonio o un poco más (generalmente hasta el nacimiento del primer hijo) en la casa o por lo menos en el pueblo de los padres de la mujer. Entre los cavineños, al igual que en muchas otras sociedades amazónicas (cf. Albert 1988: 89), un yerno está “tradicionalmente” subordinado a su suegro. Esta relación jerárquica intergeneracional está basada sobre el principio de deuda matrimonial –en el pasado, la existencia de esta deuda era particularmente explícita en los términos mediante los cuales un yerno y un suegro cavineños se referían el uno al otro (respectivamente *ikenerkabakike*, “el que me hizo el favor [de darme su hija por mujer]”, y *eranerekabawake*, “el a quien hice el favor [de dar mi hija por mujer]”). La presencia temporal del yerno al lado de su suegro, que se acompaña de su disponibilidad laboral, se debe entender como parte del servicio de la novia (*bride service* en inglés) o en otras palabras, como las prestaciones (en este caso post-)matrimoniales en trabajo proporcionadas por un yerno a su suegro, en compensación por la pérdida de (la fuerza de trabajo de) su hija. Durante este período de matrilocalidad temporal, las relaciones entre un hombre y su familia política en general son habitualmente muy tensas: el esposo está expuesto a las frecuentes críticas o incluso a la actitud hostil de los miembros de ésta, más aún si

- consideran, como en el mito, que no cumple plenamente con sus obligaciones de trabajo y de suministro de carne. Añadamos sin embargo que hoy en día, la práctica de la matrilocalidad temporal es mucho menos frecuente que antes entre los cavineños.
- 265 El hecho de que el cazador desafortunado halle una manada grande de pecaríes labiados tan rápidamente y tan cerca de su casa constituye un indicio de su encuentro inminente con el dueño de estos animales y de la futura inversión de su situación hasta ahora poco envidiable gracias a la ayuda amistosa de éste.
- 266 Como se sabe, la noción o la figura de dueños de los animales (“espíritus-dueños”, “madres de la caza”, “maestros de los pecaríes”, etc.) es muy común en las cosmologías de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas e incluso de todo el continente americano y de más allá (Siberia, Asia sureste, Papuasias-Nueva Guinea, etc.). Entre los cavineños, el dueño de los pecaríes labiados (que constituye el prototipo de esta especie animal) es una divinidad de la categoría de los *educhi* abuelos (*baba Echire*). En el pasado, los *yanakona* se relacionaban con él, le entregaban unas ofrendas de chicha de maíz, hojas de coca y polvillo de tabaco que compartían con él y con sus seguidores, y le pedían de entregarles algunos de sus animales para los cazadores.
- 267 Según las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, al igual que las demás divinidades *educhi* y que ciertos otros animales silvestres, el *Echire* y sus pecaríes se vuelven humanos de noche cuando están entre ellos en sus aldeas, es decir afuera de la vista de los humanos. Además, se dice que los pecaríes tienen una vida colectiva y unas instituciones sociales similares a las de los humanos; son así organizados sociopolíticamente de la misma manera que lo eran los antepasados de los cavineños hasta el inicio del siglo XX: tienen un jefe poderoso (un *ekwari*, e.g. el *Echire*) que los cuida y los protege, a quien deben seguir y obedecer estrictamente. En condiciones normales, los humanos ven de día como de noche a los pecaríes como unos pecaríes (es decir como unas presas) y ven al *Echire* como un pecarí de mayor tamaño que los animales de su tropa. Por su parte, de noche, los pecaríes se vuelven humanos, se ven como tales y ven a los humanos no como humanos, sino como presas. Seres transespecíficos, los sacerdotes son las únicas personas en poder atravesar las perspectivas y adoptar aquella de otras especies (cf. Viveiros de Castro [1996] 2004: 42-4). Los *yanakona* son así los únicos humanos en poder ver de noche al *Echire* y a sus pecaríes como ellos mismos se ven, es decir como humanos. Por su parte, el dueño-jefe de los pecaríes es un sacerdote (el sacerdote de los pecaríes) y por lo tanto, es el único pecarí en poder ver a los humanos como ellos mismos se ven, es decir como humanos. Esta adopción recíproca de la perspectiva del otro entre un *yanakona* y el *Echire* es la condición *sine qua non* del diálogo entre los humanos y los pecaríes. En este mito, tanto el cazador desafortunado como el *Echire* son entonces unos sacerdotes.
- 268 El *Echire* y el “cazador desafortunado” se dirigen aquí uno al otro por el término “amigo” (*situ*, *chitu*, *shitu* en cavineño) porque entre los cavineños, los lazos estrechos entre las divinidades *educhi* y los antiguos sacerdotes eran establecidos sobre el modelo de la amistad formal (ver Santos Granero 2007 para otros casos entre las sociedades amazónicas), una institución social hoy caída en desuso. Al igual que entre dos humanos, esta relación de amistad formal entre los *yanakona* y los *educhi* implicaba unas obligaciones mutuas: entre otras cosas, debían alimentarse los unos a los otros (ver la nota n° 282). El hecho de que el cazador desafortunado ocupa en este mito la posición de un *yanakona* se ve así confirmado.
- 269 Al igual que los demás *educhi*, el *Echire* está dotado del don de clarividencia y tiene conocimiento de todos los eventos pasados.
- 270 El *Echire* se refiere aquí a los pecaríes, a sus pecaríes.
- 271 El *Echire* se refiere sucesivamente a los pecaríes por las expresiones “mi gente” y “mis chanchos” porque es un sacerdote (e.g. el sacerdote de los pecaríes). Como tal, tiene la capacidad de atravesar las perspectivas y de adoptar momentáneamente la de los humanos para poder comunicar con ellos o mejor dicho con el *yanakona*, quien es su representante (Viveiros de Castro op. cit.).
- 272 El narrador del mito se refiere aquí al origen de los *jatsura*, unos antiguos encantamientos cuya existencia hemos evocado ya varias veces. Los *jatsura* eran pronunciados susurrando o en silencio y mandados por soplos en dirección de unos destinatarios humanos o no-humanos. Al igual que los famosos *anent* de las sociedades de lengua jívaro, a los cuales no dejan de hacer pensar (cf. Taylor y Chau 1983; Descola 1993^a: 96-7; Taylor 2000; Surrallés 2003: 224-239), los *jatsura* permitían influir sobre el ánimo y la disposición de sus destinatarios. Eran generalmente utilizados para literalmente entibiar los afectos de sus destinatarios haciendo alarde de su ira predatoria o, según la expresión cavineña consagrada, de sus “pensamientos calientes” (ver la nota n° 153). “Descripciones de estados conferidos [a sus destinatarios por sus enunciadores]” (Taylor 2000: 316), los *jatsura* tenían sobre todo por objetivo provocar en los primeros el abandono de su punto de vista y de su posición humana (generalmente predatoria), en fin

de que los segundos puedan imponerles su propia perspectiva, y forzarlos así a adoptar otra posición frente a ellos o a otros seres. Los cavineños dirigían por ejemplo estos enunciados o discursos performativos a los dueños de los animales y/o a los animales de presa para asegurarse una cacería exitosa. Pero según las circunstancias, podían también dirigirlos a otros sujetos: las demás divinidades *educhi*, unas personas comunes, ciertos animales depredadores, los dueños de los grandes árboles o los espíritus de los recién fallecidos. El común de las gentes conocía por lo menos algunos *jatsura* pero los especialistas rituales dominaban este arte verbal performativo como nadie más: sus encantamientos eran mucho más eficientes y su repertorio era más amplio. Conjuntamente a sus *jatsura*, los curanderos, generalmente llamados *jatsura puji* en cavineño, utilizaban ritualmente unos productos clasificados como fríos (*bube*, piña, sandía, etc.) para hacer enfriar los cuerpos y los pensamientos de los destinatarios de sus encantamientos. Es difícil encontrar la etimología y la significación exacta de *jatsura* y de *jatsura puji*. En la lengua cavineña, *jatsu* es una partícula de discurso (como “pues” en castellano) que según Camp y Liccardi (1989: 68) se emplea en las “oraciones retóricas” (¿en los *jatsura*?). Pero *jatsu* designa también a la piña, fruta considerada como un producto frío por excelencia, cuya importancia del uso en paralelo a los encantamientos acaba de ser mencionada; y *-ra* es una marca gramatical indicando el objetivo (Antoine Guillaume, com. pers.). Es entonces tentador de proponer por *jatsura* el sentido literal “para que sea [frío] como la piña” (es decir las palabras que permiten hacer enfriar el cuerpo y la mente) y por *jatsura puji*, “el que sabe hacer o el que sirve para que sea [frío] como la piña”, es decir el sabedor de las palabras que permiten hacer enfriar el cuerpo y la mente de los rabiosos (en cavineño, *puji* es un sufijo generalmente sumado a un nombre común y significa “el que sabe, el que sirve a ...”, Antoine Guillaume, com. pers.). Añadamos que existe en cavineño otro término, menos utilizado que *jatsura puji*, para designar al curandero: *cachachaneti puji* (literalmente “el que sabe hacer sanar, el que sabe curar”, de *cachachanetiya*: “sanar”).

- 273 Para más detalles sobre la transformación de los pecaríes en humanos, ver la nota n° 267. Debemos precisar que si el cazador desafortunado “escuchó a los pecaríes cerca, como a personas” pero no pudo verlos como tales, es porque eso hubiera sido fatal para él: los pecaríes ven de noche a los humanos como presas y el *Echire* es el único de ellos en poder adoptar la perspectiva de los humanos y en poder ver al *yanakona* como se ve a sí mismo, es decir como humano.
- 274 *Jichi* es un término (aparentemente de origen chiquitano, cf. Radding 2006: 379) muy utilizado en el castellano del Oriente boliviano para designar al espíritu-dueño de una especie animal o vegetal o bien al espíritu-protector de algún lugar (lago, río, arroyo, montaña, etc.). Los cavineños lo emplean a veces para referirse al dueño de los pecaríes –casi siempre frente a unas personas no-cavineñas– pero hablan mucho más frecuentemente del *Echire*.
- 275 Además de ser su dueño-jefe, el *Echire* es también el curandero de los chanchos de tropa (su *jatsura puji*) de la misma manera que el *yanakona* es el curandero de sus seguidores.
- 276 Este pasaje del mito se debe entender a la luz de la antigua representación cavineña según la cual el jefe de un colectivo humano o no-humano encarnaba literalmente el cuerpo social que conducía (ver la nota n° 488).
- 277 Este mito es no solamente el mito de origen de los encantamientos en general y de los encantamientos de cacería en particular, sino también el de las reglas de las actividades cinegéticas elaboradas, impuestas y dictadas por el dueño de los pecaríes labiados, animales que constituyen la caza por antonomasia para los cavineños.
- 278 El *yamachi* designa en el castellano regional a un pequeño canasto hecho de hojas trenzadas de la palmera motacú, que se puede sujetar en la espalda o también en la cabeza. Después de haber sido muy utilizado, hoy en día ha sido remplazado por mochilas de tela o bolsas de plástico.
- 279 Como este mito lo demuestra, según las representaciones cavineñas, el dueño de los pecaríes entretiene una relación eminentemente ambigua con sus animales: es a la vez su guardián-protector y su predador. En efecto, los cavineños dicen que el *Echire* cuida, cría, alimenta y cura a sus animales pero también que entrega aquellos que le desobedecen a los cazadores. Además, como ocurre en este mito, puede hasta matar y asarlos él mismo para ofrecer su carne a un sacerdote. El lector habrá observado que el *Echire* mata aquí él mismo a sus animales mientras reviste su forma humana y mientras éstos revisten su forma animal: en otras palabras, los puede matar exclusivamente cuando adopta la perspectiva de los humanos según la cual los pecaríes no son humanos, sino pecaríes o dicho de otra manera, cuando ocupa una posición de predador (humano) frente a ellos y cuando ellos ocupan una posición de presas frente a él. Esta situación es posible porque si los pecaríes pueden transformarse en humanos únicamente durante la noche oscura, el *Echire* es en cambio capaz de hacerlo en el atardecer, en la madrugada, e incluso de día.

- 280 Este pequeño chanco es una encarnación del *Echire* quien es capaz de transformarse no solamente en humano, sino también en un representante de cualquier tamaño del colectivo animal del cual es el jefe.
- 281 Este pasaje del mito es narrado desde la perspectiva de los humanos. Por eso, el *Echire* aparece aquí como un pequeño pecarí que muerde a la suegra del protagonista. Sin embargo, es más que probable que desde su punto de vista, el *Echire* se veía en este momento a sí mismo como humano y que veía a esta mujer como una presa que empezó a comer.
- 282 El mito no es muy explícito sobre el destino *post mortem* de la suegra. Sin embargo, informaciones provenientes de su narrador y una rápida comparación con los mitos y las representaciones cosmológicas de los otros grupos de lengua takana –ver por ejemplo las versiones tacana y ese eja de este mito recolectadas por Nordenskiöld ([1915] 2001: 364-5), Hissink y Hahn (1961: 155-185), Kimura (1981), Chavarría (1984: 55-68; 2002) y Cárdenas (2001 : 10-24, 32-57)– permiten concluir que fue comida por el *Echire* y que su espíritu fue transformado por él en un pecarí labiado. La suegra fue así animalizada (“pecarizada”) por el *Echire* e incorporada al colectivo de los pecaríes: nutrió entonces las filas de los animales del *Echire*, disminuidas por la transferencia preliminar de carne al cazador desafortunado. En otras palabras, este mito deja a pensar que entre los cavineños, las relaciones entre los humanos y los pecaríes eran de predación recíproca y no simultánea (los humanos cazan los pecaríes de día pero eran cazados por ellos y/o por su dueño de noche) pero que existía un equilibrio o una nivelación de estas relaciones de predación, al estar la predación en realidad incluida, englobada o subsumida en una relación de reciprocidad. En efecto, todo parece indicar que entre los cavineños, como en otras sociedades amazónicas (los tukano orientales de la frontera entre Colombia y Brasil por ejemplo, cf. Århem (1996) y sobre todo Descola 1996, 2005: 471-481), los humanos estaban antiguamente plenamente integrados en una red de intercambio con los pecaríes y que las relaciones que los unían eran basadas sobre el modelo (el esquema diría Descola) del intercambio y de la reciprocidad (más o menos) equilibrada: “[los pecarís] liberados [por su dueño] para la cacería [de los humanos] [debían] ser compensados por el alma de un muerto humano que se [transformaba] en un animal de la misma especie” (op.cit. : 474). Si esta hipótesis es válida, no hay duda de que los *yanakona* eran encargados de negociar con los dueños de los animales, durante los rituales, el intercambio de algunas presas que cazar por algunas almas humanas. Esta negociación era posible o imaginable en la medida que los dueños de los animales son capaces de adoptar momentáneamente la perspectiva de los humanos y de ver así a sus animales como animales de presa y que los *yanakona* eran capaces de adoptar momentáneamente la perspectiva de los animales de presa (y de sus dueños) y de ver así a los humanos como animales de presa.
- 283 Castigando mediante la muerte (y por su transformación en un pecarí) a la suegra egoísta que se niega a compartir con su yerno la carne de sus animales, el *Echire* actúa en este mito como el garante moral del reparto entre los humanos.

El cazador desafortunado y su amigo el tatú

- 284 Este mito, narrado en cavineño por Pedro Mayo Nachipa (†), fue traducido al castellano por el autor.
- 285 En este mito, el protagonista se encuentra exactamente en la misma situación que el del mito anterior. Ver la nota n° 264.
- 286 “Partirlo el tatú por la mitad” significa compartirlo equitativamente.
- 287 Según las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, al igual que los demás *educhi* y que ciertos otros animales de presa, el dueño de los tatús y los animales de los cuales es el jefe se transforman en humanos cuando están en sus aldeas y viven ahí de la misma manera que los humanos. Ex-humano, el jefe de los tatús posee un alma similar al de los humanos y por lo tanto, puede dialogar con ciertos humanos (e.g. los *yanakona*). Según su propia perspectiva, el dueño de los tatús no vive en una cueva sino en una casa similar a las de los humanos. En este mito, cuando el narrador indica que “[la] vista [del cazador desafortunado] cambió [en la cueva]”, está claramente indicando que éste adoptó la perspectiva del (jefe de los) tatú(s). El tatú se ve a sí mismo no como tatú sino como humano: por lo tanto, aunque el narrador no lo precisa, es muy probable que el cazador desafortunado veía en la cueva al tatú como humano. Normalmente, los *yanakona* eran los únicos seres humanos capaces de eso. Por lo tanto, el cazador desafortunado (que pronto ya no lo será gracias a la ayuda amistosa del jefe de los tatús) ocupa aquí una posición de *yanakona*.
- 288 Como ya fue señalado, entre los cavineños, las divinidades *educhi* y los antiguos sacerdotes se dirigían unos a otros por el término “amigo” porque las relaciones estrechas que mantenían eran establecidas sobre el modelo de la amistad formal. El hecho de que el tatú de este mito sea entonces un *educhi* (el

- dueño-jefe de los tatús) y que el cazador desafortunado ocupe una posición de *yanakona* está así confirmado.
- 289 Al igual que “tío” y “primo”, el término “sobrino”, mencionado varias veces posteriormente, se encontraba siempre en castellano en el texto original del autor escrito en idioma cavineño. A causa de la limitación de espacio, no podremos desarrollar en estas páginas una explicación detallada de este hecho sorprendente a primera vista. Nos limitaremos pues a indicar que se explica por los cambios (ocurridos hace varias décadas) en las reglas de matrimonio y en la nomenclatura cavineña: en el pasado, la norma matrimonial preferencial era la unión entre primos cruzados bilaterales y la terminología cavineña de parentesco era de tipo dravidiano pero hoy en día, este tipo de unión es considerado como incestuoso y por lo tanto, los cavineños tomaron la opción de adoptar varios términos castellanos en su nomenclatura para substituirlos a los diversos términos cavineños que ya no tenían más de razón de ser (empleados).
- 290 El hecho de que el tatú utilice un estratagema que se concluye por la muerte del cuñado del protagonista en una olla, es decir en posición de presa cocida, parece indicar que el jefe de los tatús ve en este mito a los humanos como animales de presa desde su propia perspectiva. El tatú no veía a su amigo humano así, sino como a un humano, porque es sacerdote (el sacerdote de los tatús): por lo tanto, adoptó la perspectiva del hombre abandonado por su cuñado, según la cual no es un animal, sino un humano.
- 291 Al igual que el *Echire* en el mito precedente, el jefe de los tatús actúa en este mito como el garante del reparto entre los humanos, al castigar por la muerte al hombre que se negaba a compartir carne con su cuñado.

La mujer soltera y el lobo del río

- 292 Este mito fue narrado en cavineño y traducido al castellano por el autor.
- 293 En este caso, “necesidad” significa falta de alimentos consumibles.
- 294 Animal percibido por los cavineños como el pescador por antonomasia a causa de sus facilidades para pescar y de la gran cantidad de peces que consume, el lobo de río era un *educhi* antes de su extinción en la zona en los años 1960-1970 a consecuencia de su cacería intensiva por el negocio de su piel exportada a Europa y a los Estados Unidos: este feroz depredador, comparable con el jaguar y el águila harpía, era considerado como el dueño-jefe no solo de los peces, sino también de todos los animales acuáticos. Fue remplazado luego por la anaconda (otro predador) como dueño de todos estos animales.
- 295 En los dos mitos precedentes, el protagonista principal era un sacerdote o mejor dicho, ocupaba una posición de sacerdote. Por lo tanto, se dirigía a un *educhi* (y *vice versa*) mediante el término “amigo” –el lector recordará que en el antiguo sacerdocio cavineño, las relaciones entre los *yanakona* y los *educhi* eran basadas sobre el modelo de la amistad formal. En este mito, en cambio, la protagonista no es un sacerdote –esta función era reservada a los hombres–, sino el común de las gentes. Debe por lo tanto dirigirse al dueño de los animales acuáticos, *educhi* que pertenece a la categoría de los abuelos, por el término *baba* (“abuelo”). Además, por la misma razón, puede hablar con el lobo de río pero no puede verlo bajo su forma humana. A diferencia de la situación en los dos mitos precedentes, aquí, la relación entre la protagonista y un *educhi* es informal y no puede ser hecha pública: debe ser mantenida secreta por la mujer, pues, de lo contrario, la divinidad no le renueva su ayuda y rompe el lazo establecido. Estos dos tipos de relaciones de cualidad distinta entre humanos y divinidades coexistían en el pasado en las prácticas cavineñas y siguen coexistiendo en la mitología: las relaciones estrechas entre un sacerdote y una divinidad eran instituidas para el provecho de todos los seguidores del *yanakona* y duraban normalmente hasta la muerte de éste mientras que las relaciones secretas entre el común de las gentes y un *educhi* eran establecidas para el beneficio personal y familiar del primero y eran siempre transitorias porque la persona elegida no podía impedirse revelar pronto o tarde su secreto a sus allegados humanos (ver el final del mito p. 90).

El respeto a la dueña del fuego

- 296 Este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo. En 1914, Nordenskiöld recogió una versión más corta del mismo ([1915] 2001: 385-6).
- 297 El nombre de esta mujer en la lengua cavineña es *Eanu etiki* (“la abuela fuego”). El término *Anu* (“abuela”) indica que es una *educhi* femenina. En realidad, es esta mujer quien se ve a sí misma como mujer según su perspectiva: normalmente, el común de las gentes la ve por su parte como fuego. En este mito, la mujer-fuego aparece sin embargo a todos los humanos como se ve a sí misma.

- 298 El lector recordará que el sepe, también llamado hormiga cargadora, es una hormiga arriera.
299 Se peinaba.

Capítulo 3

- 300 El lector recordará que los *kurakwa ata* son los ese eja (ver la nota n° 171) y que los *piya niju ata* son los toromona (ver la nota n° 173).
301 Como ya fue señalado (ver la nota n° 172), los cavineños afirman hoy que los *buni ata* son los chacobo pero aplican esta denominación a todos los grupos panófonos que conocieron en el pasado, lo que genera cierta confusión, dado que la mayoría de éstos no eran los antepasados de los chacobo actuales. Los cavineños tuvieron algunos enfrentamientos armados con unos pano hablantes (ver los tres relatos pp. 104-109 y pp. 109-112) pero probablemente nunca con los antepasados de los chacobo actuales: en sus relatos orales de guerra, los chacobo mencionan a los cayubaba, a los movima, y a veces a los tacana y a los ese eja, pero aparentemente nunca a los cavineños (Diego Villar, com. pers.; Philippe Erikson, com. pers.). Por otra parte, como ya fue señalado, las designaciones utilizadas en la literatura no son menos equivocadas que la etiqueta cavineña *buni ata*: muchos autores antiguos empleaban el término “pacaguara” como un etnónimo designando a la totalidad de los grupos pano meridionales de los cuales los chacobo formaban solamente una de sus ramas (cf. Erikson 2002: 67). Así, cuando el padre Ciuret indica que los cavineños hubieran sido constantemente atacados por los “pacaguara” ([m.s]: 5-6), no se sabe con exactitud a cual grupo pano hablante se refiere. De todos modos, el franciscano parece equivocarse aquí: sin duda, los constantes ataques que menciona no fueran realizados por unos panófonos sino por los ese eja de habla takana (cf. Armentia 1905: 109; ver también la nota n° 310).
302 Ver el mapa 2.
303 El autor se refiere aquí a los ese eja y a los toromona pero no a los chacobo. Según la tradición oral cavineña, los chacobo no tomaron nunca a cautivos cavineños: de hecho, hoy en día, no existen en los relatos de guerra chacobo evidencias de lo contrario (Diego Villar, com. pers.; Philippe Erikson, com. pers.).
304 Ver la nota n° 340.
305 Ver el prólogo para un análisis de esta representación cavineña.
306 [sic]. Los cavineños raptaban niños de los dos sexos a sus enemigos, con una preferencia por las niñas. Según el autor, estos niños eran generalmente adoptados y criados por el hombre que los capturaba pero podían sin embargo ser entregados por él a un familiar sin hijos o recientemente afectado por la pérdida de uno de los suyos. Eran tratados *casi* como sus propios hijos por sus padres adoptivos quienes les integraban a su familia. En algunos casos, tomaban los apellidos de éstos y en otros, adoptaban unos nombres cristianos conservando sus antiguos nombres o sobrenombres como apellidos. La práctica cavineña de raptar niños a los enemigos está mencionada por Ciuret ([m.s]: 6).

La venganza después de un ataque de los ese ejas

- 307 Este relato de guerra fue narrado en cavineño y traducido al castellano por el autor.
308 Debemos indicar que el autor matiza su comentario más adelante en el texto (ver pp. 177-180), al considerar también la importancia de las epidemias y de la dispersión poblacional en los establecimientos gomeros (las barracas) de la región en el proceso de caída demográfica de los cavineños en el siglo XIX y al inicio del siglo XX.
309 Los ese eja fueron descritos como caníbales en numerosas fuentes históricas antiguas (cf. Cabello de Balboa [1594] 1906: VIII, 145; Bolívar [1621] 1906: VIII, 220; Recio de León [1623] 1906: VI, 250; Cardús 1886: 293; etc.). Por otra parte, varios de los antropólogos quienes trabajaron entre ellos durante las últimas décadas pudieron recoger algunas pocas informaciones orales confirmando la existencia pasada de esta práctica e incluso de la cacería de cabeza (Hissink y Hahn 1961: 450, 1988: 153; Zeleny 1976: 145; Califano 1982: 83-4; Lepri 2003: 241; Esteban Arrias, com. pers.; Bamonte y Kociancich 2007: 76 nota 12). Sin embargo, este tema no recibió aún de parte de los especialistas de los ese eja la atención que seguramente merecería. Una tentativa de explicación de estas antiguas prácticas a la luz de las representaciones cosmológicas ese eja será propuesta en un trabajo en preparación de uno de los editores (Brohan, en prep.^b)
310 Varias fuentes evocan o relatan los permanentes ataques de los ese eja a los cavineños. Después de su primera visita a Misión Cavinás en 1881, Armentia lamentaba “[estas] continuas sorpresas” e indicaba

- que los ese ejja “no [cesaban] de hostilizar à Isiamas [Ixiamas] y Cavinás [...] sin que pase año en que no [tenían] dichos pueblos alguna víctima que lamentar; llegándose à contar, en un año siete víctimas de su ferocidad” (1883: 9). Unas décadas más tarde, añadía: “la Misión de Cabinas fue muy combatida desde su fundación, por las innumerables tribus salvajes que la rodeaban. Estos unas veces, daban asaltos formales al pueblo, pretendiendo su total destrucción; y otras se contentaban con asechar á sus habitantes en las inmediaciones del pueblo, especialmente en los caminos de las chacras [los chacos] y del pueblo, matando á cuantos podían; siempre por sorpresas y emboscadas alevosas. Muchos son los Cabinas [cavineños] que han muerto de este modo á manos de los salvajes” (1903: 357). Por su parte, Cardús escribía: “[...] los bárbaros están continuamente acechando alrededor del pueblo, lo cual hace que sea muy penosa la situación de los cavineños. Estos no pueden salir de sus casas ni ir á sus chacras si no es cerca de medio día, cuando juzgan que los bárbaros ya se han retirado un poco, teniendo que regresar muy temprano y con el sol todavía alto, porque saben que los bárbaros á la tardecita se acercan otra vez al pueblo. Hasta para ir á la iglesia es preciso que los hombres [cavineños] lleven sus arcos y flechas. [...] [Los bárbaros] son el terror de los neófitos de Isiamas [Ixiamas] y Cavinás, á los cuales acechan y asaltan continuamente, y probablemente acabarán con ambos pueblos. [...] Seguirán, pues, [...] hostilizando y victimando, hasta que Ixiamas y Cavinás dejen de existir [...]” (1886: 170, 295). Los ese ejja no atacaban exclusivamente a Misión Cavinás sino también a los araona, a los tacana de Ixiamas y San José de Uchupiamona, a los viajeros y a las barracas gomeras vecinas, en los dos últimos casos muy probablemente para robar herramientas metálicas (cf. Armentia 1887: 49, 1890: 26-7; Baldivieso 1896: 10; Armentia 1903: 364; Fawcett 1911: 378). Al final del siglo XIX y al inicio del siglo XX, es decir en pleno auge de la goma, fueron el objeto de una “cacería de salvajes” por parte de varios dueños de los establecimientos gomeros de la región y de sus milicias armadas particularmente sanguinarias (Pando 1897: 99; Fawcett [1911] 1991; Del Pilar Gamarra 2007: 69).
- 311 El nombre Mísero (“miserable”) es particularmente apropiado (¿bien elegido?) para designar al personaje central de este relato histórico de guerra cuya situación desafortunada y poco envidiable inspira en efecto inevitablemente a cada uno sentimientos de lastima y de piedad (agradecemos a Diego Villar por habernos llamado la atención sobre este punto).
- 312 Ver el texto (p. 127) para más detalles sobre estos adornos femeninos.
- 313 Según el autor, los cavineños tenían antiguamente mejor capacidad de olfato porque no consumían mucha sal. Podían así identificar en la selva a los miembros de cada grupo indígena vecino por su olor característico. El autor dice por ejemplo que los ese ejja olían fuertemente a urucú. Sabemos que los ese ejja utilizaban este colorante rojo bermellón para sus pinturas corporales (Hissink y Hahn 1988) y para dibujar ciertos motivos sobre sus túnicas de corteza y de algodón (ibíd.; Cardús 1886: 295). Sin embargo, la antigua asociación hecha por los cavineños entre los ese ejja y el urucú parece haber sido menos basada sobre la observación de estos hechos que sobre el carácter guerrero de sus antiguos enemigos. En efecto, este colorante utilizado en el pasado por los cavineños mismos para sus pinturas faciales antes de una expedición armada (ver el texto p. 133 y la nota n° 444) estaba estrechamente asociado por ellos a la guerra. Dado que los ese ejja eran unos guerreros por antonomasia según la perspectiva cavineña, es así lógico que estuvieran asociados al urucú.
- 314 Entre los cavineños, “jajaja” es la onomatopeya de una risa llena de insinuaciones: una risa anunciadora de una venganza a venir o si se prefiere una risa vengadora. Se puede decir que “jajaja” vehicula entre los cavineños el mismo sentido que el proverbio “quien ríe de últimas ríe mejor” en castellano.
- 315 El término *ekwari* era utilizado tanto para referirse al antiguo jefe cavineño como para dirigirse a él (en este último caso, era generalmente acompañado de una forma genética; e.g. *ekwe (e)kwari*, “mi *ekwari*”). Debemos precisar por un parte, que existían dos otros términos cavineños para referirse al antiguo jefe cavineño (ver la nota n° 488); por otra, que si *ekwari* era utilizado para dirigirse a éste, el término generalmente empleado para ello era *baba* (“abuelo”); y por fin, que éste no significa exclusivamente “abuelo” sino también “fornido, grande”.
- 316 El *metuti* era un instrumento utilizado en el pasado por el asistente principal del jefe cavineño (ver p. 136) para convocar a la gente a la petición del *ekwari*. “Era como la voz del *ekwari*” dice el autor. Era construido con una calabaza y una pequeña sogá bañada en cera: se jalaba la sogá y entonces el *metuti* vibraba porque el sonido producido retumbaba en la calabaza por el eco generado. Su sonido imitaba el bramido del “tigre”: los antiguos jefes estaban así asociados a la figura predatoria del jaguar. El *metuti* dejó de ser utilizado cuando desapareció la institución del *ekwari*, al inicio del siglo XX. Desde ese entonces, los cavineños utilizan exclusivamente la campana de las iglesias, de los templos y de las escuelas de sus comunidades para llamar a la gente a reunirse rápidamente. Añadamos sin embargo que el *metuti* tuvo, por decirlo así, una segunda vida durante el periodo de cacería intensiva de los jaguares para

- el negocio de sus pieles en los años 1960-75: servía a los cavineños para atraer a estos animales y así poder matarlos con más facilidad. Se ignora la posible etimología de *metuti*.
- 317 Al igual que los antiguos líderes-sacerdotes *cornesha'* de los yánesha de la alta Amazonía peruana (Santos Granero 2004^b: 264), los antiguos jefes cavineños no participaban jamás en acciones armadas, pero sí movilizaban una fuerza colectiva entre sus seguidores y definían las modalidades de los ataques militares. Tenían la prerrogativa de nombrar a un líder de guerra (llamado *yanaatsakike*, ver la n° 486) encargado de conducir la tropa de sus combatientes y de aplicar a la letra sus planes de ataque. Además, eran responsables de proteger a sus guerreros y de asegurar el éxito de estas expediciones por medios mágicos (ver el texto p. 98 y la nota n° 490).
- 318 Los cavineños llaman “perro [del] monte” o “zorro” una pequeña especie de cánido conocido como zorro vinagre. De talla baja con cuerpo alargado y patas cortas, este animal ahora en peligro de extinción vive en pequeños grupos en las selvas y pampas amazónicas. El zorro vinagre es un animal silvestre omnívoro –se alimenta de presas (a veces de mayor tamaño que él) como ciervos, agutíes, pequeños capibaras, aves, etc., y de carroñas. Por otra parte, es un excelente nadador que se baña en los ríos y arroyos en las horas calurosas del día, y que puede capturar sus presas (mamíferos e incluso algunos peces grandes) en el agua (Andrzej Szwagrzak com. pers.). Éstas son las razones por las cuales los cavineños asociaban estrechadamente los ese eja a los zorros o incluso los identificaban con éstos: siendo caníbales y cazadores de cabezas, los ese eja eran percibidos por ellos como unos depredadores por excelencia y como unos verdaderos carroñeros; y por otra parte, se caracterizan por ser un pueblo de muy hábiles pescadores y navegantes.
- 319 El lector recordará que en el vocabulario castellano metonímico utilizado en el pasado por los cavineños para designar las cosas ligadas a sus prácticas sacerdotales, sin llamar la atención de los misioneros franciscanos opuestos a éstas, el “trabajo” designaba a un ritual. En este mito, el jefe se refiere más precisamente al antiguo ritual preliminar a la partida de la expedición de guerra, efectuado normalmente en la casa ceremonial, bajo la conducción del *yanakona*. Los objetivos de este ritual eran adivinar cual era el mejor momento para emprender el ataque, transmitir fuerza y poderes mágicos a los guerreros y también librar una batalla invisible contra los enemigos. La finalidad de esta batalla, agresión o guerra mágica liderada por el sacerdote indígena era “robar el alma” de los enemigos y debilitar sus capacidades físicas, mandándoles objetos patógenos por medio de soplos. Para ello, el sacerdote utilizaba así las técnicas normalmente empleadas por los brujos (profesionales y ocasionales). Por otra parte, tengamos en cuenta que el uso de la palabra inclusiva “trabajaremos” por el *ekwari* hace pensar que el antiguo jefe y el antiguo sacerdote cavineño eran una sola y misma persona, lo que el autor confirma más adelante en el texto (ver p. 136).
- 320 Los burgos son unas aves que cantan al clarear el amanecer, anunciando así el nuevo día.
- 321 El trabajo se refiere a un ritual sacerdotal.
- 322 Las palpitaciones del brazo izquierdo (el lado del corazón) eran percibidas como la señal del éxito de la futura expedición de venganza y las del brazo derecho como la señal de su fallo.
- 323 Estos venteadores eran unos abanicos trenzados hechos de hojas de la palmera motacú y adornados con plumas de pajaba. Funcionaban durante las expediciones de guerra como una especie de escudos invisibles: según los cavineños, los hombres que los habían mirado detenidamente antes de la partida eran así protegidos mágicamente de las flechas de sus enemigos que no podían tocar sus cuerpos. Antiguamente, estos abanicos eran también utilizados por los cavineños en todos los rituales nocturnos organizados en las casas ceremoniales como protección contra las agresiones de los brujos exógenos o endógenos y de ciertos espíritus malévolos y predadores –recordémonos que en el corto mito de la gran oscuridad, los venteadores y las esteras protegieron el cuerpo de los cavineños atacados por los objetos que (se) habían vuelto caníbales. En el idioma cavineño, estos abanicos rituales eran llamados *epeitaki* (de *peiya*, “ventear”; *-ta* es un semipasivador; *-ki* designa un instrumento, Camp y Liccardi 1989: 88, 260).
- 324 El autor añade en un texto inédito que los cavineños llevaban “maíz tostado molido” para comer en sus expediciones de guerra (A. Yubanera, Mayo, G. Yubanera y Tabo 2001 [m.s]).
- 325 A la vuelta de una expedición armada, los guerreros cavineños que habían matado a un enemigo o (co) participado en su asesinato debían reunirse y entrar colectivamente en reclusión en una casa ceremonial para tomar parte en un ritual post-homicidio bajo la dirección de un *yanakona*. Este tipo de ritual es (o más bien era) bastante común entre los pueblos indígenas de la Amazonía (ver por ejemplo Viveiros de Castro 1996; Lizot 1996).
- 326 Entre los cavineños, el objetivo del antiguo ritual post-homicidio era aparentemente proteger a los guerreros de los deseos de venganza de las almas de los enemigos asesinados.

- 327 Ni el autor, ni los demás cavineños interrogados pudieron identificar los árboles cuyas resinas servían antes para producir este veneno extraordinariamente tóxico conocido en la literatura especializada como curare.
- 328 La puesta en perspectiva de este relato oral con las fuentes escritas disponibles permite concluir que éste es histórico. Se puede incluso datar los acontecimientos históricos aquí expuestos en el inicio de la década 1880. En efecto, el famoso misionero franciscano y explorador Nicolás Armentia, después de su paso por Misión Cavinás en estos años, escribía: “El pueblo está continuamente rodeado por los bárbaros guarayo [ese ejja] y tal vez también por los araanas y toromonas, y no pierden ocasión de matar a cuantos cavineños pueden, en los caminos o en sus chacras; pocos días antes de mi llegada habían muerto a una mujer a flechazos y como llegase pronto al pueblo la noticia, y armándose todos los hombres corriendo a cortar la retirada a los bárbaros. Estos eran como en número de cincuenta, y debieron haber quedado muertos o heridos la mayor parte, según las disposiciones tomadas por los cavineños. Se habían situado en un camino angosto, en dos fracciones a distancia de una cuadra, con orden de no disparar una flecha, hasta tener todos los bárbaros en medio de los dos grupos, y atacando entonces de sorpresa los de adelante, y cortada la retirada por los de atrás, debían perecer todos o casi todos. En el primer grupo estaba Alejo Camacuni [Camaconi], hijo de la india asesinada. Los bárbaros venían muy confiados, sin sospechar de la emboscada, contándose mutuamente en idioma Tacana [sic], el modo como habían flechado a la mujer y los gestos que ésta había hecho al morir. Impaciente Alejo, disparó una flecha, dando muerte con ella a uno de los bárbaros, fugaron por consiguiente todos, quedando sólo el muerto” (Armentia 1890: 66). El padre Ciuret evoca por su parte la realización de una expedición punitiva cavineña aparentemente al inicio de los años 1890. Según él, fue efectuada en contra de los pacaguara pero en realidad es probable que lo fue en contra de los ese ejja: los cavineños “[...] fueron en persecución y mataron a todo el pueblo asesino, hombres y mujeres, y después al otro pueblo asesino y compañero del primero, todos se acabaron menos algunos de menos edad que llevaron a Cavinás” ([m.s]: 6).

La visita en el cielo a los asesinados por los ese ejjas

- 329 Este mito fue narrado en castellano por Pastor Tabo Amapo.
- 330 El narrador del mito no precisa la causa de la muerte del marido pero el final de éste permite entender que fue un ataque de los ese ejja.
- 331 Entre los cavineños, soñar sobre una persona ausente (viva o recientemente muerta) es siempre interpretado literalmente: significa que la persona soñada extraña mucho al soñador. Los vivos o los recién muertos nostálgicos de un pariente cercano o de un amigo íntimo vienen en efecto literalmente a visitarlo en sus sueños: le imponen su presencia al igual que su nostalgia contagiosa y le empujan a actuar frente a ellos para remediar esta emoción dolorosa ahora plenamente compartida. Los encuentros oníricos con un ser vivo perdido de vista desde hace algún tiempo conducen generalmente el soñador a emprender, a corto o mediano plazo, un viaje para encontrarlo de nuevo y compartir un momento con él. Estos encuentros con una persona recientemente fallecida son mucho más peligrosos: pueden generar en la persona en luto una insuperable tristeza, conduciéndola a un estado apático (que se podría llamar la melancolía) y al deseo persistente y casi siempre fatal de unirse a este muerto en su lugar póstumo (ver el final del mito p.102 y las notas n° 533, 534).
- 332 Este puente parece ser el arco iris.
- 333 El narrador se refiere aquí al zorro vinagre, también llamado perro (del) monte por los cavineños (ver la nota n° 318). Para la protagonista de este mito y los vivos en general, los espíritus de los muertos asesinados por los ese ejja se transforman en zorros. Cuando pueden verlos, los vivos ven así a estos espíritus como zorros. Sin embargo, este mito permite entender que por su parte, estos muertos no se ven a sí mismos como zorros sino como humanos. La transformación de los muertos en animales así como “en otras figuras de la alteridad corporal, especialmente los afines y los enemigos” es bastante común en las sociedades amazónicas (cf. Viveiros de Castro [1996] 2004: 66, nota 45). En el caso cavineño, el hecho de que esta animalización corporal de los espíritus de los muertos asesinados por los ese ejja los lleva a adoptar (según la perspectiva de los vivos) la apariencia de los zorros es muy sugestiva. En efecto, como ya fue señalado, el zorro vinagre es un depredador y un carroñero, y por ello, los cavineños asociaban estrechamente los ese ejja (que eran caníbales y cazadores de cabezas) a este animal y viceversa (ver el texto p. 97). Al indicar que según la perspectiva de los cavineños vivos, los espíritus de los cavineños asesinados por los ese ejja se transformaban en unos zorros, este mito sugiere que estos espíritus adqui-

rían el carácter predadorio de este animal, vale decir, el carácter caníbal de los enemigos ese ejja. En otras palabras, este mito insinúa que después de haber sido matados y comidos por los ese ejja, estos muertos (o más exactamente sus espíritus) se transformaban de cierto modo en ese ejja. Bastante frecuente en los rituales post-homicidio y las representaciones ligadas a la guerra de las sociedades amazónicas (Viveiros de Castro 1996; Fausto 1999), este proceso de “enemización” de los muertos asesinados durante un ataque permite entender en el caso cavineño por qué si todos los espíritus de los muertos recientes son considerados como peligrosos para los vivos, los espíritus de los muertos asesinados por los ese ejja lo eran más aún.

334 “Otra vez” significa de nuevo.

335 El narrador del mito se refiere aquí al *bube*, el polvillo de la corteza del árbol canelón. Considerado por los cavineños como un producto frío, el *bube* era utilizado antiguamente por los *yanakona* –lo es todavía por algunos curanderos– conjuntamente a unos encantamientos para hacer enfriar el pensamiento de los seres rabiosos humanos (brujos ocasionales o profesionales, gente particular) o no-humanos (recién fallecidos, *educhi*, etc.). Se utilizaba también para hacer enfriar el cuerpo caliente de las víctimas vivas de un ataque de brujería. El mito revela entonces aquí la importancia de la brujería en la etiología cavineña: deja a entender que la muerte por enfermedad se debe siempre a la acción de la brujería y que los muertos víctimas de un ataque fatal de brujería deben alimentarse para siempre (por así decirlo *ad vitam post mortem eternam*) exclusivamente de *bube* para enfriar sus cuerpos calentados por la acción de éste.

336 La expresión “le parecía” es muy importante para la comprensión global de este mito: los asesinados por los ese ejja tienen un régimen alimentario propio pero a esta mujer le dio la impresión que era el mismo que el de los humanos vivos. En realidad, es probable que estos muertos ven a su comida como una legítima comida humana, que la protagonista adoptó su perspectiva y que por lo tanto, vio a este plato como comida normal. Es en razón de esta apariencia engañosa que la mujer probó la comida de sus afines y por lo tanto fue matada por los ese ejja (ver la nota siguiente).

337 El narrador del mito se refiere al hecho de que la mujer irá pronto al reino de los muertos asesinados por los ese ejja para unirse definitivamente a su marido y a los familiares de éste, todos ellos víctimas de los ataques guerreros de los *kurakwa ata* (ver el final del mito). El marido pudo adivinar la muerte ineluctable de su viuda a causa de un futuro homicidio cometido por los ese ejja porque ella compartió durante su visita al cielo el régimen alimentario de sus afines, el cual es propio a los muertos asesinados por los ese ejja. Se volvió así no solamente su comensal, sino también su congénere. El final del mito precisa en efecto que esta mujer no solamente ha sido asesinada por los ese ejja, sino que al igual que los cavineños, quienes sufrieron la misma suerte, se transformó en un zorro (por lo menos a los ojos de los humanos vivos). Es porque esta mujer probó la comida de la gente asesinada por los ese ejja que ella también (morirá asesinada por éstos y) se transformará en un zorro, y es porque (morirá asesinada por éstos y) se transformará en un zorro que compartirá definitivamente su régimen alimentario: en otras palabras, su nueva apariencia física es “a la vez la condición y el resultado de [su nuevo] régimen alimentario” (Descola 2005: 190).

338 Este mito es muy interesante en lo que proporciona informaciones inéditas acerca de las antiguas representaciones escatológicas y cosmológicas cavineñas: ubicado sin más precisiones “en el cielo”, el reino de los (espíritus de los) muertos en el cual la residencia era patrilocal, al igual que en la tierra, estaba dividido en distintas partes (¿en cuatro cuartos, es decir, los cuatro *yawa*?); (los espíritus de) los muertos vivían ahí en una de éstas, tenían un régimen alimentario y una apariencia física propios en función al tipo de muerte que (sus cuerpos humanos) habían experimentado. Como ya fue señalado, eran más precisamente los humanos vivos quienes pensaban (y decían) que los muertos adoptaban una nueva apariencia física en función al tipo de muerte que habían experimentado: eran ellos quienes veían (si los veían), según su propia perspectiva, por ejemplo a los (espíritus de los) muertos que habían sido asesinados por los ese ejja como unos zorros. En efecto, por su parte, los miembros de esta categoría de muertos no se veían a sí mismos como zorros, sino como humanos. En cambio, este mito no precisa explícitamente como (los espíritus de) estos asesinados aprehendían a los humanos vivos: ¿Es el silencio sobre este punto la señal de que los veían pura y simplemente como tales (cf. Descola 2005: 199-202)? ¿O es el hecho de que (los espíritus de) estos asesinados se transformaban en unos animales depredadores la prueba de que asumían frente a ellos una posición de predadores y de que los veían como animales de presa (cf. Viveiros de Castro [1996] 2004)? Varios elementos convergentes parecen indicar la validez de la segunda hipótesis. En primer lugar, (los espíritus de) los muertos asesinados por los ese ejja y los zorros comparten el hecho de ser incomedibles (ante los ojos de los humanos). Al igual que en el de muchos otros pueblos amazónicos (cf. Vilaça 1992; Taylor 2004), en el universo cavineño, uno puede ocupar frente a un *alter* únicamente tres posiciones: la de predador (se come alter), la de presa (es comi-

do por él) o la de congénere (come igual que él y con él). Por lo tanto, “el hecho de ser supremamente incomedibles transforma [tanto a (los espíritus de) estos asesinados como a los zorros] en comedores por excelencia, o sea, en [seres caníbales]” (Viveiros de Castro [1996] 2004: 64). Esta posición compartida de *alter* incomedible y de depredadores caníbales está por otra parte confirmada por el nombre común de estos espíritus y de los zorros: *ijawa kwana* (Camp y Liccardi 1989: 59, 255; *kwana* es la marca del plural) –este término designa también a todos los espíritus depredadores caníbales en general y al diablo en particular, una figura cosmológica estrechadamente asociada al canibalismo (se alimenta de presas humanas). Por último, el lector recordará que la representación cavineña de la transformación de los espíritus de los muertos asesinados por los ese ejja en zorros descansa en la asociación de ambos con los ese ejja, es decir con unos seres caníbales. Así, todo parece indicar que según su propia perspectiva, los (espíritus de los) asesinados por los ese ejja asumían frente a los humanos vivos una posición de depredadores caníbales y que los veían como animales de presa. Hasta podemos suponer que en este mito, la protagonista creía estar comiendo carne animal en el reino de los muertos, cuando en realidad se trataba de carne humana. Podemos también pensar que la protagonista vio sobre el cuerpo de su marido antes de volver a la tierra no era la suya propia sino la de una de las víctimas de su apetito caníbal. Si se acepta la hipótesis de que los espíritus de los muertos asesinados por los ese ejja ven a los vivos como presas, queda sin embargo por aclarar por qué los afines de la protagonista del mito no la atacaron durante su visita al cielo. A nuestro parecer, es porque en este mito (al igual que en las relaciones entre los antiguos *yanakona* y las divinidades *educhi*), cada uno adoptó momentáneamente la perspectiva del otro. Las relaciones entre personas (o más bien representantes de colectivos distintos) con perspectiva distinta no son posibles sin llevar a cabo unos juegos de ingenuo. La protagonista del mito ve a sus afines asesinados como zorros pero frente a ellos finge verlos como humanos (es decir como ellos se ven a sí mismos) y actúa en consecuencia; por su parte, estos (espíritus de) muertos la ven como presa pero saben que ella se ve a sí misma como humana y por lo tanto, actúan frente a ella como si fuera humana.

Una emboscada de los toromonas

- 339 Este relato, narrado en cavineño por Pedro Mayo Nachipa (†), fue traducido al castellano por el autor. Es de suma importancia por la elaboración de la historia interétnica regional. En efecto, permite más de un siglo después de su formulación validar la hipótesis antigua y hasta ahora aún frágil, según la cual los ese ejja no eran responsables de todos los ataques contra los cavineños en Misión Cavinás y que una parte de éstos eran organizados por los toromona y/o los araoña (Armentia 1890: 66, 1897: 159, 1903: 357-8, 1905: 109, 1906: 15). Cardús evoca también este tema pero su afirmación de la realización de expediciones de guerra conjuntas de los ese ejja y de los toromona contra los cavineños parece muy dudosa: por una parte, está basada sobre unas informaciones de segunda mano (1886: 5-6, 169, 295) y por otra, según las fuentes históricas, las relaciones entre ambos grupos eran muy belicosas (cf. Ojeda [1766] 1906: XII, 21-2, 46; Romero [1678] 1906: XII, 31-2).
- 340 Uwawene era antiguamente un apodo cavineño muy común (ver p. 136). Por otra parte, el término utilizado por el narrador que el autor traduce en su texto por “familia” es *ata*. El lector recordará que a cada *ata* era asociado un tipo de conducta particular (ver el mito *La creación por el Educhi*, p. 59): es así tentador pensar que los miembros de este eventual *ata* desaparecido eran, al igual que Jutere y Evaristo en este mito, especializados en la guerra y en el manejo de las armas.
- 341 Entre los cavineños, la lógica que preside la interpretación de muchos sueños es de tipo analógico. Tal es el caso en este mito en el cual los picoteos de gallinazos en su cuerpo experimentados en sueño por el protagonista auguran las flechas de los enemigos que penetrarán pronto en su cuerpo durante su ataque.
- 342 Ver la nota n° 313.
- 343 En el castellano nacional boliviano, “estar fregado” significa estar molesto pero en el castellano regional, significa también estar estropeado, estar perdido.

La traición de Kana, cautivo chacobo

- 344 Este relato, narrado en cavineño por Pedro Mayo Nachipa (†), fue traducido al castellano por el autor.
- 345 El lector recordará que la designación *buni ata* puede dar lugar a una cierta confusión en cuanto a la identificación precisa de los grupos a los cuales hace referencia (ver las notas n° 172 y n° 301). Es el caso

- en este relato y en el siguiente en los cuales la traducción sistemática por el autor de la expresión *buniata* por “chacobo” debe ser cuestionada: se trata en realidad aquí de unos pano hablantes que muy probablemente no eran los antepasados de los chacobo actuales.
- 346 Ver el mapa 2.
- 347 Fundada en los años 1880 por Federico Bodo Clausen, representante de la casa comercial francesa *Braillard & Co.*, en el lugar donde estaba la Barraca La Cruz, Riberalta fue oficialmente reconocida por el gobierno boliviano en 1894. En razón al aspecto estratégico de esta posición geográfica, fue construida a las orillas del río Beni, en su ribera alta (de donde proviene su nombre), al lugar de su confluencia con el río Madre de Dios (ver el mapa 3), con finalidad de servir de base regional al almacenamiento, comercio y transporte de la goma. Conoció una gran actividad comercial en las primeras décadas del siglo XX con el establecimiento de muchas firmas bolivianas y europeas. Desde 1900, es la capital de la provincia Vaca Díez del departamento del Beni (cf. Roca 2001: 292-6). Sus habitantes, casi 100. 000 personas, se dedican hoy principalmente a la explotación forestal en general y a la de la castaña en particular.
- 348 Situada en el departamento del Beni, a un centenar de kilómetros al este de Riberalta, en la margen izquierda del río Mamoré frente a su gemela brasileña Guajará Mirím (ver el mapa 3), la ciudad fronteriza Guayaramerín (nombre de la cachuela que tiene enfrente) fue también fundada por los pioneros de la explotación y de la comercialización de la goma al final del siglo XIX (cf. Roca 2001: 194-5). Cuenta actualmente alrededor de 40. 000 habitantes.
- 349 Nombrada así por Edwin Heath, después de haber atravesado con dificultad estos rápidos del río Mamoré con su embarcación en 1880, Cachuela Esperanza fue fundada dos años más tarde por Nicolás Suárez. El famoso emperador de la goma instaló el centro administrativo o la casa matriz de sus prosperas actividades comerciales en este lugar estratégico para el transporte de la goma hacia los puertos atlánticos brasileños –la *Casa Suárez* poseía también unas subsidiarias en Manaus, Pará, y Trinidad. Creó ahí una verdadera ciudad amazónica moderna o una “ciudadela-empresa” para retomar la expresión de Centeno y Fernández (1998: 51): diseñada por unos arquitectos y jardineros japoneses y construida por unos ingenieros europeos, Cachuela Esperanza contaba en el pleno auge de la goma con un hospital equipado de rayos X, un casino, un hotel, una iglesia, unas oficinas, dos palacetes, un teatro, y una población de 3.000 almas. Fue casi abandonada a partir de los años 1930 a causa de la caída del imperio Suárez debida al brutal colapso de los precios de la goma en el mercado internacional (cf. del Pilar Gammarra 1992: 113-5, 2007: 198-218; Roca 2001: 241-4). Cachuela Esperanza pasó a manos del Estado boliviano en 1952 (cuando éste confiscó todas las propiedades de la casa *Suárez Hermanos*) y luego de la *Fuerza Naval Boliviana* en 1972. En la actualidad, tiene menos de 500 habitantes viviendo principalmente de la extracción de la castaña y del procesamiento del palmito. Sus antiguas construcciones se encuentran en ruinas o en estado de deterioro avanzado, la vegetación recubriéndolas (Centeno y Fernández 1998: 79-86).
- 350 Tumichucua (“isla de árbol de motacú” en la lengua tacana) fue de 1955 hasta 1982 la principal sede del *Instituto Lingüístico de Verano* en el Oriente boliviano. “Fue el lugar donde [los misioneros evangelistas norte-americanos] planificaron todos los programas, se llevaron a cabo los cursos de educación bilingüe; fue el centro de estudios, [capacitación técnica] y traducciones y de su vivienda cuando no estaban en las comunidades indígenas” (Castro 1997: 49). Comunidad de varios centenares de habitantes situada a unos cuarenta kilómetros de Riberalta, es hoy en día un lugar de visita dominical por los riberalteños quienes vienen a aprovechar de su famoso y hermoso lago.
- 351 En realidad, dos por lo menos (Guayaramerín y Cachuela Esperanza) de los cuatro lugares citados por el narrador en este relato no eran antiguamente poblados por los chacobo sino por los caripuna, otro grupo pano meridional, cuyos representantes contemporáneos viven ahora exclusivamente en Brasil (cf. Quisberth 1987; Erikson 1996: 39, 41).
- 352 Como ya fue señalado, por su parte, los chacobo actuales mencionan en sus relatos de guerra a los cayubaba, a los movima, y a veces a los tacana y a los ese eja pero aparentemente nunca a los cavineños (Diego Villar, com. pers.; Philippe Erikson, com. pers.). Este es uno de los argumentos que nos permite concluir que en este relato y en el siguiente, no se trata de los antepasados de los chacobo, sino muy probablemente de otros pano hablantes.
- 353 Kana o Cana (“ara, guacamayo amarillo” en lengua chacobo) es un nombre propio muy común entre los chacobo contemporáneos quienes tienen un repertorio onomástico muy limitado y transmiten sus nombres de G. + 2 a G. 0 y de G. + 1 a G. 0 (cf. Erikson 2002) –Canabo (“la gente guacamayo amarillo”) es por otra parte el nombre de uno de los “grupos” chacobo (Córdoba y Villar 2002). Pero Cana no es un nombre exclusivamente chacobo sino que “[se encuentra] con frecuencia en otros grupos pano, y que a menudo [designa] a [un personaje] que [posee] un lugar preponderante en el panteón mitológico” (Erikson

- 2002: 62); hubiera entonces podido ser el nombre de un representante de otro grupo de la región perteneciendo como los chacobo a los pano meridionales.
- 354 *Sawa sepere* (“arroyo bentón”; *sawa*: “pescado bentón”; *sepere*: “arroyo”) es el nombre cavineño dado al arroyo Esmeralda, ubicado cerca de Misión Cavinás. Ver el mapa 3.
- 355 En el castellano regional, un “barrero” designa a un pozo donde los animales silvestres (mayormente los grandes mamíferos) van a refrescarse en los días calurosos.
- 356 A los cavineños les resultó extraño que un cazador regrese del monte con un ave desplumado excepto en la cola. Lo normal entre ellos es de conservar el ave con todas sus plumas hasta llegar de vuelta al pueblo. Desplumarlo en medio del monte, como lo hizo Kana aquí, es según las representaciones cavineñas la manera de hacer de los chacobo (quiénes en realidad no despluman de esta forma, Diego Villar, com. pers.). Para Arapu, era entonces ésta la prueba de que el ave fue regalado a Kana por miembros de su grupo de origen.

La paz con los chacobos gracias al cautivo traidor Kana

- 357 Al igual que la primera, la segunda parte de este relato fue narrada en cavineño por Pedro Mayo Nachipa (†) y traducida al castellano por el autor.
- 358 *Warawara kububu* significa “la isla [donde hay] coca silvestre” (*kububu*: “isla”; *warawara*: “coca silvestre”). Los cavineños que siguen mascando hojas de coca consumen esta variedad que crece de manera silvestre cuando se les agota la coca cultivada en sus parcelas hortícolas y cuando por falta de recursos económicos, no pueden comprar su “bolo” en los centros urbanos.
- 359 En el castellano regional, se llama “salitrales” a los montes de tierra con una mayor concentración de sal (los lugares de greda salitrosa), donde los animales de la fauna silvestre (mayormente los ungulados) se acercan para lamer la sal.
- 360 *Yachibeí* significa el lago de la pampa (*yachi*: “pampa”; *bei*: “lago”). Es un pequeño lago, como una poza que se formó en la pampa con aguas provenientes del arroyo *Sawa Sepere* y de las lluvias. En las épocas secas conserva gran cantidad de peces.
- 361 Por limitación de espacio, no podremos desarrollar aquí nuestra argumentación, la cual necesitaría varias páginas. Nos limitaremos pues a indicar que a pesar de las apariencias, tenemos la certeza de que *La traición de Kana*, *cautivo chacobo* y *La paz con los chacobo gracias al cautivo traidor Kana* tratan de los mismos acontecimientos históricos que el relato de Ciuret citado a continuación. En un texto inédito, del cual algunos extractos fueron publicados por Sans (1888: 81), el padre franciscano escribía acerca de unos hechos ocurridos en Misión Cavinás en los años 1820-30: “en el tiempo [del padre Yanguren]. Un tal Canasivo, según se cree Pacaguara, hombre muy valiente y de malas entrañas, reunió de esos Pacaguaras errantes [i.e. unos pacaguara que se habían ido de Cavinás a causa de las epidemias] y formalizó algunos pueblos. Viéndose el dicho Cavasibo [Canasibo] con bastante fuerza, quiso destruir el pueblo de Cavinás, todos los Pacaguaras que ya no eran muchos, por que en diferentes veces solos habían llevado, unos por miedo, otros a la fuerza y algunos de buena voluntad estos pocos que habían quedado [en Misión Cavinás] se los quería arrebatar, todos los Cavinás flecharlos, menos las mujeres que las querían para ellos. El Padre flecharlo y botarlo al río, los Santos de la Iglesia al río también, el pueblo después de saquearlo pegarle fuego, en una palabra dejar de que existiese Cavinás. Estas eran las intenciones depravadas de los inhumanos Pacaguaras. Para el efecto Carasiba [Canasibo] reunió doscientos hombres de los suyos de más confianza poniéndose en marcha para Cavinás y segundar sus malas condiciones y intenciones. Salen los Pacaguaras de sus pueblos con las intenciones dichas, dos o tres días antes de llegar al pueblo de Cavinás, se enfermó malamente Canasibo, el mandón de todos ellos, y a los tres días de su enfermedad, murió de disentería. Antes de morir, llamó al que quedaba en su lugar diciéndole que realizara sus planes, él ya no podría por que iba a morir. Después de la muerte del mandón, continuaron la marcha, llegando al puerto se adelantaron cuarenta hombres, para averiguar como estaba el pueblo y del modo que debían atacarlo. Los Pacaguaras Cavinás les sonsacaron el modo por que venían al pueblo. Cerciorados que estuvieron los Cavinás de la mucha gente que venía, se escondieron todos en el monte. Un Pacaguara cristiano [de Misión Cavinás] muy valiente llamado Yapunana [¿Yapunahua?] juntamente con cuatro cavineños, se alarmaron tomaron las flechas y corrieron a dar aviso al Padre lo encerraron bien al padre en su misma casa. Estos cinco hombres solos comenzaron a flechar a los bárbaros, hasta que los bárbaros acobardados se corrieron, salieron los Cavinás que estaban escondidos en el monte y los persiguieron hasta el puerto los bárbaros unos con canoa de cáscara otros a nado se pasaron a la banda del río Madidi una legua del pueblo, los bárbaros reunidos con pesar

y espantados se fueron a toda prisa se armó después una pelea entre ellos mismos los que quedaron de la reyerta, un remolino de tantos que hay en el Veni [Beni] se los tragó a todos. De toda la expedición no escapó mas que un solo hombre que a llevar la noticia a sus pueblos. Este hombre después se hizo cristiano se llama Sebastián Rui [Ruiz], yo mismo lo casé con una Pacaguara en el año [18]42" ([m.s]: 7-9). Así, Kana, el protagonista de los dos últimos relatos, no hubiera sido un cautivo traidor chacobo, sino un hombre originario de otro grupo panófono cuyos algunos miembros hubieran vivido en Misión Cavinás y participado en la etnogénesis cavineña. A nuestro parecer, unos pacaguara que habían huido de Cavinás se unieron a Canasibo y a sus parientes (que aparentemente siempre vivieron afuera de la reducción) para atacar la misión porque atribuían las mortales epidemias de las cuales los suyos fueron víctimas a unos actos de brujería de los habitantes de Cavinás de otro origen étnico (ver la nota n° 750). Al transformar y reformular voluntariamente los hechos históricos que se propone narrar, este relato pasa bajo silencio las oposiciones violentas entre los miembros de los diferentes componentes al origen de la etnogénesis cavineña. Pero al hacer eso, calla todo el proceso de la construcción de la sociedad cavineña realizada a partir de la reunión de fragmentos de grupos distintos, e *in fine* el carácter colonial de la etnogénesis indígena. Esta cuestión será examinada en detalle en un futuro trabajo de uno de los dos editores (Brohan en prep.).

Capítulo 4

El antiguo territorio cavineño y su uso

- 362 Creada en agosto del 1825, la República unitaria de Bolivia está actualmente subdividida en nueve departamentos: Beni, Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Oruro, Pando, Potosí, Santa Cruz y Tarija. Sucre es la capital constitucional, pero La Paz es la sede de gobierno.
- 363 Para un comentario sobre esta cuestión, ver el prólogo de los editores.
- 364 Gracias al apoyo de varias ONG, a la creación, al desarrollo y a la consolidación de organizaciones representativas en los años 1980 (a partir del "retorno a la democracia" en 1982) así como a una movilización reivindicativa de gran amplitud cuyo punto culminante fue la famosa *Marcha por el Territorio y la Dignidad* en 1990 (cf. Riester 1997; Yashar 2005:198-223; Grey Postero 2007: 48-51), los indígenas de las tierras bajas de Bolivia lograron el reconocimiento constitucional de sus derechos territoriales en octubre de 1996. En efecto, el Estado boliviano promulgó en esta fecha la Ley INRA (*Instituto Nacional de Reforma Agraria*) y les garantizó el derecho de propiedad colectiva sobre sus áreas de ocupación contemporáneas o históricas a través del concepto de *Tierras Comunitarias de Origen*, establecido en el artículo 171 de la Constitución política nacional en conformidad a lo señalado en el convenio 169 de la *Organización Internacional del Trabajo* (OIT) ratificado por el Congreso boliviano en 1991 (cf. Herrera y alii. 2003: 19-36; Herrera 2005). Los cavineños están hoy en día repartidos en tres áreas territoriales tituladas más o menos recientemente: la TCO cavineña (468. 117 hectáreas), el Territorio Indígena Multiétnico II (407. 585 ha) y la TCO tacana-cavineña (261. 828 ha).
- 365 Ver *Las Guerras siguen: el traslado de Misión Cavinás* en el capítulo 5 (pp. 155-156).
- 366 Ver el mapa 2.
- 367 La República de Bolivia cuenta con una organización político-administrativa basada en una subdivisión en departamentos, provincias, municipios, secciones de municipios y cantones.
- 368 Este término aparece también bajo las formas "guarisa" o "guariza" en la literatura (cf. Avellá [1804] 1897: 26, Teza 1868; Bravo 1890: 48; Armentia 1902^b: 309, 1903: 57, 294, 297; Créqui-Monfort y Rivet 1921: 281; Métraux 1942: 32; Girard 1971: 20). "Wariza" es el antiguo nombre que los tacana daban a la misión jesuita de Reyes (Armentia 1902: 309; Créqui-Monfort y Rivet 1921: 281 nota 1) así que el etnónimo de un grupo perteneciente a la familia etnolingüística takana que residía aparentemente sobre el río Beni y en sus alrededores (cf. Avellá [1804] 1897: 26; Teza 1868). Miembros de este grupo contribuyeron a poblar la misión tacana San Antonio de Ixiamas (Armentia 1903: 57) y más que todo la de Reyes, donde "muchos [...] hablaban su] lengua [...]" (Armentia 1903: 297). Sabemos que la misión y luego el pueblo de Reyes era esencialmente poblada por los maropa quienes hablaban una lengua del mismo nombre (Evans 1903: 609; Armentia 1905: 99; Daillant 2003: 68). La información proporcionada por el autor de este libro permite así confirmar que "warisa" era un etnónimo remitiendo a los reyesanos y proponer que se refería quizás más específicamente a los maropa.

- 369 No debe confundirse el río Inambare, afluente del río Madidi, del cual se trata aquí, con el río Inambari, afluente del río Madre de Dios en su parte peruana. Sin embargo, podemos anotar que estos dos ríos parecen tener la misma etimología. En efecto, en cavineño, *inabare* puede traducirse como “[donde] han [sido] cogidos o agarrados [cautivos]” (*ina* es una raíz verbal que significa “coger, agarrar” y *-bare* es un sufijo que indica que la acción del verbo se aplica a una pluralidad de manera individualizada, Antoine Guillaume, com. pers.). Ahora bien, el río Inambari así como la pequeña ciudad y el distrito peruanos Ñapari de la provincia de Tahuamanu deben su nombre al grupo indígena (hoy peruano, casi extinto y con solamente cuatro locutores, cf. Parker 1995, 1999: 1; Stoian 2000: 83 citado por del Pilar Gamarra 2007: 65) llamado Ñapari, y el origen del étnonimo de esta sociedad de lengua arawak (Valenzuela [1988] 1991; Parker 1999: 1; da Silva 2002) y no takana contrariamente a lo que afirmaba Gray ([1996] 2002^a: 31; [1997] 2002^b: 42) es probablemente ese eija y/o araña: en la lengua de estas dos sociedades takana, antiguamente “vecinas” de los Ñapari (Baldivieso 1895: 20; Evans 1903: 612; Crespo 1909: 29; Robuchon citado por Créqui-Monfort y Rivet 1921: 99; Anónimo 1936), –descritos como muy belicosos en la literatura antigua (Paz 1895: 12; Armentia 1897: 159; Arana 1936)–, significa “salvajes” (Lepri 2003: 118; Brohan en prep.) o más bien “tomadores” o “capturadores de cautivos”. Añadamos que es posible que los famosos Mashco-Piro, grupo en aislamiento voluntario que vive cerca del curso alto del río Purús, sea de origen ñapari (Clark y *alii*. 2005: 9).
- 370 *Kweri bei*, hoy en día Kuariba, significa “río lago” en cavineño (*kweri*: “río”; *bei*: “lago”). Se trata del brazo de un río que se ha vuelto lago.
- 371 *Najiji* es una pequeña hormiga negra inofensiva “que hace sus grandes nidos en los árboles” (Armentia 1887: 145) y que en la lengua cavineña dio su nombre al río hoy conocido como Madidi (ibíd.: 8; Créqui-Monfort y Rivet 1923: 150) por habitar en grandes cantidades en sus orillas. Por su parte, los ese eija, los araña y los toromona no llamaban *Najiji* sino *Masisi* a esta especie de hormiga y a este río (cf. Figueira y Serra 1805-06 citados por Armentia 1887: 8; Armentia 1890: 96; Larrabure y Correa 1907: 62; Toppin 1916: 87). En los siglos XVIII y XIX, algunos autores empleaban el término cavineño *Najiji* (o *Nagigi*) para designar a este afluente occidental del río Beni (cf. Figueira y Serra 1805-1806 citados por Armentia 1887:8; Sans 1888: 73), mientras otros utilizaban para ello la denominación *Masisi* de los ese eija, araña y/o toromona (cf. Haenke [1795] 1901: 312; Parish [1799] 1835: 96; Domínguez 1809 citado por Armentia 1903: 365). El nombre actual de este río parece entonces provenir de la deformación de *Masisi* y no de *Najiji* (cf. Larrabure y Correa 1907: 62). En cualquier caso, Madidi no proviene de *didi* (“claridad”) y su significado no es “el río claro o de la claridad”, contrariamente a lo que afirma Arteaga Saucedo (citado por PNUD 2003: 29). Añadamos dos precisiones relativas al río Madidi y a sus diversas designaciones: por una parte, era también conocido antiguamente como “el río Cavinás” o “de Cavinás” en referencia a la misión franciscana del mismo nombre (Haenke [1795] 1901: 312; Parish [1799] 1835: 96); por otra, según Alexiades (1999: 82), y Bamonte y Kociancich, los ese eija contemporáneos (o por lo menos, parte de ellos) no lo llaman *Masisi* sino *Natáua* (“[el río de] agua azul”, 2007: 157).

Nuestros recursos y nuestra alimentación

- 372 Los cavineños empezaron a criar chanchos, gallinas y vacas a partir de fines del siglo XIX o inicio del siglo XX después de unas tentativas desastrosas algunas décadas antes (cf. Armentia 1890: 65). Ver también *El Inicio de la ganadería entre los... come sapo* en el capítulo 6 (pp. 175-177).
- 373 “Taitetú” designa al pecarí de collar en el castellano boliviano.
- 374 Se llama “anta” al tapir en el castellano boliviano. En la actualidad, la gran mayoría de los cavineños cazan este animal sólo excepcionalmente: se lo encuentra exclusivamente en las áreas de cacería más alejadas, como por ejemplo a orillas del río Madidi. De manera más general, en las últimas décadas se ha observado en la región una neta rarefacción de los grandes mamíferos.
- 375 *Awadajaebuke* significa “el sobrino del anta” o, más exactamente, “el hijo clasificatorio del anta” en cavineño (*awada*: “el anta”; *-ja*: caso genetivo, posesión; *ebuke*: “hijo clasificatorio”, “sobrino”). Este término pone de manifiesto la representación socio-cosmológica cavineña según la cual algunas especies animales entretienen unas relaciones de parentesco entre sí.
- 376 Los cavineños dicen que el *Echire*, el dueño-jefe de los pecaríes, silba entre sus manos como los humanos para reunir a su tropa, permitiendo así al mismo tiempo, de manera consciente y voluntaria, a los cazadores ubicar a sus animales y cazarlos.

- 377 El hecho de que los cavineños cazaban solamente de día en el pasado antes de conseguir unas linternas se percibe en las representaciones cosmológicas “tradicionales”: los humanos ocupaban normalmente la posición de predadores frente a los animales de presa de día pero la situación se invertía de noche.
- 378 En el castellano regional, “mechar” designa una técnica de cacería nocturna que consiste en escuchar u oler la presencia de animales de presa, en rastrear sus huellas y enceguecerlos con la luz de una linterna para poder matarlos.
- 379 En el castellano regional, “peta” designa a la tortuga terrestre.
- 380 En el idioma cavineño, esta trampa se llama *madada* (de *mada*, “jochi colorado”; *-da* es un adjetivador, un afijo adjetival, Camp y Liccardi 1989: 258). Para construirla, “se clava fuertemente en el suelo un palo fino del árbol *madaricui*, “colorado” en la terminología local. Su extremo libre es tensado y amarrado en el suelo. En el amarre se suele poner yuca o maíz como cebo. Un nudo corredizo unido al palo en el extremo del cebo completa la trampa. El animal al comer del cebo libera el amarre, se desata la tensión y, si hay suerte, el animal queda colgado en el nudo corredizo” (García Pérez 1998^a: 68).
- 381 Esta trampa, llamada *teji* en el idioma cavineño, está hecha con troncos de asaí: “los troncos unidos y con sobrepeso por encima son elevados a un metro de altura sobre la senda de algún animal, especialmente el jochi, el tatú y la peta. La senda es al mismo tiempo cercada para obligar el paso del animal sobre una tranca que está actuando como punto de equilibrio de los troncos de asaí. Al pasar el animal rompe el equilibrio y se le cae encima el peso de la trampa” (García Pérez 1998^a: 68).
- 382 El lector interesado podrá encontrar cinco dibujos de trampas cavineñas de cacería en Nordenskiöld (1924^b: 70-2). Además de las trampas para cazar animales, los cavineños instalaban otras muy cerca de Misión Cavinás para protegerse de los ataques de sus enemigos ese eja (Armentia 1883: 68-9).
- 383 “Cuando cambiaba la luna” significa a la luna nueva.
- 384 Los cavineños empleaban en particular el jugo de las hojas de la planta *wiwipasira* (*wiwipasira*). Nordenskiöld recogió en 1914 una versión del mito de origen de su uso como magia de cacería ([1915] 2001: 380). En cavineño, *wiwipa* designa al “águila”, al “chuúvi cazador” y al “gavilán” (Camp y Liccardi 1989: 57); y *sira* a “la cresta de gallo” y al “cacho del anta” (op.cit.: 102). El término *wiwipa* parece referirse entonces a la forma de las hojas de esta planta y es muy probable que según los cavineños, el cazador que dejaba gotear su jugo en sus ojos podía así adquirir las facultades visuales de estas aves rapaces.
- 385 Ignoramos tanto el nombre de esta planta en el castellano regional como el sentido exacto de *anu caperi* en cavineño. *Anu* significa “abuela”, *cape* “café”, y *-ri* es un afijo nominal utilizado para indicar que una persona o una cosa es parecida a otra. *Caperi* parece entonces referirse al hecho de que esta planta y/o sus hojas se parece(n) a la(s) del café. Esta misma planta es utilizada por los tacana meridionales como un anestésico contra el dolor de dientes (Bourdy y *alii*. 1999: 33).
- 386 De manera general, según los cavineños, la atribución del nombre de un animal a un perro permitía a éste adquirir las facultades y las características de comportamiento de este animal.
- 387 La interpretación de este sueño resulta de una operación intelectual de correspondencia analógica: la forma de la fruta de motacú remitiría a la panza muy abultada del anta.
- 388 La clave de este sueño parece fundarse sobre la misma operación que el precedente: una muchedumbre de gente remite a una tropa de pecaríes porque estos animales son gregarios.
- 389 Las palpitations del brazo derecho parecen remitir al movimiento del brazo después de un flechazo.
- 390 Ver el texto p. 85 acerca del origen de las reglas de cacería dictadas por el *Echire*.
- 391 *Baba wada* significa literalmente “[el] gran tapir, [el] abuelo tapir”.
- 392 En el castellano regional, la “sicuri” designa a la anaconda, animal depredador.
- 393 Regionalmente, se dice “cazar peces” o chumbear cuando se mata peces de gran tamaño (sábalo, serepapa, pacú, tucunaré, paíche, etc.) disparándoles con escopeta o antiguamente matándolos con flechas. El cazador se posiciona generalmente sobre un árbol y espera el paso de los peces de gran tamaño en unos ríos o arroyos de aguas claras antes de disparar, o en el pasado, de lanzar su flecha.
- 394 “Pando” califica en el castellano regional un nivel muy bajo de agua. Se podía también utilizar este embudo, llamado *suputi* en cavineño, en unos arroyos poco profundos.
- 395 Esta trampa, llamada *patu* en cavineño, consistía en un “cerco trenzado construido de motacú o de pachiuaba. [...] El cerco en su altura mas baja estaba orientado hacia la orilla, de manera que muchos peces al saltar para cruzarlo acababan [adentro de la trampa]” (García Pérez 1998^a: 70).
- 396 En el Oriente boliviano, el término “barbasco” designa a varias plantas utilizadas con fines ictiotóxicos: paralizan o envenenan los peces que suben a la superficie del agua, y pueden así ser atrapados fácilmente.
- 397 Una “familia pequeña” significa una familia nuclear.
- 398 Una “familia grande” significa una familia extendida.

- 399 *Atsa* en la lengua cavineña.
- 400 *Uu kumu* en la lengua cavineña.
- 401 Con la resina de estos árboles se formaba una pequeña antorcha que podía permanecer encendida un tiempo prolongado. Una pieza de quince centímetros ardía por un lapso de media hora.
- 402 En el castellano regional, “pacumutu” designa una técnica de preparación de carne que consiste en asar trozos de carne atravesados por una pequeña varilla.
- 403 Es probable que el autor haya conseguido esta información en alguna fuente bibliográfica o que la haya guardado en su memoria después de una discusión con los miembros de una ONG local o con unos antropólogos... En efecto, el arroz (*arusu* en cavineño) es hoy en día una parte tan esencial de la dieta de los cavineños que generalmente afirman que fue cultivado por sus antepasados desde siempre. Pero es cierto que su introducción se debe a los franciscanos y más precisamente al padre Mariano Montero, cura conversor de Misión Cavinás entre 1904 y 1914 (cf. Armentia, 1890: 65; Mendizábal 1932: 189). Los cavineños cultivan en la actualidad diversas variedades de arroz: el arroz blanco, el arroz colorado, el arroz noventón, el arroz negro, el arroz piedrita, el arroz oro, el contraviento. Sobre las razones del éxito de la reciente introducción del cultivo del arroz entre los chacobo vecinos, cf. Erikson (1998).
- 404 Después de varias visitas a Misión Cavinás en los años 1880, es decir, mucho tiempo después de la introducción de las herramientas metálicas entre los cavineños, Armentia escribía: “Solo cultivan el maíz y la yuca, y este en tan pequeña cantidad, que la mayor parte del año se alimentan de caza, pesca y frutas silvestres. [...]. El maíz y el arroz producen muy bien; pero el maíz lo cultivan en pequeña cantidad, consumiendo la mayor parte en chicha, y el arroz no lo cultivan absolutamente” (1890: 65).
- 405 Ver la nota n° 606.
- 406 Donde predomina la horticultura itinerante sobre chamicera, “roza, tumba, y quema” designa las tres fases del chaqueo, es decir, del proceso de supresión de la vegetación natural, necesaria para la preparación de las futuras parcelas hortícolas. La “tumba” remite al derribo de árboles con hachas o motosierra, la “roza” es el desmalezado con machete y la “quema” se produce una vez que ha secado el material herbáceo y semileñoso del terreno.
- 407 En Bolivia, como en otras partes de Sudamérica, se llama “chicha” a una variedad de bebidas fermentadas elaboradas a base de maíz, de tubérculos o de frutos.
- 408 *Ijikejaekwake* significa literalmente “[la] madre del maíz”.
- 409 *Eanu* significa literalmente “la abuela”.
- 410 En la actualidad, muchos cavineños extraen este palmito en gran cantidad para venderlo a los comerciantes o a los centros envasadores de Riberalta. Existe una fuerte demanda del mercado regional, nacional, e incluso internacional de este producto silvestre comestible, apreciado por su sabor.
- 411 Según García Pérez, los cavineños distinguen unas veinte variedades de abejas (1998^a: 71-2). Recogen miel de mayo hasta agosto. En el pasado, los hombres salían durante la semana santa a buscar cera en gran cantidad para las ceremonias religiosas en la iglesia (ibíd).
- 412 Existe en la región unas plantaciones silvestres de cacao de muy buena calidad. Varias ONG elaboraron proyectos para desarrollar su explotación y su venta en el mercado nacional e internacional.
- 413 En el castellano regional, “sancochado” significa hervido en el agua.
- 414 La palabra “charque” (o “charqui”) y el verbo “charquear”, de cual deriva, vienen del quechua *ch'arki*. Designa la carne silvestre o bovina cortada en lonjas delgadas, secada y deshidratada por la acción del calor solar sobre la cual se aplica sal gruesa para su conservación.
- 415 Al igual que en muchas sociedades amazónicas, la mayoría de las prohibiciones alimentarias cavineñas tienen “por objetivo impedir la transferencia desde la especie [animal o vegetal] prohibida de rasgos anatómicos particulares o de algunas características de comportamiento supuestamente derivadas de éstos” (Descola 2005: 190).
- 416 En el castellano regional, “peta de[] agua” designa a la tortuga acuática.
- 417 A diferencia de las prohibiciones alimentarias cavineñas citadas antes, ésta no tiene por objetivo “de impedir la transferencia desde la especie [animal] prohibida de rasgos anatómicos particulares o de algunas características de comportamiento supuestamente derivadas de éstos” (ver la nota n° 415). En efecto, los cavineños no se abstendían de comer almendra de noche para imposibilitar que sus comillos se prolongaran y se afilaran hasta volverse parecidos a los del jaguar, ni para evitar adquirir el carácter predatorio de este animal, ni tampoco para no correr el peligro de transformarse enteramente en el felino, sino para no “[hacer] aparecer el tigre”. Esta prohibición alimentaria se basa así en una lógica de tipo analógico.
- 418 Esta prohibición alimentaria se basa en una lógica de inversión.

- 419 Las prohibiciones alimentarias que los padres debían respetar estrictamente bajo la pena de atentar contra la integridad física de su hijo no eran exclusivamente prenatales, sino también postnatales (ver p. 148). Eran parte de la práctica de la *couvade*, muy común en las sociedades indígenas sudamericanas, es decir, de la participación ritual del padre en el embarazo y en el conjunto de cuidados que dispensa la madre a su hijo, considerada como indispensable para el bienestar de éste (cf. Menget 1979). Debido a que los dos padres tenían una relación consustancial con su hijo antes y después de su nacimiento tenían que abstenerse de consumir ciertas especies animales y vegetales para no transferirle unos rasgos anatómicos particulares de estas especies o algunas características de comportamiento supuestamente derivadas de estos rasgos.
- 420 [sic].

La antigua vida material

- 421 Los “panchos” son sogas o tiras vegetales de canelón, de algodoncillo o de bitumbo colorado. Sirven para amarrar en este caso, diferentes partes del armazón de las casas, o cualquier tipo de carga (leña, animal, etc.).
- 422 “Las soleras (*dudurakurayake* en cavineño, literalmente “mordiéndolo el horcón”) son las dos vigas que se apoyan sobre los horcones gracias a la entalladura hecha en sentido longitudinal en el extremo superior de los horcones y que sobresalen de la planta definida por los horcones” (García Pérez 1998^a: 53).
- 423 Los tirantes son los troncos que se apoyan sobre las soleras: “por cada par de horcones hay un tirante, además de los que acaban uniendo los extremos de las soleras” (ibíd.).
- 424 Las solerillas se colocan uniendo los extremos de las soleras (ibíd.).
- 425 “Las llaves constituyen la estructura básica del tejado: son palos que, apoyando sobre las esteras cerca de donde éstas unen con los horcones, forman con los tirantes un triángulo, sobre cuyo vértice superior apoya la cumbra” (ibíd.).
- 426 Después de haber visitado, en 1891, las ruinas de la antigua Misión Cavinás a orillas del río Madidi unos años después de su traslado al río Beni (ver p. 155), Balzan escribía: “Son los tejados de las casas que retienen más la atención. En lugar de ser de hojas de motacú, que presentan un aspecto poco elegante en el interior (según me dijeron los indios [cavineños] de la barraca Mouton), son de hojas tiernas de la palmera garronuda. Estas hojas son plegadas en dos sobre ligeros zarzos de caña, y bien apretadas unas contra otras. Los zarzos son atados paralelamente en la cumbre del tejado, sobre unas estacas que descienden hasta las paredes como las hojas de motacú y forman un techado más ligero, muy elegante al interior como al exterior y más regular. Los indios utilizan únicamente las hojas de motacú para cubrir la parte más alta y los bordes inferiores del tejado, porque son las más largas y dejan mejor escurrirse el agua” ([1892] 2006: 171).
- 427 Estas grandes casas colectivas o plurifamiliares son conocidas en la literatura antropológica amazonista como malocas. El autor emplea el término “familia” o la expresión “familia pequeña” en el sentido de familia nuclear y “familia grande” en el sentido de familia extensa.
- 428 Como ya fue señalado, la residencia post-marital cavineña es idealmente matri-patrilocal (ver la nota n° 264).
- 429 Los cavineños asocian la luna nueva con el crecimiento rápido no solo de los objetos de madera, sino también de las personas, de los animales y de las plantas cultivadas o silvestres.
- 430 Por corteza de almendra “hecha estopa”, el autor se refiere a una corteza espadillada y rastrillada o peinada con el fin de hacerla más suave y menos dura para poder echarse y dormir encima.
- 431 Sobre las hamacas de los antiguos sacerdotes cavineños, ver p. 125.
- 432 Los murciélagos vampiros, muy abundantes en la región, atacaban mucho a los animales domésticos a tal punto que constituían un gran obstáculo para la crianza de ganado según d’Orbigny ([1845] 1992: 52). Atacaban también a los humanos, “[pegando] terribles sangrías, escogiendo de preferencia las yemas de los dedos de piés y manos, y la nariz y orejas” (Armentia 1887: 57).
- 433 La casa para almacenar espigas de maíz se llamaba *ijike etare* en cavineño (literalmente “la casa [del] maíz”, *ijike*: maíz, *etare*: casa).
- 434 *Educhi kwana etare* significa literalmente “la casa [de] los *educhi*”. La traducción de *karapati etare* es más compleja: *karapati* viene de *arapa*. Camp y Liccardi proponen por *arapaya* (*arapa* + *-ya*, la marca del infinitivo) la traducción “trabajar para adivinar” (1989: 5). Los cavineños traducen generalmente *arapa* por “todo lo [que es] trabajado por el *yanakona* para los *educhi* y por los *educhi* para el *yanakona*”. *Arapa* designa en realidad tanto las ofrendas (coca, tabaco en polvo, chicha de maíz tostado (*etsubajo*) y polvillo

- del canelón) entregadas por el sacerdote a las divinidades como la parafernalia sacerdotal (ofrecida “cuando la tierra era tierna” por los *educhi* a los primeros *yanakona*); *k-* (o *ka-* cuando la raíz de la palabra a la cual se junta empieza en consonante) y *-ti* son afijos que reflexivizan los verbos transitivos y/o indican el carácter recíproco de la acción del verbo (Antoine Guillaume, com. pers.; Camp y Liccardi 1989: 318-9). El sentido de *karapati etare* sería entonces “la casa donde los *yanakona* trabajan [y entregan las ofrendas] para los *educhi* y donde los *educhi* trabajan para los *yanakona*”, es decir, la casa donde los unos trabajan para el bienestar de los otros y *vice versa*. Por nuestra parte, traducimos tanto *educhi kwana etare* como *karapati etare* por “casa ceremonial”: preferimos esta expresión a la de templo porque este término podría generar una confusión inútil con los templos evangélicos modernos.
- 435 Sobre los *kumuniwa*, ver el texto p. 134 y las notas n° 165 y 466.
- 436 Después de la muerte de un sacerdote, su sucesor oficiaba durante un tiempo en la casa ceremonial de éste, esperando la confirmación o validación de su nuevo estatus por parte de los *educhi* que debía atender y servir. Una vez la decisión de éstos revelada, debía en caso de su aceptación abandonar esta casa ceremonial y persuadir a sus seguidores de construirle su propia *karapati etare* bajo la dirección de sus asistentes. Al igual que en el caso de los templos indígenas de los sacerdotes *yánesha* de la Alta Amazonía peruana, “la construcción [de una casa ceremonial cavineña] señalaba el reconocimiento [público] de un determinado hombre como [sacerdote] mientras que la participación en la construcción [de la casa ceremonial], así como la asistencia a las ceremonias en [ella] ejecutadas marcaban a una persona como seguidora del [sacerdote] que oficiaba en [la misma]” (Santos Granero 2004^b: 261-2). Una casa ceremonial duraba aproximadamente entre quince y veinte años. Cuando su techo y su estructura empezaban a deteriorarse, la casa era abandonada y los seguidores del sacerdote construían una nueva.
- 437 Para más detalles, ver *Los Misioneros Evangelistas entre nosotros* en la segunda parte del libro
- 438 [sic].
- 439 El autor se refiere aquí a las pinturas faciales.
- 440 Un “grupito” designa aquí a un *ata* (ver la nota n° 126 y el texto p. 59, 134).
- 441 El autor se refiere a la existencia pasada de un repertorio gráfico de motivos masculinos y femeninos de pinturas faciales propio a cada *ata* –es a la luz de esta valiosa información que se debe entonces interpretar los dibujos de Nordenskiöld (ver los dibujos p. 127), según sabemos el único en referirse a la práctica de las pinturas faciales en la literatura consagrada a los cavineños (cf. [1915] 2001: 357; 1924: 169).
- 442 En el castellano regional, el “bi (vi) manzana silvestre” o simplemente “bi (ó vi)” designa al genipa. El tinte azul-negro oscuro que suministra su fruta es de mucha duración.
- 443 La simetría de los motivos de cada lado de la boca, de la nariz y del mentón es de hecho un principio de composición de todas las pinturas faciales reproducidas en las ilustraciones de Nordenskiöld (ver los dibujos p. 127).
- 444 [sic]. Los cavineños se pintaban la cara con el rojo bermellón del urucú antes y después de las expediciones de guerra o más precisamente a la partida, para el ataque armado, y a la vuelta, para los ritos post-homicidio.
- 445 Estos collares eran hechos de frutas de patujú, entre otros productos (Armentia 1883: 32). En 1915, Nordenskiöld escribía: “[los cavineños] tienen debilidad por los adornos. Les gusta mucho el perfume y se cuelgan todo tipo de hierbas y semillas aromáticas que para nuestro olfato huelen más fuerte que bien” ([1915] 2001: 352). Añadía más adelante, “algunas tribus utilizan la grasa de caimán como perfume. Los cavina [cavineños] [...] tienen mejor gusto. Prefieren la vainilla y otras hierbas aromáticas” (op.cit.: 367).
- 446 Entre los cavineños y entre la población regional indígena o no, el mal viento (*cuejiji jidamake* en cavineño) es un viento patógeno que suscita gran temor: afecta gravemente a los humanos, debilitando su cuerpo y deformando su cara (más que todo su boca) hasta privarlos de la capacidad de hablar. Puede incluso provocar la muerte (ver p. 140). Los cavineños interpretan este viento generalmente como un viento producido y mandado por los soplos patógenos de los brujos, de los dueños de los grandes árboles o de los espíritus de los muertos atormentados y nostálgicos.
- 447 Este objeto fundamental de la parafernalia sacerdotal era la señal distintiva de los *yanakona*. La etimología que proponemos de este término es muy aproximativa y quizá algo especulativa. *Ekwa* parece compartir el mismo campo semántico que *ekwari* (traducido, recordémoslo, como “guiador” por Camp y Liccardi). Según Antoine Guillaume (com. pers.), *kwabu* es un verbo que significa “dar el sentido de una dirección, hacer cambiar el sentido de una dirección”. Por otra parte, *-ke* es un afijo sustantivador (“lo que es”, Camp y Liccardi 1989: 259). El sentido de *ekwabuke* podría ser entonces “lo que permite dar la dirección, lo que permite guiar”, es decir, el objeto que permite al sacerdote cavineño de guiar a sus seguidores. Añadamos que según las representaciones cavineñas, todos los *educhi* poseen un *ekwabuke*: al

- ponerse el suyo durante los rituales en su casa ceremonial, el *yanakona* se transformaba en un *educhi*. Identificado como una de las divinidades tanto por éstas como por sus seguidores, se volvía entonces un miembro del colectivo de los *educhi* durante los rituales o mejor dicho durante algunas fases de éstos.
- 448 El *panakú* era semejante al *yamachi*, pero elaborado de manera muy rápida. Servía para cargar algún producto obtenido en el bosque, de manera repentina.
- 449 El *asaye* era una especie de canasta que utilizaban sobre todo las mujeres para cargar los productos que traían de sus parcelas agrícolas.
- 450 Las fajas son unas bandas de algodón para llevar carga.
- 451 El *mariku* era una variedad de *yamachí* elaborado con algodón, en el cual los hombres metían sus hojas de coca y su tabaco. Servía también a los *yanakona* para llevar sus piedras *educhi*. Ver el dibujo 9 y la nota n° 453.
- 452 Las alforjas eran unas bolsas de algodón.
- 453 El lector recordará que la mayoría de las divinidades *educhi* son materializadas en la tierra por unas pequeñas piedras. Los antiguos sacerdotes cavineños utilizaban unas “bolsitas” de algodón tejidas por sus esposas para llevar estas piedras-*educhi* en sus viajes: colocaban cada una de éstas en su bolsa respectiva y luego todas estas bolsas dentro de su *mariku*. Antes del inicio de los rituales realizados en las casas ceremoniales, sacaban estas pequeñas bolsas de su *mariku* y las colgaban encima del altar principal. Al momento de convocar a las divinidades en las casas ceremoniales, los *yanakona* extraían las piedras de sus pequeñas bolsas y las acomodaban encima del tejido ceremonial sobre el altar (ver la nota siguiente). Después de la llegada de los *educhi* a la tierra, les entregaban unas ofrendas de coca: para ello, ponían unas hojas debajo de las piedras colocadas encima del tejido ceremonial, soplaban otras en dirección de éstas y luego volvían a ponerlas en sus bolsas (colgadas arriba del altar) antes de llenarlas de coca.
- 454 *Etiteki* viene de *titeya* (“amontonar, apilar”); *-ki* es un afijo que designa un instrumento (Camp y Liccardi 1989: 111, 260). Su traducción literal sería entonces “el instrumento [que permite o para] amontonar”: hace referencia en un contexto ritual a los varios productos antes amontonados (hojas de coca, *bube*, *puruma*, etc.) sobre este tejido ceremonial, sobre los cuales “se asentaban” los *educhi*, cuando “bajaban de su tierra” en las casas ceremoniales para recibir sus ofrendas a cambio de su ayuda y protección.
- 455 En cavineño, *metsi* designa la “arcilla” y *metseke* “el dueño o la dueña” (Camp y Liccardi 1989: 80). La dueña de la arcilla era también llamada *Anu metsi metseke* (“[la] abuela dueña [de la] arcilla”); el término *anu* (“abuela”) indica que se trata de un *educhi*.
- 456 El autor se refiere aquí a ciertos *jatsura* conocidos en el pasado exclusivamente por las mujeres, y enunciados por ellas a destinación de *Anu metsi metseke*, la dueña de la arcilla. Añadamos que el repertorio femenino de *jatsura* incluía también unos encantamientos hortícolas dirigidos a las dueñas de las plantas cultivadas. Aparentemente, los *jatsura* se transmitían ritualmente en la más grande discreción en línea unisexuada (es decir, compuesta únicamente de individuos de mismo sexo). Sin embargo, algunos hombres mayores, ciertos curanderos y los *yanakona* conocían unos encantamientos destinados a las dueñas de las plantas cultivadas y a la *Pachamama* (ver el texto p. 121).
- 457 Acerca de las cerámicas cavineñas, Balzan indicaba haber visto en 1891 “[...] en las casas abandonadas [de la antigua Misión situada en el río Madidi], unos utensilios de cocina en cerámica que se fabrican a Cavinás, esmaltadas al fuego con arena fina y que conservaban aún su brillantez” ([1892] 2006: 171). Por su parte, Nordenskiöld escribía un año después de su visita a Misión Cavinás: “Cuando uno entra en una vivienda cavina [cavineña] ve mucha ropa y herramientas europeas; hay escopetas y carabinas, acordeones y de vez en cuando hasta una máquina de coser. De su antigua cultura conservan sobre todo la cerámica. A lo largo de las paredes de la cabaña hay largas filas de vasijas grandes y pequeñas, la mayoría pintadas con bellos diseños barnizados que brillan. Por supuesto, el fuego está en el suelo, en el que suele haber algunos soportes de arcilla cocida sobre los que se ponen planas para tostar los alimentos.” ([1915] 2001: 356-7).
- 458 Por “protección”, el autor se refiere a un impermeabilizante.
- 459 Se trata de las urnas funerarias.
- 460 “Guardar bien” significa fijar.
- 461 No hemos podido identificar la especie del *urusi*.
- 462 No hemos podido identificar la especie de este arbusto.
- 463 Es decir, una persona joven.
- 464 Ver más adelante, p. 164.

- 465 La *kena* (*quena* o *khená*, término de origen quechua) es una flauta vertical andina de origen prehispánico de variable tamaño, hecha de caña, redonda, abierta por ambos extremos. Se caracteriza por su embocadura de soplo directo sin pico o silbato intermediario. Consta de tres a seis agujeros (Bellenger 2007: 320). Las informaciones del autor acerca del contexto ritual de utilización de esta flauta deben ser tomadas probablemente con precaución. En efecto, la lectura de las fuentes relativas a las prácticas musicales de los otros grupos de lengua takana permite pensar que el autor se equivoca aquí y que eran las flautas de tres agujeros hechas con el hueso del bato (un ave de las pampas) las que eran utilizadas durante los rituales en las casas ceremoniales (cf. Armentia 1906: 13).
- 466 *Kumukumu*, el término cavineño que designa el tambor ceremonial, es una onomatopeya redoblada y más precisamente un ideófono que imita el sonido producido por el contacto del palillo de madera con la piel del tambor. El término *kumuniwa*, que designa en cavineño al asistente principal del *yanakona*, cuya función era la de cantar las canciones sagradas de los *educhi* con el sacerdote y precisamente de tocar este tambor, está construido a partir de este ideófono; *-ni* es un sufijo verbal que indica que la acción del verbo se repite continuamente (Camp y Liccardi 1989: 259; Antoine Guillaume, com. pers.); en cavineño, *-wa* es un afijo verbal que indica el carácter pasado de la acción del verbo al cual se aplica (ibíd.). Sin embargo, no se entiende muy bien la presencia y el sentido de este afijo en esta construcción (Antoine Guillaume, com. pers.). Pero hay que notar que, en la lengua tacana, *-wa* es un afijo verbal que indica que la acción del verbo se produce hacia alguien o algo. El sentido de *kumuniwa*, término que parece ser entonces de origen tacana –designa también al asistente del sacerdote en este grupo con los miembros del cual los cavineños tuvieron y siguen teniendo relaciones muy estrechas–, sería pues “el que toca continuamente el palillo contra el tambor” o, en otras palabras, el tocador del tambor sacerdotal.

La antigua vida social

- 467 *Ekvari etare* significa literalmente “la casa [del] jefe”.
- 468 Para más detalles, ver el mito *La Creación por el Educhi*, pp. 56-60.
- 469 Según el manuscrito inédito de Ciuret, cuando este padre franciscano regía Misión Cavinás (entre 1842 y 1885), vivía ahí un tal José María Ciuret Cuasama, originario de la misión Santiago de Pacaguara perdida unas décadas antes y “legítimo Guacanana [guacanahua]” (m.s.: 9). Como ya se ha dicho en el prólogo (ver la nota n° 72), el término guacanahua (o guacanagua) es de origen pano (por lo menos parcialmente), pero no podemos saber con seguridad si remitía a un grupo de esta familia lingüística o a un grupo ese eija, como lo afirmaron varios autores (cf. Cardús 1886: 294-6; Créqui-Monfort y Rivet 1921a: 93-4; Métraux 1942: 31, 1963: 439). La observación de Ciuret permite así concluir que los antiguos cavineños que apellidaban Cuasama, o por lo menos una parte de ellos, eran quizás panófonos y no takanahablantes.
- 470 A primera vista, el apellido cavineño Yubanera podría, en efecto, ser chacobo y tener por origen el “sobrenombre indefectible” masculino Yobani (cf. Erikson 2002: 69). Pero, en realidad, proviene muy probablemente del nombre (o sobrenombre) Yona o Yuna de un antiguo hombre “pacaguara” (o de varios) que integró Misión Cavinás. En efecto, Yubanera es el fruto de una transformación reciente del apellido Yona (o Yuna): Alfredo Tabo cita en su texto a muchas personas que apellidan todavía Yona; y en 1914, el “jefe” de los cavineños quien acompañó a Nordenskiöld en su visita a los ese eija del río Madidi, se llamaba Agapito Yúna ([1915] 2001: 408; ver la fotografía 12, p. 135). Ahora bien, Yuna o Yona era antiguamente un nombre (o sobrenombre) masculino “pacaguara” (Armentia 1883: 20) y se sabe, como ya lo indicamos, que algunos “pacaguara” participaron en el proceso de etnogénesis de los cavineños. Uno (o varios) de estos “pacaguara” con nombre (o sobrenombre) Yona o Yuna debe(n) haber adoptado al llegar a Misión Cavinás un nombre cristiano y haber guardado su antiguo nombre (o sobrenombre) como apellido, según el uso en vigor en las misiones. La identificación precisa de los “pacaguara” cuyos descendientes cavineños actuales apellidan Yubanera es un asunto complicado porque, como ya fue señalado, el término designaba antiguamente a todos los grupos pano de la zona (incluso a los chacobo). Es, sin embargo, muy probable que los antepasados de los Yubanera no fueran chacobo sino originarios de otro grupo panohablante. En cuanto al apellido cavineño Rutani, es hoy en día, como Yubani, un “sobrenombre indefectible” chacobo (Erikson 2002: 69). Podría haber sido el sobrenombre de un cautivo chacobo raptado por los cavineños, pero nos parece más probable que sea como Yuna, el sobrenombre de un hombre “pacaguara” que se hubiera integrado a Misión Cavinás.

- 471 Todos éstos son efectivamente apellidos tacana. El autor proporciona más adelante los detalles de la llegada de una familia Amapo entre los cavineños (ver p. 161) pero no sabemos si ésta fue la primera familia Amapo en establecerse entre los cavineños. Cabe señalar que Amapo es un apellido tacana, pero podría provenir de un nombre araona. En el pasado, éste era bastante común entre los araona (Armentia 1887: 53, 1890: 129), quienes tenían un *stock* de nombres disponibles limitado y, hoy en día, uno de los araona del río Manupare lo lleva todavía. El hecho de que un nombre araona haya podido convertirse en un apellido tacana no sería sorprendente: los araona fueron uno de los pueblos que participaron en el proceso de etnogénesis misional de los tacana (Armentia 1905: 133), y, como se sabe, cuando llegaban “neófitos” a sus misiones, los misioneros les ponían nombres cristianos y les daban generalmente como apellidos sus antiguos nombres indígenas. Sin embargo, no se conoce casi nada de la onomástica premisional de los demás grupos que intervinieron en la etnogénesis de los tacana y por lo tanto, Amapo podría haber sido también un nombre en uno de estos grupos o en varios de ellos.
- 472 Siripi es efectivamente un apellido común en la zona de Apolo.
- 473 Ignoramos si existe hoy este apellido entre los leco, pero Cesare parece ser un nombre de origen italiano. Varias familias italianas emigraron durante el siglo XX a la región de Apolo-San José de Uchupiamonas-Tumupasa, por lo tanto, es posible que algunos leco hayan adoptado este apellido de una persona italiana.
- 474 No se excluye que unos mosetene lleven este apellido en la actualidad, pero no parece de origen mosetén (Isabelle Daillant, com. pers.), sino español. Algunos mosetene pudieron haberlo tomado de un patrón local antes de establecerse en la zona cavineña.
- 475 No contamos con ninguna información que permita confirmar o invalidar esta observación.
- 476 Canamari y Giari (Giary, Chari o Shiari) eran dos nombres propios comunes al final del siglo XIX en el grupo étnico araona y se sabe que vivía en Misión Cavinás un hombre araona llamado Tomás Chari al inicio de los años 1880 (Armentia 1883: 20-1, 39, 75; 1890: 128-131; 1906: 6). Como lo hemos indicado en el prólogo, los araona tenían hasta hace poco tiempo una organización social compuesta de dos mitades exogámicas patrilineales, cuyos miembros se llamaban araona y cavina. Pensamos que los primeros indígenas reunidos en Misión Cavinás eran miembros del grupo étnico araona pertenecientes a la mitad cabina y que, por esta razón, se dio el nombre de su mitad a la misión y que de ahí, surgió luego el etnónimo cavineño. Esta hipótesis no excluye, evidentemente, que unos araona de la mitad del mismo nombre hayan también ingresado en Misión Cavinás y participado en la etnogénesis cavineña. En el interior del grupo étnico araona, los nombres masculinos se transmitían hace poco patrilinealmente (de G. + 2 a G. 0, es decir de abuelo paterno a nieto): idealmente, cada mitad tenía entonces un *stock* limitado de nombres. Así, Canamari y Giari habrían podido ser dos nombres pertenecientes a la mitad araona del grupo étnico del mismo nombre: las personas que los llevaban habrían integrado Misión Cavinás y adoptado nombres cristianos y sus antiguos nombres como apellidos. En este caso, Canamari y Giari serían efectivamente unos apellidos de origen araona, pero no en el sentido en el cual el autor lo entiende.
- 477 Shiwa podría ser un nombre ese ejja (Maria Chavarría, com. pers.). Es posible que fuera originalmente el nombre de un cautivo ese ejja.
- 478 Vaca parece ser más bien un apellido de origen español. Es posible, sin embargo, que la primera persona en apellidar Vaca en la región cavineña fuera originaria de la zona de las misiones de Guarayos, en el departamento del Beni.
- 479 Debemos indicar que esta lista de apellidos provenientes de otros grupos indígenas o de familias inicialmente no cavineñas no es exhaustiva.
- 480 El autor se refiere aquí únicamente a los abuelos paternos.
- 481 Los cavineños adoptaron nombres españoles en la misión. En la actualidad, muchos de los niños, adolescentes y adultos de menos de treinta años llevan nombres anglosajones.
- 482 Al igual que muchas otras sociedades indígenas de la Amazonía, los cavineños eran antiguamente reticentes a revelar sus nombres propios y pronunciar los de sus parientes: utilizaban, por esto, sus apodos. En el texto bilingüe inédito de A. Yubanera, Mayo, G. Yubanera y Tabo (2001 [m.s]), se consagran varias páginas al tema de los apodos.
- 483 *Atsuki* viene de *atsu* (“seno”); *-ki* es un afijo nominal significando “instrumento, lo que es para..., lo que sirve para” (Camp y Liccardi 1989: 260).
- 484 En el castellano regional, “petacudo” (de *peta*, la tortuga) remite a las personas de volumen y peso. Este adjetivo sinónimo de barrigón se aplica también a las mujeres embarazadas.
- 485 No hemos podido identificar la especie del pez *kuyukuyu*. Según Antonio Yubanera, es “grande, en forma de carancho, [...] negro y con mucha espina” (A. Yubanera, Mayo, G. Yubanera, y Tabo 2001 [m.s]).

- 486 Este término es traducido como “el vocero” por Camp y Liccardi (1989: 123). *Yanaatsakike* significa literalmente “el que recibe sus palabras, el que recibe sus órdenes, el que le obedece” en cavineño (de *yana*: “palabra, orden”; *batsaya*: recibir; *-ki*: afijo nominal, “el que [sirve a]”; *-ke* indica la posesión a la tercera persona). Así, contrariamente a lo que se hubiera podido suponer a primera vista, *Yanaatsakike* no está construido a partir del término quechua *yana* (ver la nota n° 137) y no tiene ninguna relación lexical con la palabra *yanapaque* (“ayudante, compañero”) que designa a la segunda persona de un *curaca* o de un *cacique* en los Andes de habla quechua.
- 487 Ver el dibujo 2.
- 488 *Ekwitaneri* y *dekaneri* eran unos términos empleados para referirse al antiguo jefe cavineño. Pero para dirigirse a él, se utilizaba el término *baba* y en menor medida, el término *ekwari* (muchas veces acompañado de la forma genitiva). *Ekwitaneri* significa “hombre verdadero, [hombre con] cuerpo verdadero” (*ekwita*: “cuerpo, humano”; *-neri* es un sufijo de intensificación): este término remite a la representación cavineña según la cual un jefe de un colectivo humano (o no-humano) simbolizaba físicamente e incluso encarnaba literalmente el cuerpo social que conducía (*ekwita* significa “cuerpo”, “humano” pero en algunos contextos, puede también designar a un “grupo” o a un cuerpo social, colectivo). *Dekaneri* significa “[el] hombre verdadero” (*deka*: “hombre”). Por su parte, *baba* (“abuelo”) es un término de parentesco mediante el cual Ego (masculino o femenino):
- a) se dirige aún a sus abuelos paternos y maternos reales y clasificatorios
 - b) se dirigía a los antiguos jefes-sacerdotes y luego a los antiguos sacerdotes
 - c) se dirigía a los *educhi* de la categoría abuelo en sus encantamientos si no era sacerdote
 - d) se dirige a los *educhi* de la categoría abuelo en la mitología si no es sacerdote (ver el texto p. 89)
 - e) se refiere a las divinidades *educhi* de la categoría abuelo (en este caso, *baba* es seguido del nombre del *educhi* en cuestión, como ya fue señalado).
- Pero *baba* es un término polisémico: no significa solamente “abuelo” sino también “fornido, grande”. El lector puede entonces darse cuenta que tanto *baba* como *ekwitaneri* y *dekaneri* se refieren a la idea de un jefe de gran tamaño o con un cuerpo muy desarrollado. Eso remite a la representación cavineña según la cual el jefe de un colectivo humano (o no-humano) constituye un prototipo del grupo (o de la especie) que dirige.
- 489 Esta observación constituye una alusión al hecho de que las divinidades debían confirmar un nuevo jefe en su estatus. Los *ekwari* eran unos líderes-sacerdotes. La legitimidad de su poder residía en su relación privilegiada con las divinidades. Un *ekwari* incapaz de entretener estas relaciones no podía ocupar la función de jefe.
- 490 Ver la ilustración de esta observación en el relato de guerra *La venganza después de un ataque de los ese ejja*, p. 97.
- 491 El autor se refiere a una urna funeraria.
- 492 Por “verdadero enlace matrimonial”, el autor entiende la unión religiosa de una pareja ante el Dios cristiano. Ver *El matrimonio religioso* en el capítulo 6 (p. 163).
- 493 Como ya fue señalado, antiguamente los cavineños se casaban idealmente entre primos cruzados bilaterales.
- 494 Para más detalles sobre la llegada de los tacana, ver p. 161, 164.
- 495 El *taracoe* es una especie de perdiz.
- 496 Esta danza sagrada enseñada por los *educhi* a los *yanakona* era bailada al sonido del pequeño tambor ceremonial *kumukumu* (ver p. 134 y la nota n° 466).
- 497 En este baile, hoy caído en desuso, los cavineños imitaban el supuesto comportamiento de sus enemigos ese ejja y se burlaban de su “salvajismo”. Aunque los cavineños insisten sobre su aspecto tradicional, esta danza todavía practicada por los tacana meridionales (cf. Hissink y Hahn [1984] 2000: 231, 233-4, 291) está fuertemente inspirada, por no decir copiada del baile andino de los chunchos (cf. Portugal Catacora 1981: 92-7). Los bailarines de este conjunto danzaban al sonido de la flauta transversa *rauta* de seis agujeros y de una “caja”, tambor sobre marco de dos membranas.
- 498 El “bombillo” es un tambor de dos membranas.
- 499 El autor se refiere a una chicha muy alcoholizada.
- 500 [sic].
- 501 Ver *Las nuevas fiestas y las nuevas danzas* (pp. 165-169) en el capítulo 6.
- 502 Ver el capítulo 6 *La Vida con los frailes franciscanos*.
- 503 A la dispersión de la población en el siglo XX y al desinterés reciente de los jóvenes por estas “costumbres”, evidentemente, se debe añadir la conversión masiva de los cavineños al evangelismo (ver el capí-

tulo 9 *Los Evangelistas entre nosotros*) como factor explicativo de la casi caída en desuso de los bailes mencionados por el autor.

Nuestra antigua vida espiritual

- 504 Ver el mito *Los castigos* (pp. 80-82).
- 505 Se ignora la etimología de *Kamarisi*. El término *Baba* indica que se trata de un *educhi* de la categoría abuelos. Bajo otro nombre, esta figura cosmológica sigue siendo aún hoy en día una entidad importante del panteón de los tacana meridionales. Bouysson-Cassagne demostró recientemente que el jaguar celeste (el *otorongo*) era el objeto de un culto minero en los tiempos prehispánicos en los Andes centro-sur (2005). Ahora bien, se sabe que varios de los grupos al origen de la etnogénesis de los cavineños y de los tacana ("Los chunchos mineros") trabajaron para el Inca en varias minas del piedemonte andino... (cf. Saignes 1985: 75). La figura cosmológica original del jaguar celeste podría así haberse difundido desde el piedemonte (y más exactamente la región de los antiguos grupos de lengua takana) hacia los Andes (Brohan en prep.³).
- 506 Infelizmente, el autor no pudo proporcionar más informaciones sobre la identidad precisa de la hermana de *Baba Kamarisi*. Indica que tiene la capacidad de actuar sobre el viento del Sur pero no es la "dueña" del viento porque este *educhi*, masculino, se llama *Beni (wari) educhi* (ver p. 142). Podría tratarse de la dueña de un viento particular.
- 507 Según las representaciones socio-cosmológicas cavineñas "tradicionales", muchos de los animales de presa tienen una vida colectiva y unas instituciones sociales similares a las de los humanos; son así organizados sociopolíticamente de la misma manera que lo eran los antepasados de los cavineños hasta el inicio del siglo XX: tienen un jefe poderoso (un *ekwari*) que los cuida y los protege, a quien deben seguir y obedecer estrictamente. Estos dueños-jefes que son más grandes que sus animales constituyen el prototipo de la especie en cuestión.
- 508 Como ya fue señalado, los humanos entretienen unas relaciones de predación recíproca y reversible con los animales de presa (relaciones que parecen haber sido englobadas o subsumidas en un esquema más amplio de relaciones de intercambio de animales de presa vs almas humanas, ver la nota n° 282). Las relaciones entre los dueños de los animales y los *yanakona* son de amistad formal. Pero cuando los *yanakona* no satisfacen frente a los dueños de los animales las obligaciones inherentes a este tipo de relación, entonces los segundos se vuelven predatorios con los primeros y con los humanos en general. Esta predación es irreversible o asimétrica porque los humanos no pueden nunca matar a los dueños de los animales. Al tratar de hacerlo, se enferman gravemente y eventualmente, mueren.
- 509 En el castellano regional, la *peta* designa a la tortuga terrestre.
- 510 *Baba Dukweri* significa literalmente "[el] gran huaso, [el] abuelo huaso".
- 511 *Baba Wada* significa literalmente "[el] gran tapir, [el] abuelo tapir".
- 512 Si el dueño de los pecaríes o de los antas logra capturar a un humano, esta persona muere (¿antes de ser comida por él?) y su espíritu es transformado en uno de estos animales. Está así incorporada en un colectivo animal y se queda a vivir con los miembros de este hasta hacerse cazar por los humanos.
- 513 Hemos indicado anteriormente que los dueños de los animales de presa se vuelven humanos en sus aldeas cuando están afuera de la vista del común de las gentes, que se ven a sí mismos como humanos y que ven normalmente en este momento a los humanos no como humanos, sino como presas. Cuando una persona (siempre sola) que no es *yanakona* encuentra al dueño de una especie animal y lo ve bajo su forma humana, es que esta persona ha adoptado ya la perspectiva del dueño de estos animales según la cual es él el humano. Mejor dicho, es que este dueño pudo ya imponer su perspectiva a esta persona que ya se ha pasado al lado de éste, transformándose en un ser de su misma especie (Viveiros de Castro [1996] 2004: 66-7).
- 514 Cuando el autor escribe "pero si volvía su vista, el hombre ya no sabía dónde se encontraba", se refiere al hecho de que esta persona había adoptado momentáneamente la perspectiva del dueño de los animales (veía a éste como humano y veía a una senda en la selva como un camino limpio) antes de recuperar la suya propia (la de los humanos). Este va y viene entre las perspectivas humana y animal es muy peligroso para los humanos, excepto para los *yanakona* quienes son los únicos de ellos en poder adoptar momentáneamente la perspectiva de subjetividades aloespecíficas y eso, en condiciones especiales, es decir durante los rituales (ibíd.). Al volver a su pueblo, un hombre que había adoptado durante un

- tiempo la perspectiva del dueño de una especie animal demostraba haber adquirido el comportamiento de los representantes de ésta: era agresivo como un animal salvaje con sus parientes o vecinos, no les hablaba, no quería comer con ellos y trataba de morderlos (“se volvía arisca, incontrolable, osea no podía controlarse”).
- 515 Galilea es una comunidad cavineña evangélica de creación bastante reciente ubicada a orillas del río Beni en el departamento de Pando adentro del Territorio Indígena Multiétnico II.
- 516 Al tapar con barro un ojo de este hombre y luego el otro, el *Echire* trataba de imponer a éste su punto de vista, según el cual no es un pecarí labiado de mayor tamaño que los demás, sino un hombre. Esta tentativa de imposición de su perspectiva por el *Echire* resultaba, dado que este hombre veía al *Echire* como un hombre con sombrero grande y “sentía [que] alguien lo golpeaba”.
- 517 También llamados *dide kwana* en cavineño, los monos *rikiriki* son una especie de monos cuatro ojos (o monos nocturnos) y no los monos silbadores como lo indicaba erróneamente Nordenskiöld ([1915] 2001: 349). Según los cavineños, los *rikiriki* son unos animales predatorios hemófagos. El término *rikiriki* es una onomatopeya: de acuerdo a los cavineños, es más precisamente el “grito” que harían estos monos cuando se juntan, antes de atacar de noche a un humano solitario para beber su sangre. Estos primates nocturnos de pequeño tamaño, que los humanos no podrían cazar nunca según los cavineños, viven en los bosques de galería y en las selvas. Se destacan por emitir una gran variedad de sonidos diferenciados y distinguidos por ellos para comunicarse. Se alimentan de frutas, de invertebrados y de pequeños mamíferos. Nordenskiöld recogió en 1914 un mito tan corto como interesante sobre los *rikiriki* (ibid.: 377), el cual permite deducir que los cavineños comparten (o compartían) con muchos otros pueblos amazónicos una concepción perspectivista de las relaciones entre los humanos y los animales de presa (cf. Viveiros de Castro [1996] 2004). Según las representaciones cavineñas “tradicionales”, las relaciones de predación recíproca entre humanos y animales de presa serían (o hubieran sido) reversibles en función al ciclo del día y de la noche: los humanos cazan los animales de presa de día mientras de noche, son los animales de presa (o sus dueños) quienes tratan de cazar a los humanos, se ven ellos mismos como humanos y ven a los humanos como presas.
- 518 Los cavineños dicen que los monos silbadores atacan, matan y comen a los *rikiriki*. Al imitar el ruído de los primeros, el cazador revierte así la relación de predación: afirma su posición de predador frente a estos pequeños monos y rechaza la de presa.
- 519 Hasta los “tiempos de la goma”, el árbol de caucho poseía también un dueño según los cavineños: “[...] dicen que el árbol de caucho tiene un *isháuva* [e.g. un dueño; este término cavineño designa hoy en día al diablo] al que llaman *mániisháuva*. Una vez, una muchacha golpeó un árbol de caucho con un palo. El espíritu en el árbol le dijo: “Como me has pegado, yo también te voy a golpear”. Poco después la muchacha tenía llagas purulentas en el cuerpo y al poco tiempo murió a causa de esta enfermedad. Cuando los indios rayan el árbol de caucho, el espíritu del árbol no les hace nada, pues los blancos les ordenan hacer este trabajo.” ([1915] 2001: 371).
- 520 El duende con un sombrero grande, dueño de los animales silvestres, de los árboles o de la selva entera es una figura cosmológica muy difundida en la población no-indígena (criolla) del Oriente boliviano. En esta región, el término duende es muchas veces utilizado como sinónimo de *jichi* (ver la nota n° 274).
- 521 Sus cuerpos contraían el pasmo.
- 522 [sic]. Tenían fiebre y/o calentura en todo el cuerpo.
- 523 El autor no pudo nombrar esta ave.
- 524 Nordenskiöld indica que el vuelo de un colibrí adentro de la casa era también interpretado como un buen presagio por los cavineños ([1915] 2001: 406).
- 525 El autor se refiere aquí a la estrella matutina.
- 526 Para más detalles, ver el mito *El origen del sol* (pp. 66-74,) el dibujo 1 (p. 75), y la nota n° 209.
- 527 Para los cavineños, las enfermedades provocan un desequilibrio súbito de la temperatura del cuerpo. Las curas terapéuticas tienen así por objetivo restablecer el equilibrio térmico perdido gracias, entre otras cosas, a unos productos y unas plantas considerados (clasificados) como fríos o calientes.
- 528 Esta antigua creencia cavineña procede de una lógica de interpretación analógica.
- 529 Ver el mito *El origen de los yanakona, de los brujos y de los bárbaros* (p. 63) y la nota n° 162.
- 530 *Yatanana* en la lengua cavineña.
- 531 En otras palabras, “he muerto a causa de un embrujamiento”.
- 532 En la actualidad, los parientes de un difunto siguen trasladándose unos días después de su fallecimiento a la casa de familiares o amigos durante una o varias semanas, hasta que el alma o el espíritu del muerto reciente acepte ir al cementerio y luego a su lugar póstumo. Después de su visita a Misión Cavinanas en 1914, Nordenskiöld escribía acerca del temor a los muertos recientes: “cuando alguien muere,

- obstruyen la puerta de su vivienda y hacen una nueva entrada; lo hacen para que el alma no regrese y quiera llevarse a un pariente, hermano o hermana. En el lugar en el que alguien ha muerto, nadie cuelga su hamaca o hace su cama. [...] Hay mucha verdad en el dicho: los indios no le temen a la muerte, les temen a los muertos" ([1915] 2001: 405-6).
- 533 El autor se refiere aquí a los antiguos rituales psicopompos organizados por los sacerdotes indígenas. Según los cavineños, muchas veces, los muertos recientes están deseosos de "llevarse" a uno de los familiares suyos (generalmente el esposo, la esposa o uno de los hijos) a su lugar de residencia póstumo porque no se acostumbran a su nueva condición solitaria. Manifiestan su profunda nostalgia (que de cierto modo los obligan a compartir) a los seres que extrañan, en su sueños o en unas breves apariciones nocturnas o incluso diurnas. Durante éstas, se dirigen a ellos (ver el texto p. 100), y los invitan a "reunirse" definitivamente con ellos. En el pasado, para poder tranquilizar a los espíritus de estos muertos atormentados y mandarlos a su lugar de residencia póstumo, los sacerdotes les entregaban ofrendas de hojas de coca, de chicha, de tabaco y de *bube*, y les soplaban encantamientos (ver las notas n° 272, 335). Para ello, como lo indica el autor, se reza hoy en día exclusivamente al Dios cristiano, y se pide su intervención. Nordenskiöld mencionaba por su parte que en 1914, los cavineños rezaban el credo al pasar cerca de una tumba para protegerse del espíritu del muerto ([1915] 2001: 405).
- 534 El mito *La visita en el cielo a los asesinados por los ese eija* exponía algunas de las antiguas representaciones escatológicas cavineñas. Sin embargo, el autor de este libro no se detiene sobre esta cuestión, ni sobre la de los cambios de las representaciones escatológicas consecuentes a la evangelización franciscana y a la conversión al evangelismo. Sobre este tema que merecería sin duda una investigación etnográfica detallada, nos limitaremos entonces a remitir el lector al mito arriba mencionado (pp. 100-102) y a citar a un interesante pasaje de Nordenskiöld acerca de una creencia cavineña que perdura en nuestros días: "Después de la muerte, las almas conviven entre ellas como antes de la muerte. Por eso, una viuda o un viudo no se casan con una persona soltera porque después de la muerte el primer marido o la primera esposa lo reclama. Sin embargo, una viuda se puede casar con un viudo. Después de la muerte, cada uno regresa con su primer esposo o esposa." ([1915] 2001: 405).
- 535 El autor se refiere a una urna funeraria (ver el dibujo 12, p. 132).
- 536 Recordemos que la función del *ekwari* era hereditaria, ver p. 136.
- 537 En las suyas, son humanos.
- 538 En realidad, *Beni wari educhi* no es exactamente el jefe del viento sino más bien el "super-jefe" o el "gran jefe" de los vientos. Esta figura cosmológica es en efecto el jefe no solamente de todos los vientos sino también de cada *educhi* que es jefe de uno de éstos: según los cavineños, existe varios tipos de vientos; cada uno de éstos tiene un jefe propio, quien es un *educhi*; y cada uno de estos *educhi* está subordinado a *Beni wari educhi*. El *yanakona* que atendía a *Beni wari educhi* tenía así el poder de amansar y controlar los distintos vientos gracias a las ofrendas que entregaba a esta divinidad. En la lengua cavineña, *Beni* significa "viento del sur", el viento por antonomasia para los cavineños. *Wari* significa "asiento, trozo de palo". Pero es también un título siempre otorgado a un *educhi* que es considerado como el jefe de varios otros –el lector recordará que la palabra *ekwari* que designa a un jefe humano está muy probablemente construida a partir de este término (ver la nota n° 135). Nordenskiöld dejó algunas informaciones etnográficas acerca de las representaciones cavineñas del viento: "El espíritu del viento es un muchacho [llamado] Hipámuisháuva. Cuando truena, juega a la pelota por lo que el trueno corre de un lado a otro" ([1915] 2001: 370-1). Sin embargo, ni el autor, ni los demás cavineños interrogados por uno de los editores durante su trabajo de campo pudieron confirmar la existencia de este nombre y de estas representaciones relativas al viento y al trueno.
- 539 Sobre *Enashuri*, ver la nota n° 252. *Nei* significa "lluvia" en cavineño.
- 540 La *Pachamama* ("madre tierra" en quechua) es evidentemente la divinidad de origen andino asociada a la fertilidad del suelo a la cual se ofrece diversos tipos de ofrendas ceremoniales (hojas de coca, chicha, alcohol puro, sacrificios de animales, etc.) en las tierras altas andinas. *Yawa* significa "tierra" en cavineño.
- 541 No es ninguna casualidad que este *educhi* lleve el mismo nombre que los antiguos enemigos de los cavineños evocados antes: está ligado a la guerra y a la cacería, y se dice que es de origen toromona.
- 542 Estos tres *educhi* han muy probablemente integrado el panteón cavineño por medio de los tacana. Esta cuestión compleja será examinada en detalle en un trabajo universitario en preparación por uno de los editores (Brohan, en prep.).
- 543 Por "sobrino", el autor se refiere aquí exclusivamente a los hijos de los hermanos del *yanakona* y a los hijos de la hermana de su mujer. Antiguamente, la terminología cavineña de parentesco era de tipo dravidiano: los hijos del hermano de Ego masculino y los hijos de la hermana de su mujer eran sus hijos

- clasificatorios. Si no tenía un descendiente masculino directo, el sacerdote transmitía su función a uno de sus hermanos (reales o clasificatorios), a uno sus hijos clasificatorios (preferencialmente a uno de los hijos de sus hermanos), o a uno de sus yernos (ver la nota siguiente).
- 544 Antiguamente, la terminología cavineña de parentesco era de tipo dravidiano y la norma matrimonial era preferencialmente la unión entre primos cruzados bilaterales. Un hombre tenía entonces generalmente como yerno a uno de los hijos de una de sus hermanas reales o clasificatorias o a uno de los hijos de uno de los hermanos reales o clasificatorios de su mujer. Un sacerdote podía transmitir su función a uno de sus yernos si no tenía ni hermanos reales o clasificatorios, ni hijos reales o clasificatorios o si ninguno de ellos era capaz de asumirla.
- 545 El lector recordará que la relación estrecha entre un antiguo sacerdote cavineño y los *educhi* que atendía estaba basada sobre el modelo de la institución de la amistad formal. Por otra parte, esta relación era también de protección en el sentido que Descola da a este término (2005: 445-450): los *educhi* proponían o mejor dicho imponían a los *yanakona* protegerlos a cambio de su obediencia y servicio; estos últimos no podían rechazar la oferta interesada de las divinidades bajo pena de morir, matados por ellas.
- 546 Para más precisiones sobre este término, ver la nota n° 434.
- 547 *Etsujeki* significa literalmente “lo que sirve para pagar, lo que es para pagar”.
- 548 *Netitayakwanake* significa literalmente “los que permanecen [frente al altar]”.
- 549 Para más detalles, ver el texto p. 137.
- 550 En las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales”, *Yawa educhi* o *Pachamama* es la jefa (la *ekuari*) de todas las madres y abuelas de las plantas cultivadas.
- 551 *Yatanana* en cavineño. Este término es traducido al castellano indistintamente como “alma”, “sombra”, o “espíritu” por los cavineños.
- 552 Además de ser la jefa de todas las madres o abuelas de las plantas cultivadas, *Yawa educhi* es considerada en las representaciones cosmológicas cavineñas “tradicionales” como la jefa de todos los jefes-dueños de los animales silvestres.
- 553 Es posible o incluso probable que esta representación del *Echire* leyendo su lista escrita y nombrando a los pecaríes desobedientes para castigarlos, entregándolos a los cazadores, remita a las prácticas de los empleados de las antiguas barracas gomeras con su mano de obra.
- 554 Como fue señalado en el prólogo, las referencias acerca de las antiguas prácticas sacerdotales de los cavineños son bastante raras pero puede encontrarse por lo menos una muy interesante. Mendizábal indica en efecto que “[antes de convertirse a nuestra religión] [...] estaban completamente sujetos al capricho de los *baba* o *Yanakona*, sacerdotes, médicos y maestros que dirigían las ridículas ceremonias para dar culto a la cabeza de tigre, a una mazorca de maíz, a un árbol frutal, a la luna, al sol o a cualquier cosa que se les ocurría” (1932: 175-6).
- 555 Ver la nota n° 272 para más detalles.
- 556 Los encantamientos susurrados y mandados por soplos antes “de comer ciertos animales o aves” eran dirigidos a éstos. Parece que no se los mandaba a todos los animales de presa sino exclusivamente a los animales que eran humanos en los “primeros tiempos”, es decir, los animales que poseen un alma o un espíritu idéntico al de los humanos. El objetivo de este tipo de encantamientos era muy probablemente de “transformar a los animales muertos en cuerpos puramente naturales, desespiritualizados y así susceptibles de ser consumidos sin riesgos” (Viveiros de Castro 2004 [1996]: 64). En muchas sociedades indígenas amazónicas, esta deshumanización de los animales de presa prealable a su consumo es parte del trabajo del chamán (ibíd.; Vilaça 1992).
- 557 [sic]. El autor se refiere a los encantamientos.
- 558 La substitución de los encantamientos por las oraciones a Cristo por los cavineños constituye un ejemplo interesante de continuidad cultural a pesar de profundos cambios consecuentes a la conversión al evangelismo.
- 559 Adivinar.
- 560 La interpretación de este sueño es literal: antiguamente, se quemaba la casa de una persona a su muerte.
- 561 La interpretación de todos estos sueños se basa evidentemente sobre una lógica literal.
- 562 Ver el mito *El origen de los yanakona, de los brujos y de los bárbaros* (pp. 60-66).
- 563 El autor se refiere aquí a los brujos profesionales (ver las notas n° 138, 153 y 570).
- 564 Esta creencia, compartida por varios grupos indígenas del piedemonte boliviano, es muy común en las tierras altas andinas (Girault 1988: 289; Fernández Juárez 1997: 148; Abercrombie [1998] 2006: 484 nota 25, 505; Absi [2001] 2005: 166; Bellenger 2007: 174 nota 44; Tristan Platt, com. pers.). Un dicho muy conocido en los Andes bolivianos del cual existe numerosas variantes dice: “Los días martes y viernes, no te

- casos, ni te comprometas, ni te embaraces, ni te embarques". De manera más general, la asociación entre los días martes-viernes y la desgracia esta muy difundida en el mundo cristiano.
- 565 Nordenskiöld comentaba acerca de la brujería en general y del envenenamiento en la chicha en particular: "Los cavina [cavineños] creen en hechiceros que mantienen relaciones con los espíritus. El hechicero más temido en Cavinas es Hipólito. Cuando embruja a alguien, el afectado se vuelve cada vez más flaco hasta que muere. "Conoce un veneno que pone en la chicha", me dijo un cavina [cavineño]" ([1915] 2001: 370).
- 566 Nordenskiöld evoca también la técnica de embrujamiento a partir de un objeto de la víctima: "El hechicero de Cavinas, como hemos dicho, es Hipólito. [...] Me contaron que [...] embrujó una vez a un hombre poniendo su cinturón en el suelo; tomó un tipo especial de hojas, las mojó con su orina y las puso sobre el cinturón." (op.cit.: 406).
- 567 Esta luciérnaga se llama *Maru purari* en el idioma cavineño (literalmente "luciérnaga bruja").
- 568 La asociación entre la práctica de la brujería y el pacto satánico, creencia de origen europeo que tiene su raíz en la demonología de la edad media (Huizer 1990), estuvo y está aún hoy en día muy presente en las representaciones de los indígenas (y de los campesinos) de la Alta Amazonía y de los Andes (cf. Duviols 1977^b: 15-75; Véricourt 2000: 121; Fernández Juárez 2004; Absy 2005: 213-4; Brohan en prep.^a). Añadamos que según los cavineños, la realización de un pacto entre Satanás y ciertas personas (los futuros brujos profesionales) no resultaba siempre de una decisión voluntaria de parte de éstas: dicen que varias de estas personas no querían asumir este estatus pero que encontraron por casualidad al diablo de noche en la selva y que éste les obligo a aceptar su pacto y la "protección" que implica (cf. Descola 2005: 445-450), bajo pena de devorarlos de inmediato en caso de rechazo de su "oferta" diabólica.
- 569 Esta representación cavineña según la cual los brujos profesionales cavineños debían mandar a sus víctimas los espíritus caníbales que "alojaban" en sus cuerpos, bajo pena de convertirse ellos mismos en el objeto de sus ataques predatorios, es compartida por los tacana meridionales. Se la debe entender a la luz de las lógicas de protección y de predación que presiden las complejas relaciones multilaterales entre los humanos, los curanderos, los brujos profesionales, "sus" objetos-espíritus caníbales y el diablo. No podremos desarrollar en estas páginas una demostración sobre esta cuestión porque eso necesitaría demasiado espacio. Podemos sin embargo indicar al lector que este argumento sera expuesto en detalle en un trabajo universitario en preparación por uno de los editores (Brohan en prep.^a).
- 570 Según los cavineños, matar a un brujo quemándolo vivo es la única manera de matar a todos los objetos-espíritus patógenos que están en su cuerpo. Con una pluma muy característica del estilo misionero, el franciscano Mendizábal decía de los conflictos ligados a las acusaciones de brujería entre los cavineños: "[...] antes de convertirse a nuestra [religión], y ponerse bajo la dirección del P. Misionero, [...] entre ellos todo era superstición. Nadie moría de muerte natural, sino por efecto de algún embrujamiento; de donde resultaban entre ellos odios, persecuciones y venganzas sin fin. Bastaba que el *Yanacona* dijera al enfermo, que fulano de tal le había hecho un maleficio, para que estas familias se persiguieran de muerte" (1932: 175-6).
- 571 En el pasado, los cavineños interpretaban las epidemias como el resultado de ataques de brujería particularmente eficientes, provenientes sea de unos grupos enemigos sea de las epidemias mismas. En efecto, al igual que en otras sociedades amazónicas (cf. Hissink 1964; Baer 1994: 224; Santos Granero 2004^b: 308; Bamonte y Kociancich 2007: 166-7), varias de éstas eran antropomorfizadas o personificadas: entre los cavineños, varias epidemias eran más precisamente concebidas como unos seres "rabiosos" con una mente muy caliente que los sacerdotes debían alejar por medio de unas ofrendas de productos fríos y de unos encantamientos (ver pp.142-143). Hoy en día, el carácter contagioso de muchas enfermedades es una idea comúnmente aceptada por los cavineños pero al igual que el autor aquí, los ancianos siguen concediendo un papel importante a la brujería en la aparición de las antiguas epidemias.
- 572 Para más detalles, ver *La vida en los tiempos de la escarlatina* (pp. 179-180) en el capítulo 6.
- 573 Ver la nota n° 272.
- 574 El autor se refiere aquí simultáneamente a los diversos objetos de la antigua parafernalia sacerdotal en general y a las piedras *educhi* en particular así como a los objetos patógenos mandados por soplos por los brujos.
- 575 [sic]. El autor se refiere a los encantamientos (ver la nota n° 272).
- 576 [sic]. Una vez más, el autor se refiere a los encantamientos. El curandero debía soplar su encantamiento en dirección del agente (humano o no-humano) considerado como responsable de la enfermedad.
- 577 Como se sabe, las succiones bucales de la parte del cuerpo del enfermo por la cual han penetrado los objetos patógenos con el fin de extraerlos (aspirándolos) y destruirlos (o devolverlos a su remitente) así como los masajes de esta misma parte son unas técnicas clásicas de las curas terapéuticas chamánicas en

- general. Lo que quizás ha sido menos destacado en el caso de las sociedades en las cuales estos agentes patógenos son percibidos como unos espíritus caníbales, es la posición de comedor que asume el chamán frente a éstos cuando los extrae con su boca del cuerpo del enfermo hechizado, así como la inversión de posición a la cual su acción curativa somete a estos espíritus caníbales quienes asumían hasta ese entonces el papel de comedores (de los órganos de sus víctimas).
- 578 [sic].
- 579 La aparición del uso de la ayahuasca entre los cavineños es entonces netamente posterior a la llegada de los misioneros franciscanos. Sin embargo, el autor quiso incluir esta parte del texto en el presente capítulo.
- 580 [sic]. La ayahuasca es una liana que contiene un alcaloide fuertemente alucinógeno: la Dimethyltryptamina (DMT). La DMT “tiene una estructura química cercana a la del neurotransmisor serotonina y actúa fijándose en algunos de sus receptores. Sus efectos psíquicos son cercanos a los del LSD” (Albert 2003: 68 n. 5). La ayahuasca sólo tiene un potente efecto alucinógeno cuando está mezclada con las hojas del arbusto chacruna, las cuales contienen también un alcaloide. Al principio, muchas veces, la ayahuasca produce vómitos a la persona que toma el brebaje preparado a partir de esta liana.
- 581 También llamado lobo rojo de América, el borocho es un cuadrúpedo de color canela y con crines negras a lo largo del espinazo. Su grito es parecido al del zorro. Es carnívoro y ataca de noche a las gallinas y aves de corral. Este depredador vive en las sabanas.
- 582 “Serenada” significa humedecida por el sereno de la noche.
- 583 El autor se refiere a la conjuntivitis.
- 584 Los encantamientos cavineños tanto benéficos como maléficos “para dar a luz” eran dirigidos a los fetos después de que se había arrojado la fuente de las parturientas. Tenían por objetivo provocar en los niños a punto de nacer una identificación (quieran o no quieran) con ciertas especies animales conocidas por su comportamiento particular, y de posibilitar así la transferencia desde una de estas especies animales hacia estos niños de ciertas características de este comportamiento aptas a facilitar o a dificultar el proceso del parto. Así, los *jatsura* en general constituían unos encantamientos destinados a (tratar de) ablandar la fuerza de voluntad de sus destinatarios para poder imponerles la de sus enunciadores: permitían a éstos obligar a sus destinatarios a adoptar una posición o un estado particular frente a otros seres (que no eran siempre los enunciadores).
- 585 Ver la nota n° 419.
- 586 *Kadeneti* viene de *deneya* (“transformar”). *Ka-* y *-ti* son afijos que reflexivizan los verbos transitivos (Antoine Guillaume, com. pers.; Camp y Liccardi 1989: 318-9). Nordenskiöld escribía acerca de los tigres-gentes: “Una creencia muy entendida es que los curanderos pueden transformarse en jaguares” ([1915] 2001: 407). En efecto, ésta es muy común en el Oriente boliviano en general: no es exclusiva de los indígenas, sino compartida por gran parte de la población criolla.
- 587 Ver el mapa 3.
- 588 Los movima son un grupo étnico cuya lengua, en peligro de extinción, está clasificada como aislada por los lingüistas (Haude 2006). Viven en la provincia Yacuma del departamento del Beni, al sureste de los cavineños, en la antigua misión jesuita Santa Ana de Yacuma (en la cual fueron reducidos en el pasado) y en sus alrededores, en las pampas de los ríos Yacuma y Rapulo. El término movima designa hoy en día no solamente a los miembros de esta sociedad indígena, sino también a todos los habitantes de Santa Ana de Yacuma (Revollo 1998: 109; Daillant 2003: 75). Por esta razón en particular, las estimaciones numéricas de su población varían considerablemente. Históricamente, los cavineños parecen haber tenido algunos contactos con los movima.

Capítulo 5

Los frailes

- 589 En este capítulo, el autor utiliza una metodología muy distinta a la empleada en la primera parte del libro. En efecto, aquí, Alfredo Tabo ya no se hace exclusivamente el eco de la tradición oral de su sociedad, presentando unos mitos, relatos, y datos recogidos de unos amigos y parientes o provenientes de su propia memoria, sino que junta informaciones extraídas de algunas fuentes bibliográficas antiguas (Armentia 1883, 1887; Cardús 1886: 169-174) o contemporáneas (García Pérez 1998^a) que leyó, comentarios personales libres acerca de éstas, y elementos de la tradición oral cavineña. Sin embargo, no menciona las referencias bibliográficas de los documentos que inspiraron una parte de este capítulo escrito

- hace más de diez años y no pudo siempre acordarse de éstas. Por lo tanto, trataremos en la medida de lo posible de remediar a eso, indicando estas referencias al lector en las notas siguientes cuando las pudimos identificar.
- 590 Para más detalles sobre esta representación cavineña, ver el prólogo de los editores.
- 591 Ver el inicio del capítulo *Las guerras* y sobretudo los dos relatos *La venganza después de un ataque de los esejja* (pp. 94-100) y *Una emboscada de los toromona* (pp. 102-104).
- 592 Ver el mapa 3 (p. 48) y la nota n° 656.
- 593 Los diversos documentos que evocan la fundación de Misión Cavinás proponen cuatro fechas distintas: 1764 (Armentia 1897: 46; Castro y Herrera 1997: 171; Castro y Maydana 1998: 58; García Pérez 1998: 42; Teijeiro 2007: 79), 1770 (Armentia 1887: 9, 1903: 194-6; Nordenskiöld [1915] 2001: 345; Espinoza 2003: 16), 1784-85 (Ciuret [m.s]: 5-7; Sans 1888: 79; Bravo 1890: 18-9; Mendizábal 1932: 170-2; Barrado 1945: 11), y 1842 (del Castillo 1929: 110). La penúltima parece ser la más probable. En su primera localización, Misión Cavinás estaba aparentemente ubicada en las orillas de la laguna Naruru, en la margen izquierda del río Beni, a unos veinticuatro kilómetros al Norte del desemboque del río Madidi, al lugar donde estaba en los años 1880 la barraca gomera San Antonio (ibíd.). Como ya fue señalado en el prólogo, varios de los autores citados arriba afirman que antes de la fundación de Cavinás, existió brevemente una misión jesuita en el lugar llamado Peña Guarayo en la orilla oriental del río Beni en la cual estuvieron reunidos unos cavinas.
- 594 El autor hace aquí alusión a la fundación de las misiones franciscanas Santísima Trinidad de Yariapo (llamada Tumupasa después de su traslado a su lugar actual en los años 1750, cf. Armentia 1905: 133), San José de Uchupiamonas, y San Antonio de Ixiamas, respectivamente en 1713, 1716 y 1721 (cf. Anónimo [1747] 1898: 23-5; Bravo 1890: 18; Armentia 1903: 56-64, 1905: 97; Mendizábal 1932: 136-166).
- 595 Los leco fueron reducidos en varias misiones franciscanas y dominicanas: Apolobamba, Aten, Santa Cruz del Valle Ameno, Guanay y Mapiiri por lo menos. Pero el autor hace aquí exclusivamente alusión a la fundación de la misión franciscana Nuestra Señora de la Concepción de Apolobamba (hoy Apolo), en 1690 o 1696, después de varias tentativas que fracasaron (cf. Anónimo [1747] 1898: 22-4; Armentia 1903: 53-7, 219, 1905: 2, 187, 192-3; Machicao 1990: 21-37). Los leco compartieron esta misión con los aguachile y los pamaino, pero a raíz de conflictos con ellos, se fueron luego a la misión de San Antonio de Aten (Armentia 1903: 55, 62). Apolobamba fue la capital de todas las misiones franciscanas de la región y la primera cabecera de puente para la evangelización misional de los grupos indígenas más septentrionales que los leco.
- 596 El autor hace aquí alusión a la fundación de la misión jesuita Los Santos Reyes (comúnmente Reyes). Creada en 1710, esta misión estuvo situada durante mucho tiempo sobre la margen derecha del río Beni, un poco delante de la actual Rurrenabaque (ver el mapa 3). Secularizada después de la expulsión de los jesuitas (1767), Reyes fue trasladada en 1810 a su lugar actual, en las sabanas del interior, al este de su localización anterior (cf. d'Orbigny [1845] 1992: 189; Balzan [1892] 2006: 142-160; Armentia 1897: 39, 1903: 194; del Castillo 1929: 231-8; Daillant 1994: 50-3; Block [1994] 1997: 136-8). Esta pequeña ciudad es hoy en día la capital de la provincia Ballivián del departamento del Beni.
- 597 El autor hace alusión a la fundación de la misión jesuita Santa Ana de Yacuma en 1719 (Barnabas 1985: XLIV; Block [1994] 1997: 76) y no en 1700 como lo afirma d'Orbigny ([1945] 2002: vol. IV, 1470-1). Sobre el papel de Santa Ana en el comercio regional en los siglos XIX y XX, cf. Roca (2001: 273-9).
- 598 Muchas fuentes indican que el padre franciscano Simón José de Sosa (a veces erróneamente ortografiado de Souza) del convento de San Francisco de La Paz fue efectivamente el fundador y el primer cura conversor de Misión Cavinás (Ciuret [m.s]: 5-7; Sans 1888: 79; Bravo 1890: 18-9; Armentia 1897: 47, 1903: 194-6; Mendizábal 1932: 170-2). Fue inicialmente acompañado y asistido por el padre Antonio Patiño, y luego por José Pérez Reinante o Reynante (Armentia 1903: 196; Mendizábal 1932: 178). El lector podrá encontrar datos sobre la identidad de los misioneros sucesivos de Misión Cavinás y la duración de su presencia respectiva entre los cavineños en el cuadro n° 5 en los anexos.
- 599 Los cavineños afirman hoy que existían como tales, antes de su reducción en Misión Cavinás por los franciscanos. Sin embargo, como ya fue señalado en varias ocasiones, las fuentes históricas insisten sobre el hecho que los cavineños actuales son el fruto de la reunión de varios grupos distintos de la región en Misión Cavinás. Ver el prólogo de los editores para más detalles sobre la etnogénesis cavineña y las representaciones de los cavineños actuales relativas a su historia.
- 600 Kuyutu, Mapejечи y Sisike no eran nombres sino apodos cavineños (ver p. 136). Muchos de los conquistadores, misioneros y viajeros que penetraron tempranamente en la región dieron también a los pueblos que visitaron o incluso a algunos grupos el nombre o el apodo del principal jefe que los gobernaba (cf. Armentia 1905: 93).

- 601 El autor hace aquí muy probablemente alusión a la observación de Castro y Herrera (1997: 171). Ésta fue retomada en Castro y Maydana (1998: 58), y luego por García Pérez (1998^a: 42), Espinoza (2003: 16) y Teijeiro (2007: 79). Que sepamos, la literatura publicada y los archivos de la orden franciscana nunca mencionan el nombre de Misión Esmeraldas, sino el de Cavinás (Figueira 1804, ANB. Mss. Avellá. F.º. 368-370 v.; Sans 1888: 79-87; Armentia 1897: 42, 51, 1903: 196-9; Mendizábal 1932: 167-192; Barrado 1945: 11, 13-4, 17, 28-9, 46), Jesús María de Cavinás (Avellá 1806, ANB. Mss. Avellá. F. 161-162; Ciuret [m.s.]; Cardús 1886: 169-174; Nordenskiöld [1915] 2001: 345; Barrado 1945: 11) o la Invocación del Señor Jesús de Cavinás (del Castillo 1929: 110). En cambio, Esmeralda es el nombre de un arroyo ubicado en el departamento de La Paz cerca de la antigua Misión Cavinás y que desemboca en el río Madidi.
- 602 [sic].
- 603 Esta información es muy probablemente tomada de un pasaje del libro de Cardús en el cual el franciscano evoca la conducta de los cavineños no con el padre Sosa, sino con el misionero Ciuret (ver el texto, pp. 153-154: "Si el Padre pide un poco de pesca ó de carne á los que llegan cargados de carne ó pescado, le contestan con desprecio que, si quiere carne ó pescado, haga como ellos, y que vaya á cazar ó á pescar" (1886: 171). No obstante, es cierto que las relaciones entre los cavineños y el padre Sosa fueron también muy conflictivas: en 1791, unos de ellos lo flecharon; no murió contrariamente a lo que afirma Bravo (1890: 19), pero fue seriamente herido y tuvo que ser llevado a La Paz (cf. Armentia 1887: 9, 1903: 196; Mendizábal 1932: 174). Por otra parte, señalamos que según Armentia, los hombres cavineños dejaban la misión del lunes hasta el sábado para ir a pescar y a cazar (1883: 17).
- 604 Como se sabe, los objetos manufacturados occidentales (hachas, machetes, cuchillos, etc.) jugaron en toda la Amazonía un papel importante en la aceptación de los indígenas a reunirse y a quedarse en las misiones (cf. Métraux 1959: 35-6; Viveiros de Castro 1993^a: 387; Saignes 1993: 125). En general, la estrategia empleada por los misioneros consistía en distribuir en un primer tiempo herramientas metálicas en gran cantidad a los indígenas que deseaban convertir para atraerles en sus reducciones e iniciar así una relación de dependencia material. Luego, una vez que éstos habían aceptado establecerse permanentemente en sus misiones, los curas imponían poco a poco unas condiciones estrictas a la distribución de sus objetos. En las misiones de Apolobamba, los franciscanos los ofrecían a los indígenas recién llegados pero a los demás, exigían productos silvestres o cultivados (miel de abeja, cera, tabaco, etc.) a cambio, los cuales eran ofrecidos a los bienhechores de las misiones, vendidos o intercambiados para conseguir los objetos que distribuían (Anónimo [1747] 1898: 36). Así fue también durante un tiempo en Misión Cavinás (cf. Ciuret [m.s.]: 13; d'Orbigny 1845: 52; Sans 1888: 85). Luego, los cavineños estuvieron involucrados (por su propia cuenta y/o la de los franciscanos a cargo de la misión) en una verdadera red comercial y de intercambio que conectaba las misiones franciscanas de la región entre ellas y sobre todo a los centros de los yungas y de las tierras altas andinas (ver la nota n° 656). Por fin, durante "los tiempos de la goma", los misioneros franciscanos tenían el control directo de la distribución de los objetos manufacturados, por lo menos entre los cavineños que trabajaban para la misión y no en unas barracas privadas (ver la nota n° 724).
- 605 En la misión de Cavinás como en muchas otras en la Amazonía, la distribución de los objetos manufacturados fue un motivo de conflictos entre los misioneros y los indígenas. Armentia señala por ejemplo que en el año 1864, "[los cavineños] [...] quisieron matar [al Padre José María Ciuret] y al Padre Samuel [Mancini], porque dicho padre Samuel se negaba a repartirles los efectos que había llevado para la conquista de los Toromonas" (1883: 16). Ver también Sans (1887: 83).
- 606 El autor se refiere aquí a la mayor eficiencia técnica de las hachas metálicas que de las de piedra. Como lo apunta Descola (1986: 231), los datos sobre el ahorro de tiempo obtenido en el proceso de tumba de los árboles de un futuro sembradío gracias a la sustitución de las hachas de piedra por las hachas metálicas varían mucho en base al lugar del mundo donde fueron obtenidos y al método empleado. La productividad de las hachas metálicas sería de tres a cuatro veces superior según varios autores (Salisbury 1962: 112-122; Godelier y Garanger 1973: 218; Descola 1986: 231), y seis veces o incluso mucho más de acuerdo a otros (Carneiro 1970: 247; Denevan 1992: 156). A esta mayor productividad, se debe además añadir el ahorro del tiempo consagrado a la fabricación y al mantenimiento (el afilado regular) de las hachas de piedra. Gracias al uso de las hachas metálicas, los indígenas podían entonces reducir sensiblemente su tiempo de trabajo y/o aumentar su producción hortícola, ampliando el tamaño de sus sembradíos (ver p. 120).
- 607 Se debe aquí matizar la observación del autor. Es incontestable que en la región como en muchas otras partes de la Amazonía, algunos grupos desprovistos de herramientas metálicas se abastecieron atacando y pillando a sus vecinos que poseían estos preciosos objetos. Pero en la gran mayoría de los casos, las guerras preexistían a la penetración de los objetos manufacturados: el acceso desigual a las herramien-

- tas metálicas no suscitó unos conflictos armados inéditos sino una intensificación de los ataques de los grupos ya enemigos. En otras palabras, los motivos de las guerras son irreductibles a esta única motivación material así que el autor lo señala de manera muy explícita antes en su texto por el caso de los ataques de cuales los cavineños fueron víctimas (ver p. 94). En las tierras bajas sudamericanas en general, la guerra indígena no es una guerra de botín (cf. Menget 1985, 1993; Albert 1988; Descola 1993^b, 2005; Viveiros 1992, 1993^a; Colchester 1996; Fausto 1999, 2001). Para entender plenamente la lógica y el sentido de la guerra indígena amazónica, se debe considerar la totalidad de sus resortes simbólicos y cosmológicos (la importancia de la brujería en la etiología indígena, el peso de la venganza, las representaciones según las cuales las almas humanas y animales se encuentran en cantidad limitada en el universo, etc.), todas las prácticas rituales vinculadas a ésta (los ritos *post-homicidio*, las ceremonias caníbales, las de reducción de cabezas, etc.) y “la ideología omnipresente de la predación que Viveiros de Castro supo tan brillantemente teorizar (1992, 1993^a, 1993^b, 1996) y que hace de la captación de valores exteriores al cuerpo social la condición de su perpetuación” (Taylor 2000: 312). Por otra parte, añadamos que los miembros de varios de los grupos vecinos de los cavineños sin herramientas metálicas venían a abastecerse pacíficamente en Misión Cavinás: los araona, toromona, y pacaguara llegaban regularmente para pedirlos a los padres franciscanos (cf. Ciuret [m.s.]; Sans 1888: 83; Armentia 1883: 68, 107, 1890: 96-7).
- 608 El autor escribió las páginas de su texto consagradas al padre Ciuret en base a algunas informaciones de la tradición oral cavineña pero sobre todo a partir de datos conseguidos en el libro de Cardús (1886: 169-172). Propone entonces aquí una (re)lectura y una interpretación personales de éstos a la luz de la tradición oral indígena.
- 609 En realidad, el nombre del padre Ciuret no era Giuseppe sino José María. Por otra parte, tengamos en cuenta que Ciuret llegó efectivamente a Misión Cavinás en 1842 (ver la nota siguiente) pero que no sucedió al fraile Simón José de Sosa: en 1842, éste había dejado ya los cavineños desde unos cincuenta años. Durante este medio siglo (1792-1842), la misión fue regida por una docena de misioneros franciscanos sucesivos perteneciendo a la Provincia San Antonio de los Charcas, y a los Colegios Misioneros de Propaganda Fide de Moquegua y luego de la Recoleta de La Paz (cf. Armentia 1887: 24-7; Sans 1888: 80-3; Mendizábal 1932: 177-186). Para más detalles, ver el prólogo y el cuadro n° 5.
- 610 El padre Ciuret fue el cura conversor de Misión Cavinás de 1842 hasta 1885 (Ciuret [m.s.]; Armentia 1887: 9; Sans 1888: 82-5; Mendizábal 1932: 186; Barrado Manzano 1945: 28). Durante este largo periodo, llevando consigo unos cavineños de intérpretes, organizó varias expediciones a los araona y a los toromona con el objetivo de fundar misiones entre ellos. Logró reunir a varias familias en unos nuevos pueblos pero no pudo transformarlos en verdaderas misiones por falta de recursos y de misioneros (cf. Ciuret [m.s.]; Armentia 1883: 16, 1903: 356-7; Cardús 1886: 171-3; Sans 1888: 84-5).
- 611 Parálítico, el padre Ciuret salió de Misión Cavinás en marzo de 1885 en unas condiciones rocambolescas: los mosetene vinieron a buscarlo y tuvieron que llevarlo en hombros por los caminos (cf. Armentia 1890: 74; Balzan [1892] 2006: 172). El periplo de su vuelta a La Paz duró casi un año y medio; murió ahí en 1889 (Armentia 1890: 73-4, 1903: 357; Mendizábal 1932: 186).
- 612 Según Armentia, aunque hablaba perfectamente su idioma, el padre Ciuret no logró nunca los resultados esperados en el dominio religioso entre los cavineños: “Han sido y son de índole perversa, pues consta que el año 1791, flechearon á su misionero y conquistador, el P. Simón de Sosa, y hoy en día les costaría poco repetir la misma hazaña. Nada han adelantado en religión ni en civilización: á pesar de los esfuerzos y desvelos del R.P. Fr. José María que se ha esforzado en moralizarlos desde el año de 1842 hasta la fecha, sin lograr fruto alguno; sin embargo de poseer perfectamente su idioma, y predicarles oportuna é inoportunamente” (1887: 9).
- 613 Algunos años antes de la salida del padre Ciuret de Cavinás y del traslado de la misión cerca del río Beni, la forma de ésta consistía “en una plaza pequeña, cuyos tres frentes [estaban] ocupados por dos hileras de casas puestas en simetría, con techos de palma muy bien trenzada; en el último frente [estaba] la iglesia y la casa del Padre, de tabique ambas, y bien arregladas” según la descripción de Cardús (1886: 169), inspirada de la de Armentia (1883: 17). Misión Cavinás contaba también con una escuela para niños y otra para niñas (Cardús: *ibíd*). Balzan, quien vio la misión poco tiempo después de dicho traslado, describe sus instalaciones de manera casi similar ([1892] 2006: 171). Según Armentia, la limpieza de la plaza estaba a cargo de los cavineños (1883: 17).
- 614 Antiguamente, los cavineños no trabajaban *con* el *ekwari*, sino *para* el *ekwari*.
- 615 Como ya fue señalado, después de su reducción, los cavineños aplicaron el término *ekwari* (“jefe”) a los curas a cargo de Misión Cavinás.
- 616 Las informaciones mencionadas en este párrafo provienen sin ninguna duda de Cardús: “a pesar del carácter inconstante, malévolo y rebelde de [los cavineños]; á pesar de los diversos atentados contra su

persona y de otros [...], no obstante el padre Ciuret nunca ha podido resolverse á abandonar á esos seres desgraciados, tan dignos de compasión bajo tantos respetos. Muchas veces le han dado veneno, y se ha visto en varios conflictos; y no obstante él ha despreciado semejantes peligros, por no separarse ni dejar en el abandono á sus neófitos ingratos. Actualmente aún [en 1883], si quiere criar alguna gallina para su sustento, se la roban; si quiere hacer criar algunos cerdos á fin de tener un poco de manteca para condimentar la comida, se los matan; si quiere tener algunas ovejas, tanto para su manutención como para que ellos tengan lana con que vestirse, las mujeres y muchachas se las matan también, por no verse precisados á trasquilarlas, hilar y tejer. Si de afuera le envían un poco de lienzo, de sal, ó alguna herramienta, al momento tiene que desprenderse de tales artículos, y entregárselos á ellos, á fin de evitar que las súplicas se conviertan en amenazas. Si el padre pide un poco de pesca ó de carne á los que llegan cargados de pesca ó de caza, le contestan con desprecio que, si quiere carne ó pescado, haga como ellos, y que vaya á cazar ó á pescar” (1886: 171). Añadamos que Cardús no pudo visitar Misión Cavinás y que por lo tanto, los datos acerca de los cavineños incluidos en su libro son de segunda mano (op. cit.: 5-6): el pasaje citado arriba esta por ejemplo inspirado del ineludible Armentia (cf. 1883: 15-6). Constatamos así que las relaciones entre los cavineños y el padre Ciuret no fueron menos conflictivas que las con el padre de Sosa (ver las notas n° 603 y n° 612).

- 617 Después de la salida del padre Ciuret en 1885, Misión Cavinás quedó efectivamente sin misionero hasta 1897 (Mendizábal 1932: 187). El padre Mariano Montero llegó después del traslado de Misión Cavinás cerca de las orillas del río Beni como lo indica el autor, pero no fue él quien “sucedió” a Ciuret, sino Philippe Henri Lauque o Laugué, un misionero francés (Robuchon citado por Créqui-Monfort y Rivet 1921: 100), quien se quedó entre los cavineños de 1897 hasta la llegada del padre Montero en 1904 (Mendizábal 1932: 187-190). Mientras el padre Laugué regía Cavinás, el explorador Eugène Robuchon visitó brevemente esta misión al final del siglo XIX. En el texto inédito de una conferencia que dió en Europa, Robuchon indicaba: “Estos indios [los araona-kaviña] son muy inteligentes, muy fáciles a civilizar. Una misión establecida cerca del río Beni [i.e. Misión Cavinás] reunió muchos de ellos bajo la dirección de un misionero francés, el padre Henri Laugué, de Burdeos, quien les enseñó varias industrias en las cuales dieron pruebas de gran habilidad: fábrica de clavos, embarcaciones, carpintería, hornos de ladrillos y de tejas, etc... Las mujeres [cavineñas] se ocupan de tejido, bordado y costura con mucha destreza” (citado por Créqui-Monfort y Rivet 1921: 100).
- 618 En esta parte del texto, el autor junta algunos elementos de la tradición oral cavineña con informaciones conseguidas en Armentia (1883, 1887). De nacionalidad española, el padre Nicolás Armentia (1845-1909) llegó a Bolivia en 1866. Alumno del Colegio de misioneros franciscanos de La Paz, ciudad de la cual fue Obispo antes de su muerte, fue enviado como cura conversor a la misión de Tumupasa (1871-73) y luego de Covendo (1873-80). Organizó varias expediciones a los araona y pacaguara del río Madre de Dios y de sus afluentes entre 1881 y 1886. Además de los diarios y relatos de éstas, publicó varios diccionarios de lenguas indígenas y libros sobre la historia regional (Armentia 1883, 1887, 1897, 1902, 1903, 1906). Observador fino y atento, muy buen conocedor de las fuentes históricas, es un autor ineludible para quien se interesa por las sociedades indígenas del Noroeste boliviano y su historia.
- 619 Misión Cavinás estaba en ese entonces todavía a las orillas del río Madidi.
- 620 Al igual que los padres Sosa y Ciuret, Armentia tuvo en realidad relaciones conflictivas con los cavineños durante sus visitas a Misión Cavinás en los años 1880. El franciscano no parece haber tenido a los cavineños en alto aprecio (Armentia 1883: 15, 34). Escribe por ejemplo: “[después de la salida del padre Ciuret], el pueblo de Cavinás quedaba en abandono y los indios [cavineños], de miedo de los bárbaros se iban á las barracas, pudiendo los bárbaros incendiarlo ó saquearlo cuando quisiesen. Resolví ir á Cavinás á recoger al ménos las cosas de la iglesia, y asegurarlas por de pronto en alguna barraca, hasta que se dispusiese lo mas conveniente. [...] Quise recoger el vino de misas, dos piedras de afilar, y las cosas de la iglesia, pero se alzaron los indios [cavineños] y no me dejaron sacar nada, prentándose amenazadores. Para que el viaje no fuese del todo perdido, mandé cosechar el café que estaba maduro, y en esto empleamos los dias tres, cuatro, cinco y seis. [...] Viendo que nada se podía hacer en Cavinás, y que los cavineños, ni aun quisieron cosechar el café después de pagados, resolví bajarme con el grande pesar de que se perdiese tanto café, cuando nosotros lo pagábamos á doce pesos la arroba en Rivera-alta” (1890: 64, 66, 78).
- 621 La mención de la soledad del padre Ciuret es inspirada de este paraje de Cardús: “[...] ha sido y es un grande inconveniente el estar dicho pueblo [Misión Cavinás a las orillas del río Madidi] tan aislado y á tanta distancia de los otros, lo mismo que la existencia de un solo Padre en semejante lugar; lo cual ha dado y da motivo para que dichos indios no conozcan sujeción, y que el Padre no tenga fuerza, ni

- moral ni material, para influir sobre el modo de vivir, carácter y costumbres de dichos indios" (1886: 170-1). Ciuret fue acompañado al inicio por el padre Martín Pueyo y luego, durante sus expediciones, por los padres Benigno Biboloti, Bernardo Clerici y Samuel Mancini, pero quedó durante muchos años sin padre para asistirlo en la misión, viviendo muy mal esta larga soledad (cf. Ciuret [m.s.]; Armentia 1883: 16, 1890: 62, 66, 1903: 356-7; Sans 1888: 84-5).
- 622 Los cavineños siguieron usando pinturas faciales con genipa por lo menos hasta 1914: "Todavía se pintan los días de fiesta, siendo una imagen extraordinaria verlos entrar trotando a la iglesia pintadas las caras con diseños de color negro azulado" (Nordenskiöld [1915] 2001: 357). Añadamos que si los cavineños se aplicaban pinturas faciales los días de fiesta, las conservaban inevitablemente un buen tiempo después porque la tinta de genipa es de mucha duración.
- 623 Ver el prólogo para un análisis de este tema.

Las guerras siguen: el traslado de Misión Cavinás

- 624 Los acontecimientos evocados en este relato ocurrieron probablemente en 1879. En efecto, Armentia evoca la realización en tal año de un ataque mortal de los ese ejja, cuyos detalles dejan a pensar que se trata del mismo asalto que el del origen del relato de Alfredo Tabo: "[...] los bàrbaros Guarayos [i.e. ese ejja] están continuamente en acecho; y han hecho varias muertes; especialmente en el año [18]79 en que mataron a siete en una chacra, entre el puerto y el pueblo " (1883: 15). Si se trata de los mismos eventos, hubieran efectivamente ocurridos cuando el padre Ciuret estaba aún a cargo de Misión Cavinás, así que lo precisa el autor (ver p. 154-155).
- 625 El autor se refiere aquí al origen de la práctica consistente en hacer coincidir las grandes fases del ciclo hortícola anual con fechas del calendario religioso católico: hasta hoy, el día de Todos los Santos sirve de referencia entre los cavineños para la siembra del arroz, la fiesta de la Natividad para la del maíz, etc.
- 626 Ver la nota 624.
- 627 Ver la nota siguiente.
- 628 Según varias fuentes bibliográficas, son los efectos conjugados de esta matanza y de una epidemia de sarampión o de viruela particularmente mortífera en 1887 que decidieron a los cavineños a trasladar la misión cerca del río Beni (cf. Cardús 1886: 170; Balzan [1892] 2006: 172; Nordenskiöld [1915] 2001: 345). De acuerdo al segundo autor citado, los sobrevivientes a estas dos tragedias sucesivas eran aproximadamente veinte familias (ibíd). Según Ballivián, eran noventa y nueve personas (1896: 41-42).
- 629 Misión Cavinás fue trasladada dos veces según Nordenskiöld ([1915] 2001: 345) pero tres de acuerdo a Mendizábal (1932: 171-2). El franciscano indica que estaba originalmente cerca de la laguna Naruru en la margen occidental del río Beni, a poca distancia del desemboque del Madidi en éste; que fue desplazada más tarde por su fundador, el padre Simón José de Sosa, hacia el trecho llamado *chiriequi* ("lugar de niguas") sobre el río Madidi; que fue luego reubicada cerca de su lugar inicial, sobre el arroyo Vira, donde permaneció poco tiempo; y que por fin, fue establecida, cerca de la orilla oriental del río Beni. Si es que la misión estuvo algún tiempo sobre el arroyo Vira, fue efectivamente durante muy poco tiempo porque estaba todavía sobre el río Madidi en 1885 y fue desplazada a su lugar actual en 1887 (cf. Cardús 1886: 170; Balzan [1892] 2006: 171-2; Nordenskiöld [1915] 2001: 345). En todo caso, su último traslado ocurrió después de la salida del padre Ciuret pero tal desplazamiento necesitaba ser planificado con bastante anticipación (en particular a causa de la obligación de preparar y alistar previamente unos sembradíos) y por lo tanto, es posible o incluso probable que el misionero franciscano participó en su organización como lo indica el autor en su relato.
- 630 [sic].
- 631 Al igual que los demás cavineños, el autor afirma que los *buni ata* son los chacobo. Como ya fue señalado varias veces, hoy en día, los cavineños aplican la designación *buni ata* no solamente a los chacobo sino a todos los grupos pano que conocieron en el pasado. Varios de estos antiguos grupos que no eran los antepasados de los chacobo actuales son así identificados como chacobo. Es posible que en este relato, se trate efectivamente de los antepasados de los chacobo pero la duda queda, dado que los cavineños no son nunca mencionados por los chacobo en sus relatos de guerra.
- 632 "Acullicar" significa mascar hojas de coca. Es una palabra proveniente del idioma quechua (*akulli*: "porción de coca que se masca"; *akulliy*: "mascar coca").
- 633 En los años 1880, quizás los cavineños nunca habían tenido conflictos con los chacobo pero sí habían tenido por lo menos un enfrentamiento con los miembros de otro grupo panófono (ver la nota n° 361).
- 634 Para más detalles sobre esta práctica, ver el texto p. 82, 98, 158 y la nota 323.

- 635 El *Diatá pude* (literalmente “[río] muy colorado”) es el río Biata. Ver el mapa 3.
- 636 Es posible que los cavineños hayan raptado a uno o varios cautivos entre los chacobo. Sin embargo, los cavineños cuyos antepasados eran pano son muy probablemente los descendientes de familias reducidas en Misión Cavinás que no pertenecían a los chacobo sino a otro(s) grupo(s) panófono(s).
- 637 Ver el texto p. 115.
- 638 Según Mendizábal (1932: 187) y Barrado (1945: 28-9), pasó en 1897. El lector recordará que los cavineños se quedaron sin misionero franciscano entre 1885 y 1897, es decir desde la salida del padre Ciuret hasta la llegada del padre Philippe Henri Laugué.
- 639 De acuerdo a Mendizábal (1932: 187), llegaron el Prefecto de Misiones, monseñor Pablo Hernández, y el señor Delegado Nacional, Dámaso Sánchez, acompañados por el Padre Philippe Henri Laugué, quien se quedó entre los cavineños hasta 1904.

Capítulo 6

Los cambios en la vida espiritual, social y cultural

- 640 Estas autoridades fueron nombradas por los franciscanos a su llegada. Su nombramiento significó la desaparición definitiva de la institución del *ekwari*.
- 641 En 1886, Cardús decía de los cavineños: “Su instrucción casi se limita á aprender a rezar” (1886: 169).
- 642 Se puede encontrar las cinco oraciones católicas *Padre nuestro*, *Ave Maria*, *el Credo*, *Yo pecador* y *Por la Señal* en versión bilingüe cavineño-castellano en el diccionario póstumo de Armentia (1906: 30-23).
- 643 Acerca de la educación civil y religiosa dispensada en Misión Cavinás y de sus resultados, Nordenskiöld escribía después de su visita en 1914: “Ningún cavina [cavineño] sabe leer ni escribir correctamente y pocos hablan algo de español. La escuela dirigida por un indio tumupasa [tacana de Tumupasa] ignorante [sic] es mala. Las clases, que sólo son para varones, son pagadas con trabajo. El mosetene Tomás Huasna, que hemos conocido anteriormente, dijo de Cavinás acertadamente: “No parece una misión”. Claro que cada día se pasa misa, pero la enseñanza religiosa es completamente superficial y la religión cristiana todavía no ha logrado desplazar a las antiguas creencias. Los cavina [cavineños] se interesan mucho menos por la religión cristiana que los mosetene. En las viviendas uno no ve altares para Cristo y los Santos como en Covendo. [...] Es necesario [...] mejorar la escuela” ([1915] 2001: 346).
- 644 En los siglos XIX y XX, muchos de los tacana del departamento de La Paz condenados al exilio iban generalmente a establecerse a las orillas del río Beni. Durante el auge de la goma, se juntaban muchas veces a la población de una barraca y se quedaban a trabajar en ésta. Ver Hissink y Hahn ([1984] 2000: 200) por el caso interesante de un sacerdote tacana de Ixiamas huyendo al río Beni.
- 645 ¿Hoffman? ¿Hoffmann? En todo caso, se trata de un apellido de origen anglosajón o judío.
- 646 Aerófonos de forma semejante a una flauta de pan, los bajones son tocados como trompas. Son contruidos con una decena de tubos hechos de hojas tiernas de la palmera *culsi*, envueltos con hilos de algodón, juntados gracias a un listón transversal, y con una embocadura de bambú. El más grande de estos tubos mide aproximadamente 1,70 metro de largo y el más pequeño alrededor de 30 centímetros. Acompañados normalmente por el violín, los bajones se tocan siempre en pares al igual que las flautas de pan: el más grande es masculino y el más pequeño es femenino. Debido a su tamaño y a la dificultad de sostenerlos en las manos, estos instrumentos están apoyados al suelo, gracias a un palo sujetado a lo largo del tubo más largo. De creación colonial, los bajones se inspiran de las flautas de pan y de los órganos de las iglesias. Son originarios de las misiones jesuitas de Mojos pero fueron adoptados por varios grupos indígenas vecinos (cf. Izikowitz 1934: 224-6; Bustillos 1988). Los cavineños dejaron de tocar bajones al inicio de los años 1940 (ver p. 184) y el violín aparentemente un poco más tarde. Acerca del uso de estos dos instrumentos entre los cavineños, el Comisario franciscano Mendizábal quien visitó a Misión Cavinás en los años 1920, comentaba: “[...] algunos de ellos por pura afición cultivan la música, tocan el violín con alguna perfección y el *bajón* en las funciones religiosas. El *bajón* es un instrumento músico, especial de la Misión de Cavinás y del pueblo de San Ignacio de Mojos, da notas de contrabajo y es trabajado por los mismos indios con hojas de palmera y boquilla de caña hueca” (1932: 176).
- 647 En la actualidad, los tacana ya no tocan bajones ni violín pero estos dos instrumentos siguen tocados (aunque menos que antes) en la antigua misión jesuita San Ignacio de Mojos en el departamento del Beni, más que todo durante la fiesta patronal.

- 648 Hoy en día, los jóvenes cavineños se casan más tarde a causa del alargamiento de la escolaridad, del servicio militar y del periodo que generalmente pasan a conocer la ciudad de Riberalta o a trabajar afuera de sus comunidades.
- 649 Nordenskiöld comentaba acerca de los matrimonios cavineños en 1914: “En Cavinas sólo hay un niño nacido fuera de matrimonio. Como en el resto de las misiones, los cavina [cavineños] se casan temprano, las muchachas a los 12 ó 13 años con el consentimiento de los padres. Se supone que las madres deben eliminar el himen con el dedo y estirar los genitales de sus hijas para hacerlas aptas para el matrimonio. [...] Es difícil juzgar en qué medida los matrimonios tempranos dañan la raza [sic]. La afirmación de que el primer niño de una pareja casi siempre muere, parece no ser cierta. Desafortunadamente no pude definir la edad de las mujeres en su primer parto. Probablemente sea perjudicial para la salud que las muchachas se casen antes de haber tenido su primera menstruación, lo que ocurre ocasionalmente”. ([1915] 2001: 349).
- 650 Ver en este capítulo *El Cambio de gobierno ancestral*.
- 651 *Etata pujike* (“padrino”) y *ekvaa pujike* (“madrina”) vienen respectivamente de *tata* (“padre”) y de *ekvaa* (“madre”). La combinación *e-* y *-ke* indican la posesión a la tercera persona (“su”) y el sufijo *puji* indica que el objeto de la posesión no pertenece propiamente dicho al poseedor (Antoine Guillaume, com. pers.). La traducción literal de estos dos términos sería entonces “como su padre” y “como su madre”. Añadamos que las dos mismas expresiones designan también respectivamente al padrastro y a la madrastra.
- 652 *Kairepeti* es un baile en redondilla, teniéndose por las manos. Significa literalmente “jalarsé recíprocamente” (de *repeya* “jalar”; *ka-* y *-ti* son afijos reflexivando los verbos transitivos y/o indicando el carácter recíproco de la acción del verbo Antoine Guillaume, com. pers.; Camp y Liccardi 1989: 318-9).
- 653 Como ya fue señalado, la residencia post-marital cavineña es idealmente matri-patrilocal (ver la nota n° 264). Sin embargo, Nordenskiöld evocaba la antigua práctica de la matrilocalidad prolongada por las parejas de “excesiva juventud” ([1915] 2001: 349).
- 654 A primera vista, se podría pensar que el autor se refiere aquí a una transacción en la cual una mujer y un hacha (o un machete) eran intercambiados uno por el otro porque eran considerados como dos “productos” teniendo el mismo valor entre los cavineños. Pero no es el caso. Como ya fue señalado, después de casarse, un hombre cavineño debe normalmente vivir un tiempo en residencia matrilocal y durante este periodo, debe proporcionar unas prestaciones laborales a su suegro en compensación por la pérdida de (la fuerza de trabajo de) su hija. Después de su introducción y adopción, los objetos manufacturados occidentales fueron incluidos en las prestaciones matrimoniales entre los cavineños como en muchas otras sociedades amazónicas (cf. Albert 1988: 103; Hugh-Jones 1992: 57). Hoy en día, no es nada raro ver a un hombre cavineño entregar un fusil y/o otros bienes materiales a su suegro antes o poco después de casarse. Pero estos objetos no son estrictamente hablando intercambiados contra una mujer. No permiten la transferencia de la propiedad de la mujer: permiten solamente a los hombres reducir las prestaciones laborales que deben proporcionar a sus suegros o incluso sustraerse a éstas y conseguir algunos derechos (no todos) sobre la mujer. Como lo anota Dean, “las negociaciones de matrimonio en las sociedades amazónicas con servicio de la novia no son cumplidas en el lenguaje de la propiedad” (1998: 345).
- 655 “Cuando se descubrió el potencial gomero de los bosques del norte boliviano en la región conocida [en ese entonces] como el Territorio Nacional de Colonias, los tacana constituyeron uno de los contingentes más importantes que fue trasladado como fuerza laboral a los centros de explotación del caucho o barracas” (Herrera y *alii*. 2003: 38). Se ignora la cantidad exacta de personas tacana que fueron llevadas de manera más o menos forzada a las barracas para explotar la goma pero se puede imaginar que tales migraciones afectaron a gran parte de la población: citando a Sanjines (1898), Wentzel señala por ejemplo que salieron en 1897 unos 1. 153 indígenas tacana a las barracas gomeras (1991). Por su parte, Herrera estima que acerca de 30% de la fuerza laboral migrante vinculada a la extracción de la goma en la región era de origen tacana (1998: 34). Añadamos que durante el siglo XIX, los tacana fueron masivamente involucrados en la explotación intensiva de otro producto silvestre: la corteza de quina o cascari-lla. Su participación en esta actividad extractiva provocó el desplazo temporal de muchos de ellos y una caída demográfica importante entre ellos (cf. Roux y Oviedo 1995; Roux 2000: 171-2). El geógrafo Roux indica que antes de involucrarse en la explotación del caucho y de la goma, los cavineños participaron también en la recolección de la quina por cuenta de los misioneros franciscanos pero infelizmente, no cita sus fuentes (2000: 192, 209). Sin embargo, pudimos encontrar un documento desconocido que confirma la participación de los cavineños en esta actividad extractivista por cuenta de unos “empresarios” privados: “Últimamente se ha extendido en Bolivia el corte de la cascari-lla [quina], a los valles al Norte de Apolobamba, a los de Yungas y a los de Cochabamba. He conocido a un señor Rada [Emeterio Villa-

mil de Rada (1800-1876), hombre de negocios, hombre político boliviano, jefe de la mayoría belcista en el Congreso de 1857 y filólogo atípico por no decir fantasioso, cf. Fellman 1976: 75], que estableció esa industria en Cavinás, y aún más al Norte; las cascarillas que logró reunir, las embarcó en el Beni, y después en el Madera, y las condujo así al Amazonas y ciudad de Pará. Según me dijo el señor Rada en ésta, de vuelta de su viaje del Pará a Europa, la expedición le fue muy favorable. Cavinás es una Misión de los Padres Franciscanos, situada a inmediaciones de la embocadura del Madidi en el Beni. Los indios de la comarca son altos y muy bien fornidos; he visto a varios de ellos en 1859, en el convento de San Francisco, de La Paz, donde me los presentaron los Padres Sáenz [Rafael Sans] y [José] Comas. Cavinás tiene gran nombradía en La Paz, por el excelente cacao que produce” (Basadre y Chocano 1884: 156).

656 Existió en tiempos coloniales y republicanos (desde el siglo XVIII hasta aproximadamente la mitad del siglo XX) una verdadera red de comercio y de intercambio de productos que conectaba en cadena todas las misiones (y luego parroquias) franciscanas de la región (cf. Santamaría 1990, 2005). Controlada al inicio exclusivamente por los religiosos, esta red conectó incluso durante un momento estas reducciones con algunas misiones (o ex-misiones) jesuítas de Moxos (ibíd.). Conectaba sobre todo las misiones (o ex-misiones) de Apolobamba con varios pueblos (o ciudades) yungueños y andinos. Los productos de esta región de bajo piedemonte eran en efecto muy apreciados en el mercado andino colonial y luego nacional (cf. D’Orbigny [1835-1847] 2002: vol. IV, 1731-3; Santamaría 2005:144-7). En 1766, Martín Landaeta, cura de la localidad de Ambana, situada en los valles de alto piedemonte de Larecaja (actual provincia Camacho del departamento de La Paz), indicaba al respecto: “La Paz, Cuzco y otras ciudades [Arequipa por ejemplo] y pueblos mendigaban de las misiones de Apolobamba arroz, cacao, mani, coca, tabaco, quina, incienso, algodón, etc” (citado en www.redesma.org/boletin/bol_2007/bol_9_11/apolo.pdf). A pesar de la duración de los trayectos y de las dificultades de tales desplazamientos, los cavineños visitaban por turnos muy regularmente a los habitantes de Tumupasa, Ixiamas e incluso Apolo a fines comerciales, trayendo productos silvestres de su zona: “tienen una canoa, para sus viajes à Tumupasa; en la que vãn seis hombres llevando cada uno cuatro arrobas [aprox. 50 kg.] de almendra ò chocolate [cacao] y un poco de chameiro [chamairu], para cambiar con tocuyo, etc. El viage de salida, les cuesta hasta cuarenta y cinco días al puerto de Tumupasa, siendo así, que no son mas de sesenta leguas [aprox. 250 km.]; cuando pasan hasta Apolo, les cuesta el viage de ido y regreso dos meses y medio; y cuando regresan, marchan otros. En Tumupasa venden ò cambian sus almendras, á razon de tres pesos arroba, y compran tocuyo ò bien 12 varas [aprox. 10 metros] de género, algunos pañuelos, un cuchillo grande y algunas chaquiras; de donde resulta, que con uno ó dos viajes que hacen al año, no les alcanza para vestirse, comprar achas, cuchillos, anzuelos, agujas, palas para limpiar la chacra, mosquitero ò toldeta, que es de primera necesidad, y que lleva lo ménos diez y seis varas de género [...]” escribía Armentia (1883: 17-8). A su vez, los tacana de Ixiamas y de Tumupasa trocaban estos productos (que iban a veces ellos mismos a traer de la región de Cavinás, cf. Armentia 1897: 34) así como arroz, coca, cera, miel de abeja, aceite de copaibo, tabaco, tejidos de algodón, pieles de jaguar y de lobo de río en Apolo, Pata, e incluso Pelechuco contra unos objetos manufacturados con los misioneros y los habitantes de estos pueblos situados más arriba sobre el piedemonte (cf. Anónimo [1747] 1898; Armentia 1890: 2-3, 10, 30, 1903: 68; d’Orbigny [1845] 1992: 30-2), quienes los habían conseguido en los centros urbanos andinos. Los tacana guardaban la mayoría de estos objetos manufacturados para su uso personal pero conservaban una parte para su comercio ulterior con los cavineños. Según Cardús, al final del siglo XIX, “el trato que [los cavineños tenían] con los de Ixiamas y Tumupaza [Tumupasa] [era tal que] casi todos los hombres [entendían] y [hablaban] el tacana” (1886: 169).

657 Ver el mapa 3.

658 Al igual que en las misiones jesuítas de Mojos y de Chiquitos (cf. d’Orbigny [1835-1847] 2002: IV, 1378-1381; Chávez 1944: 233; Menacho 1991: 100-1), que en las demás reducciones franciscanas de Bolivia (Saignes [1984] 2007: 256-8; García Jordán 2006: 279-282), que en las del Perú (García Jordán 1997: 116-7, 127-132) y de muchas otras regiones del Nuevo Mundo, las misiones franciscanas de Apolobamba tenían como modelo de organización política al cabildo (cf. Anónimo [1747] 1898: 35-6), una institución originada en el medioevo español y transplantada en las colonias españolas.

659 Según García Pérez, fueron los misioneros de Maryknoll (ver el capítulo 7 *La Llegada del orden Maryknoll*), quienes decidieron hacer elegir por los cavineños a las autoridades entre la población adulta masculina: antes de su llegada, los poseedores de los cargos los hubieran transmitido hereditariamente a sus hijos mayores, con excepción del cacique, nombrado por los padres (1998^a: 61). Esta observación es interesante porque si es exacta, permite constatar que a pesar de los cambios en la organización sociopolítica cavineña, hubiera existido durante un largo tiempo una cierta continuidad de la modalidad de transmi-

- sión del poder (el lector recordará que idealmente, el hijo mayor del *ekwari*, el antiguo jefe cavineño, heredaba su función de su padre).
- 660 Estos bastones de mando, llamados *sari kwana* en cavineño (literalmente “los bastones”), eran el símbolo de las autoridades en las misiones franciscanas y jesuitas (de Bolivia y de otras partes) en las cuales el modo de gobierno era basado sobre el modelo del cabildo (cf. d’Orbigny [1835-1847] 2002: IV, 1378; Moreno 1888: 555; Saignes [1984] 2007: 256). Hay también que mencionar que el uso de estos bastones como insignias o símbolos de autoridad, que parece tener una doble origen –a la vez prehispánico (cf. Salomon [2005] 2006: 105-7) y colonial (cf. Muro Orejón 1989: 215-221)–, era generalizado en el mundo andino: “virtualmente todas las comunidades andinas tuvieron en el pasado [por lo menos en los tiempos colonial y moderno], y algunas como Tupicocha aún tienen, jerarquías de funcionarios políticos llamados *warayuqkuna* (portadores de vara) en quechua, o *varayos* en quechua castellanizado (Ordóñez 1919). La vara [nombre de este bastón en los andes] autoriza a su poseedor como ejecutor de la ley consuetudinaria” (ibíd: 106). Para un buen estudio de caso sobre el papel y los múltiples valores simbólicos de estos bastones de mando en la región potosina de Yura, cf. Rasnake (1989).
- 661 Ver el capítulo 7, *La Llegada de la Orden Maryknoll*.
- 662 Thomas C. Higgins (1924-2004 (†)). Llegó a Bolivia en 1952; empezó a predicar entre los recolectores de goma y de almendra. Fue pastor durante unos pocos años en Cavinás antes de ser pastor en Riberalta (1966-1978) y luego en Cobija (1978-1981).
- 663 Ver el mapa 4.
- 664 Sinónimo de gomero, fruegés o picador, la palabra de origen brasilera “siringuero” designa al trabajador de la goma encargado de extraer y recoger el látex de los árboles.
- 665 Las “zampoñas” son unas flautas de pan, es decir, una flautas compuestas con tubos verticales yuxtapuestos y de distintos tamaños (Bellenger 2007: 318). Las zampoñas cavineñas miden de diez a cincuenta centímetros y (al igual que en los Andes) están siempre siempre asociadas y utilizadas en pares. Según Izikowitz, la ligadura de las zampoñas cavineñas sería bastante original entre las sociedades amazónicas pero común a todas las flautas aymará (1935: 386).
- 666 Sobre la introducción del ganado entre los cavineños, ver *El Inicio de la ganadería entre los... “come sapo”*, pp. 175-177.
- 667 Nordenskiöld asistió a la fiesta patronal de Misión Cavinás en agosto de 1914. La describe así: “Los indios y las indias se pusieron sus mejores vestidos, el temido curandero y campanero llamaba a misa, se disparaba gran cantidad de tiros y el aguardiente corría en abundancia. Los indios estaban inconscientes de tanto beber. Los Padres bebían vino y jugaban a las cartas” ([1915] 2001: 358).
- 668 Ver pp. 137-138.
- 669 En realidad, muchos de estos bailes no son propiamente tacana sino andinos. Observador sagaz, el franciscano Armentia lo indicó tempranamente: “Sus bailes [de los tacana] son los mismos que los de los indios de los pueblos de acá afuera: el baile de zampoñas, el llamado *chatripuli* y el de callaguaya; también bailan algunas veces el baile de morenos. Todos estos bailes los han aprendido de Apolo y Pelechuco, á donde salen con tanta frecuencia” (1890: 17-8). Nordenskiöld constataba lo mismo (2001 [1915]: 358). Los cavineños adoptaron estas danzas por medio sea de los misioneros franciscanos sea de los tacana sea directamente de sus vecinos andinos que encontraban a veces en Apolo (ver la nota n° 656).
- 670 A cada danza mencionada por el autor correspondía una música propia. Los grupos de bailarines constituían así simultáneamente unos conjuntos musicales.
- 671 *Kallawaya* es un baile frecuentemente presentado durante las fiestas patronales de los pueblos aymará del altiplano boliviano. Como su nombre lo indica y como los vestidos de los bailarines lo demuestran claramente, este baile hace referencia a los famosos indígenas kallawaya del departamento de La Paz. Esta danza vendría de fines del siglo XIX (cf. Portugal 1981). Nordenskiöld publicó las partituras de dos piezas *Kallawaya* registradas entre los cavineños en 1914 por el Padre Bartolomé Osa ([1915] 2001: 351-2).
- 672 Llevaban también unas pequeñas bolsas (*mariku*) adornadas de monedas.
- 673 Tocaba la flauta travesa *rauta* de seis agujeros.
- 674 El tocador de *caja*.
- 675 El autor se refiere aquí exclusivamente a la caja y al bombo: la flauta *rauta* era hecha de tacuara. Por otra parte, indicamos que la gama (o ciervo blanco) es un ciervo de las pampas; este animal se encuentra en peligro de extinción en la región.
- 676 Según Portugal, *puli* viene de la palabra aymará *pula* (“espiga, racimo”) la cual designa las formas en que florecen algunos granos, especialmente la quínoa (1981: 136). El mismo autor indica que este baile

- se encuentra bastante difundido en el área aymará donde tendría una fuerte significación religiosa asociada al cultivo de la quínoa.
- 677 Nordenskiöld publicó las partituras de una pieza *kena* registrada en Misión Cavinás en 1914 por el Padre Bartolomé Osa ([1915] 2001: 351). *Quena quena* (o *qina qina*) es un baile muy difundido en los Andes.
- 678 El tambor al que se refiere el autor es la caja.
- 679 *Tiri tiri* significa "baile (bailar), danza (danzar)" en tacana y en maropa (Créqui-Montfort y Rivet 1923: 131). Este baile y la música que lo acompaña son bastante difundidos entre las poblaciones indígenas y no-indígenas de las tierras bajas bolivianas. El etnomusicólogo Beaudet indica que entre los tacana, "el repertorio [de la música *tiritiri*] es vasto y probablemente bastante próximo al de otros conjuntos semejantes del oriente boliviano" (1992: 14). El lector melómano podrá escuchar la música tacana *tiri tiri* en un CD recientemente grabado (CIPTA 2004).
- 680 El autor se refiere a la caja.
- 681 Se trata de la flauta transversa *rauta* de seis agujeros.
- 682 Zigzagueando.
- 683 Según el autor, *waichu* significa "venganza". En esta danza, las mujeres latigaban ligeramente a los maridos de sus hermanas reales y clasificatorias, y luego eran latigeadas por los hermanos reales y clasificatorios de sus maridos. Dado que la terminología de parentesco era de tipo dravidiano, que la unión matrimonial preferencial era entre primos cruzados bilaterales y que se practicaba muy probablemente el intercambio de hermanas entre primos cruzados, idealmente los maridos de las hermanas reales y clasificatorias de una mujer eran simultáneamente los hermanos reales y clasificatorios de su marido. Las mujeres recibían entonces normalmente los látigos de los hombres que ellas mismas habían previamente latigado.
- 684 En la actualidad, los miembros de varias comunidades cavineñas ribereñas (las que mayormente rechazaron el evangelismo y se revindican como católicas) tocan todavía el bombo, la caja y flautas, y siguen practicando algunos de los bailes mencionados por el autor durante sus fiestas patronales o no.
- 685 Como ya fue señalado, los cavineños antropomorfizaban varias epidemias. Las percibían como unos seres "rabiosos" que los sacerdotes debían alejar gracias a unas ofrendas y a sus encantamientos.

El trabajo de la goma y las otras actividades productivas nuevas

- 686 El caucho es "una sustancia lechosa semejante a la seringa [o goma] pero que nada tiene de común con ella. [Es de menor cualidad que la goma y su valor en el mercado era la mitad de la seringa fina]. Se la conoce también en el comercio bajo la denominación de cautchuc del Perú. El árbol que produce esta sustancia tienen un tallo cilíndrico y regular y se eleva entre treinta y cincuenta metros; su hoja es tripartita pero simple y única. Sus raíces son, por lo general, salientes, formando verdaderos tablones en la base del árbol; su hoja es sinantérea o compuesta de medio metro de largo, sosteniendo a cada lado del pecíolo gruesas hojas que dan al vegetal una fisonomía muy característica. Fija su domicilio en las tierras firmes y en los faldíos, y pocas veces se lo ve acompañado a la seringuera" (Roca 2001: 304-5).
- 687 "El árbol de goma mide de [quince a veinte metros] de altura, tiene tallo regularmente cilíndrico que se interna en el suelo sin dejar vestigio de raíz; su copa es airosa y semiesférica; las hojas unidas en nudos de tres en tres presentan ramilletes más o menos vistosos que el viento azota como a las espigas de arroz. [...] Por el color de su corteza se ha establecido su clasificación en blanca, rosada y negra, esta última es la más rica en jugo. Este árbol escoge siempre para crecer hondonadas más o menos pronunciadas donde la humedad se conserva todos los meses del año. Las riberas bañadas por los rebalses de los ríos, son los lugares más apropiados para su crecimiento" (Roca 2001: 305).
- 688 Los cavineños empezaron a explotar intensivamente el caucho y luego la goma a fines comerciales para la Misión aparentemente al inicio del siglo XX. Sin embargo, sus antepasados ya lo extraían para su uso doméstico antes de la llegada de los misioneros franciscanos: utilizaban cintas del árbol de goma ligadas en juncos para alumbrarse de noche (ver la nota n° 401; Becerra 1984: 27; Roca 2001: 305; del Pilar Gamarra 2007: 54) y producían probablemente algunos artículos hechos de caucho y/o de goma. En todos casos, se sabe que ya los elaboraban cuando Misión Cavinás, situada en ese entonces a la orilla del río Madidi, era regida por el padre Ciuret: antes de 1876, los cavineños viajaban hasta Reyes para intercambiar "algunos géneros engomados y calzados de goma más ó menos labrados" como zapatos y prendas de vestir impermeables por productos como sal, abalorios y herramientas de metal (cf. Heath [1882] 1896; Vaca Díez 1894: 28-9; Ballivián y Pinilla 1912: 58-9; del Pilar Gamarra 2007: 54). El comercio local de esta producción cavineña tuvo un papel importante en el inicio de la explotación intensiva de la go-

ma en el Noroeste boliviano. En efecto, varios empresarios afectados por la crisis del negocio de la quina establecidos en Reyes estaban esperando el desarrollo de nuevas actividades extractivas lucrativas –entre ellos estaba el padre del famoso Antonio Vaca Díez, el primer “barón” boliviano de la goma. Fueron intrigados por los objetos de los cavineños e inmediatamente interesados por la perspectiva de explotar la goma en gran escala. Organizaron varias expediciones exitosas encabezadas por unos guías cavineños sobre el río Beni y sus afluentes en búsqueda de áreas ricas en árboles de goma. Por cierto, la explotación de la goma había ya empezado en la zona pero de manera todavía tímida y aún desorganizada: las expediciones mencionadas constituyeron así el primer paso de la producción y comercialización intensivas de la goma en la región (ibíd.; ver también Heath [1882] 1896; Roca 2001: 279-292).

- 689 El autor se refiere aquí al inicio de la extracción intensiva y sistemática del caucho y luego de la goma por los cavineños a fines comerciales por cuenta de la Misión. Antes de eso, muchos cavineños trabajaron en las barracas gomeras de la región por unos patrones. Al inicio de los años 1880, eran tantos a dedicarse a esta actividad afuera de Misión Cavinás que Cardús dudaba del futuro de ésta: “Antes el número de los indios era bastante crecido, pero desde unos siete u ocho años á esta parte ha disminuido considerablemente, por haberse ido muchos á los trabajos de la goma. Actualmente la población se compone solamente de 29 matrimonios, con un total de 153 almas. Los niños de escuela son 12, y las niñas 15. La futura prosperidad del pueblo de cavinás es muy dudosa; puedese más bien decir que dentro de poco dicho pueblo desaparecerá completamente, si oportunamente no se toman medidas convenientes. El haber sacado tantos indios de dicho pueblo para los trabajos de la goma, sea por amor, por fuerza ó por engaño, ha sido una medida muy antipolítica, y por consiguiente muy perjudicial para aquellos lugares, lugares que necesitan de un pueblo que contenga bastantes individuos para sostener el comercio y á los comerciantes. Pero estando actualmente casi despoblado, poco ó nada se podrá esperar. [...] Para asegurar mejor la conservación de Cavinás una vez trasladado [a la orilla del río Beni] sería preciso prohibir absolutamente la extracción de los indios para los trabajos de la goma.” (1886: 169-170). Por otra parte, cuando los cavineños se quedaron sin misionero entre la salida del padre Ciuret en 1885 y la llegada del padre Philippe Henri Laugué en 1897, se dividieron en las barracas vecinas en las cuales trabajaban como siringueros (cf. Armentia 1890: 74; Balzan [1892] 2006: 171-3).
- 690 El transporte de la producción de goma del río Beni y de sus afluentes se realizaba por la red fluvial en unas embarcaciones a remo y a partir de los años 1890, en unas lanchas a vapor. Las bolachas eran primeramente llevadas en las ciudades de la región (Riberalta, Guayaramerín, Cachuela Esperanza) donde las empresas comerciales gomeras tenían sus instalaciones, antes de ser exportadas a Europa y a Norte América vía el Madeira, único río que permita acceder al Atlántico.
- 691 El padre Mariano Montero tuvo efectivamente un papel preponderante en el proceso de involucramiento de los cavineños en la explotación intensiva de la goma: “En ese tiempo [i.e. al inicio del siglo XX], el precio de la goma elástica comenzó a subir mucho en el mercado europeo, y el departamento del Beni se enriqueció en dos o tres años, de tal suerte, que los benianos manejaban libras esterlinas en sumas fabulosas. El Misionero de Cavinás, R. P. Mariano Montero, aprovechó esta circunstancia, no sólo para extraer la goma de los bosques de la Misión, sino también para hacer grandes plantaciones de arroz y expendirlo en las barracas inmediatas. Así es como rápidamente reunió buenas sumas de dinero y pudo construir una bonita iglesia de madera y techo de calamina, cuyo costo asciende a sesenta mil pesos.” (Mendizábal 1932: 189).
- 692 Este era un árbol particularmente grande y viejo. Se lo recuerda como un punto de referencia dentro del territorio delimitado por los misioneros franciscanos por las proporciones que tenía. En los años 1960, recién fue tumbado.
- 693 *Enawitiki tibu* significa “arroyo abajo”.
- 694 *Ewitsana ebari* significa “la punta del arroyo grande”.
- 695 *Madata* significa “el lugar donde hay árboles de jatata”.
- 696 *Mukekini* significa “el castañal”.
- 697 *Wirakucha bei* significa “el lago del (hombre) blanco”.
- 698 *Wara wara* significa “el lugar donde hay coca silvestre”.
- 699 *Tsati* significa “el lugar de la flecha”.
- 700 *Niru* significa “hombre negro”. El mismo término designa también a los brasileros. El puesto gomero *Niru* fue nombrado así porque unos cavineños vieron ahí por la primera vez a un hombre negro brasilerero.
- 701 *Akuri* significa “palma de hoja redonda”. Este lugar fue nombrado así a causa de la abundancia de esta palmera.
- 702 *Maku kini* significa “el lugar del majo”.

- 703 *Uru sepere* significa “el arroyo del ave”. Es hoy en día conocido como San Juan.
- 704 Según el autor, *Akuti* es un apellido. Se ignora su origen.
- 705 *Yarari* es un apellido aparentemente de origen tacana. Este puesto gomero fue nombrado así porque el primer hombre en vivir ahí apellidaba Yarari.
- 706 Según el autor, *Bakachi* es un apodo cavineño. Este lugar recibió este nombre por la misma razón que *Yarari*.
- 707 Dos periodos de extracción del látex, llamados *fábricos*, marcaban el ritmo laboral anual de los siringueros en todas las barracas del Noroeste boliviano: el *fábrico* grande que coincidía con la temporada seca se extendía de marzo o abril a agosto; el *fábrico chico* que llegaba después de una suspensión del trabajo en agosto y septiembre para preparar los chacos duraba de octubre o noviembre a diciembre o enero (cf. Herrera y *alii*. 2003: 38; del Pilar Gamarra 2007: 293-4).
- 708 La leche caía al suelo por unas ligeras hendiduras hechas al costado del árbol.
- 709 La coagulación se efectuaba por medio de la mezcla de cal o de potaza, ya sea pura o en jabón (Roca 2001: 305).
- 710 “Rumbear” significa ubicar a las áreas con mayor densidad de árboles de goma. El rumbear era la persona que exploraba la selva en busca de estos árboles.
- 711 Unidad de medida en la explotación de la goma, una “estrada” consistía en un conjunto de 100 a 200 árboles gomales.
- 712 El “buyón” era “un utensilio de barro cocido en forma de campana, utilizado para el proceso de defumación. [...] Era alimentado con semillas oleaginosas de palmeras tropicales para que produzca un humo denso.” (del Pilar 2007: 420). Ver la nota n° 714 para más detalles sobre este proceso.
- 713 En los años 1960, el buyón fue remplazado por una hornilla, probablemente a causa de la influencia de los siringueros brasileños.
- 714 La bolacha designaba “a una formación cilíndrica de cuatro arrobas [aproximadamente 45 kilos] de peso en que se convertía la goma al ser comercializada, obtenida mediante un procedimiento [de coagulación artificial en seco], llamado defumación. [...] La operación comenzaba cuando el trabajador empleaba un cedazo o colador de hilo, cerda o alambre, para vaciar el látex de la tichela al balde, reteniendo así las impurezas perjudiciales a la buena calidad de la materia prima. A fin de evitar que, por influencia del calor natural, el látex se coagule en el trayecto de la estrada a la barraca, se le añadía un poco de amoníaco, y a falta de éste los siringueros solían emplear la orina. Llegando a la barraca, el trabajador preparaba la hornilla o buyón cavando un hoyo de 50 a 60 centímetros de profundidad e igual diámetro, en suelo limpio de ramas y malezas. Encima del agujero dejaba una abertura o chimenea de 5 centímetros de diámetro, y sobre la superficie armaba la fogata con huesos de palmera motacú y cusi [urucusillo], semillas secas y carozos de almendra. Cuando el humo denso salía por la chimenea, el siringuero empleaba un mango de madera con dos cados sostenido por una viga con la cual daba vueltas al mango que tenía un disco sobre el que se vertía el látex. Con una mano bañaba el disco y con la otra imprimía la rotación al mango, sobre el buyón. El humo en contacto con el látex producía gases tóxicos los que ocasionaban tos, irritación en los ojos y otros males [...]. Era necesario un constante movimiento de vaivén a fin de que al salir, el humo caliente produzca la evaporación del serum o agua madre, aislando la goma y haciendo que ésta se coagulaba formando una primera película. Se repetía el baño, y sucesivas operaciones hacían que fuera aumentando el espesor del mango hasta adquirir la característica forma semicilíndrica de la bolacha o plancha [...]. Luego se la sometía a un proceso de secado para lo cual se practicaba una incisión y se la dejaba expuesta al sol durante varios días. Ésto hacía que la bolacha o plancha fuera tomando un color paulatinamente más oscuro hasta que aparecía casi negra” (Roca 2001: 308-310).
- 715 Los siringueros debían previamente limpiar los troncos, es decir, quitarles las malezas y los parásitos que frecuentemente los cubrían según Roca (2001: 306).
- 716 Las incisiones se hacían en sentido vertical, pues de lo contrario, la producción de látex del árbol disminuía más rápidamente hasta agotarse. Se hacían desde donde alcanzaba el brazo del siringuero hasta casi el ras del suelo, en línea recta, y a una distancia de dos pulgadas entre una y otra (Roca 2001: 307).
- 717 Palabra de origen portugués (brasileño) como gran parte del vocabulario boliviano relativo a la goma y su explotación, “machadito” designa a una pequeña hacha utilizada para picar los árboles de goma elástica.
- 718 La “cuchilla” era una herramienta de hierro que permitió incrementar la recolección de goma.
- 719 Según del Pilar Gamarra, cada “tichela” tenía una capacidad de un cuarto o un octavo de litro (2007: 425).
- 720 El peso de una arroba en Sudamérica es equivalente a 11, 502 kg.

- 721 Una arroba de azote equivalía a doce látigos en las nalgas o en la espalda. La práctica de los castigos corporales a los cavineños por los franciscanos es mencionada por Nordenskiöld: “Hasta hace poco [antes de 1914], en Cavinás se daban muchas palizas. Algunos Padres afirman que es necesario. El padre Lejalde [el superior de los misioneros en esta parte de Bolivia] acaba de prohibirlo” ([1915] 2001: 347). En Misión Cavinás, el azote no era dado por el padre sino por las autoridades del cabildo por las órdenes de éste (op. cit.: 359). “Única ley en [los] pueblos [de la región]” según la expresión de Balzan (2006 [1892]: 151), el azote era practicado muy comúnmente contra los indígenas en las misiones franciscanas y jesuitas del Oriente boliviano (cf. Saignes [1984] 2007: 257; García Jordán 2006: 293) pero también contra la mano de obra en general en las barracas gomeras, en las cuales era considerado como una prerrogativa legítima de los patrones (cf. Fawcett [1911] 1991: 76-9; Roca 2001: 100-102; del Pilar Gamarra 2007: 263-274). Éstos establecieron su propia “tarifa”: cincuenta azotes o latigazos para los mentirosos, cien para los ladrones y de doscientos a quinientos para los bribones o reincidentes (Becerra 1984: 67-9). El azote llegó incluso a tener su legislación oficial, la cual nunca fue respetada: la Ley de Enganches de 1896 “limitaba” a cincuenta los latigazos de castigo a los hombres responsables de algún robo o culpables de haberse emborrado (ibíd.). En el lenguaje popular del Oriente boliviano, castigar por azotes se dice “dar [la] guasca”, nombre del ramal de cuero o de la cuerda usada que sirve de látigo.
- 722 Ver la nota n° 714.
- 723 Al amanecer, los árboles eran refrescados por las brisas nocturnas y “sangrían” más abundantemente que en otras horas (Ballivián y Pinilla 1912: 161).
- 724 El habilito y el enganche (conocidos como habilitación, aviamento, peonaje por deuda o *debt-peonage* en otras partes de Sudamérica) constituyen un sistema de empleo neo-esclavista de la mano de obra que ha sido muy común en el Oriente boliviano y en la región amazónica en general. Aunque este sistema de explotación laboral sigue existiendo en la actualidad en ciertas partes de la Amazonía –por ejemplo en el Chaco guaraní de Bolivia y en algunas zonas del norte amazónico del mismo país donde se recolecta masivamente la almendra–, se desarrolló sobre todo durante los auges sucesivos de la quina (1830-1875) y de la goma (1880-1920). “En su forma más pura, [el habilito] está asociado a la creación de ciertas necesidades de bienes manufacturados en contextos en los que sólo existe una opción para tener acceso a ellos: la venta de fuerza de trabajo bajo términos de intercambio no negociables. En este sentido [el habilito] opera en contextos donde no se ha desarrollado un mercado libre de trabajo y donde el trabajador produce gran parte de sus medios de subsistencia, pero ya tiene necesidades que no pueden ser satisfechas mediante [su] propia economía o a través de los sistemas tradicionales de intercambio. El factor más importante para que opere este sistema a cabalidad consiste en que el patrón tenga control sobre las condiciones sociopolíticas que le permitan manipular arbitrariamente y en su favor los términos con los individuos enganchados. Es este control monopólico y simultáneo de la producción y del intercambio lo que caracteriza al sistema de [habilito] y enganche, y es por esta razón que el mismo se desarrolla con mayor éxito en aquellos contextos en que el Estado no tiene presencia salvo a través del propio régimen de patrones” (Santos Granero y Barclay Rey 1995: 277). El habilito y el enganche, las dos caras de la misma moneda para retomar la expresión de los autores citados, funcionan de la siguiente manera: “el habilitador [es decir el patrón], que participa de una cadena comercial a través de la cual fluye el capital en una dirección y los productos en otra” entrega unos adelantos a sus trabajadores así habilitados (ibíd.). Se trata de unos adelantos monetarios o mucho más frecuentemente de alimentos (arroz, carne charqueada, aceite, etc.) y/o de bienes manufacturados (fusiles, balas, hachas, machetes, anzuelos, telas, zapatos, alcohol, fósforos, etc.) que los trabajadores deben cancelar luego por su trabajo por realizarse, “el cual por lo general es medido en términos del volumen de producción a entregarse” (ibíd.). Éstos inician entonces su labor con una deuda pendiente. Luego, los patrones, quienes obligan a sus habilitados a abastecerse exclusivamente en sus *tiendas* (*tiendas de raya* o *tiendas de habilitados*), les entregan más y más mercaderías a lo largo de su trabajo. El precio de los productos adelantados, fijado por los patrones, es abusivamente alto mientras que la fuerza de trabajo de los habilitados está muy lejos de ser retribuida a su justo valor. Por otra parte, los trabajadores (en mayoría analfabetos) son frecuentemente engañados por los administradores de los patrones quienes manipulan las cuentas. Por lo tanto, nunca pueden cancelar sus deudas y quedan así “enganchados” a sus patrones. Cabe señalar que durante el auge de la goma, la deuda de los habilitados era hereditaria y que éstos eran forzados a aceptar pasar de un patrón a otro. El Estado boliviano adoptó en 1896 la famosa *Ley de Enganches* para meter fin a este sistema de explotación laboral y proteger a los trabajadores (cf. Roca 2001: 113-9; del Pilar Gamarra 2007: 131-7). Pero fue incapaz de hacerla realmente aplicar en razón de su poca presencia o incluso de su ausencia en las zonas alejadas y aisladas donde se recolectaba intensivamente la goma. Al final del año

- 2007, el gobierno de Evo Morales Aima lanzó un programa de gran envergadura para poner fin al habilito de los guaraní del Chaco boliviano.
- 725 A diferencia de los patrones de las barracas, los franciscanos parecen haber remunerado a los cavineños por su trabajo de extracción de la goma. Sin embargo, instalaron también el sistema del habilito, no con adelantos de productos alimentarios pero sí con bienes manufacturados (hachas, machetes, ropa, balas, etc.). Los cavineños debían cancelar sus deudas a los misioneros (o por lo menos tratar de hacerlo) a través de su producción de goma elástica. Sobre el tema, Nordenskiöld indicaba después de su visita en 1914 en Misión Cavinás: “La misión Cavinás no se diferencia mucho de cualquier barraca gomera. Seducidos por los altos precios del caucho, los Padres casi han olvidado que son misioneros y no comerciantes. Los cavina [cavineños] viven como los trabajadores de una barraca. Reciben aproximadamente 30 Bolivianos al mes, deben trabajar seis días de la semana para la misión y tienen grandes deudas, algunos de hasta 400 ó 800 Bolivianos. Que abandonen la misión y busquen trabajo en otro lugar se califica como un intento de fuga que se castiga con palizas. Se los alquila a un precio mayor que sus sueldos; la diferencia va para la misión.” ([1915] 2001: 345-6). Evocando implícitamente al padre Mariano Montero, Nordenskiöld añadía: “Si [...] es un fraile al que le gusta el metal, cuyo dios es amarillo y redondo con la forma de un rey o una reina inglesa [quién dirige la misión], entonces obviamente sólo hará un negocio de las almas. Como es sabido, Cristo no quería a los comerciantes de un templo” (ibíd.).
- 726 Los “batelones” eran unas embarcaciones rústicas de madera a remo utilizadas por el transporte de carga y de pasajeros antes de los botes a vapor. Podían cargar hasta casi diez toneladas de peso.
- 727 Un “carretón” designa en el castellano regional a “una pequeña carreta tirada por una yunta de bueyes, empleada para el transporte de víveres y goma elástica, durante los primeros años de la economía gomera” (del Pilar Gamarra 2007: 420).
- 728 El lector recordará que los cavineños vendían ya en los años 1870 sus objetos de goma en Reyes (ver la nota n° 688). Mendizábal elogiaba la calidad de su producción en estos términos: “[los cavineños] tienen mucha viveza natural y el don de fijarse en las labores y en los artefactos más delicados, y los imitan con perfección, como por ejemplo, lo he visto [en 1927] en la confección de zapatos de goma, de capas y ponchos engomados” (1932: 175).
- 729 El “trapiche” es la maquina que sirve para presionar o moler la caña a fin de extraer su jugo.
- 730 También llamado columna de destilación, el “alambique” es un utensilio de cobre que se utiliza para la destilación. Consta de un recipiente en el que se pone el producto y de una *cabeza* que sirve como refrigerante para que se condense el vapor que se obtiene de su ebullición. Nordenskiöld evoca muy brevemente la existencia de esta destilería todavía en uso en 1914 ([1915] 2001: 346).
- 731 “Empanizado” designa a azúcar sin refinar que se utiliza para fabricar aguardientes.
- 732 Se denomina “barreno de la cachaza” a la espuma que se obtiene al hervir la caña de azúcar.
- 733 Ver el mapa 2.
- 734 [sic].
- 735 Ver el capítulo 35 *La negociación de nuestro ganado*, pp. 198-199.

La esclavitud y los otros problemas

- 736 Rurrenabaque es una pequeña ciudad portuaria fundada en el siglo XIX a la orilla oriental del río Beni en el departamento del mismo nombre. Originalmente poblada de indígenas tacana, se desarrolló durante los auges de la quina, de la goma y luego del negocio de las pieles de animales silvestres. Puerta de entrada a la selva y a las pampas cercanas, es hoy en día un centro turístico importante que cuenta más de 13. 000 habitantes y recibe más de 10. 000 turistas extranjeros al año. Ver el mapa 3.
- 737 Antes de ser bautizada con su nombre actual, Riberalta se llamó La Cruz, la Barraca La Cruz, Barranca colorada y luego Ribera alta: es Federico Bodo Claussen, un alemán socio de la compañía gomera francesa *Braillard & Co.* quien la bautizó con este último nombre (Roca 2001: 292). Es la ciudad boliviana más cercana a la mayoría de las comunidades cavineñas actuales. Varios centenares de cavineños viven ahora ahí.
- 738 Ver la nota n° 347.
- 739 Inicialmente con base en Cochabamba, la casa comercial alemana (o anglo-alemana, según Nordenskiöld ([1915] 2001: 241) *Alfred(o) W. Barber & Co.* tenía sus instalaciones en Riberalta, en Cachuela Esperanza y en Trinidad. Al igual que las demás empresas alemanas de Bolivia, fue inscrita por el gobierno británico sobre las *listas negras* de las compañías con las cuales los países aliados no debían hacer negocio durante la primera guerra mundial (Hollweg 1995: 134). Del Pilar Gamarra reporta el caso de una denuncia por malos tratos en una de las barracas de la Casa Barber en el año 1926 hecha por dos serin-

- gueros de origen tacana (2007: 258). Esta casa comercial se retiró del negocio en la región en 1926: su dueño vendió su patrimonio en el Beni a los dos más importantes gerentes de sus sucursales de Riberalta y Trinidad (Hollweg 1995: 136).
- 740 Nordenskiöld, el autor de esta fotografía, ha conocido a monseñor Collins durante su visita a Misión Cavinás en 1914. Indica que era norteamericano, que estuvo algún tiempo en Cavinás y que después que haya asegurado en broma a los cavineños que podía hacer magia, éstos le pidieron totalmente en serio de hechizar al brujo (profesional) de la misión ([1915] 2001: 406).
- 741 José María Olaciregui fue cura conversor de Misión Cavinás en los primeros años de la década 1930.
- 742 De 1932 hasta 1935, Bolivia y Paraguay libraron una guerra por el control del Chaco Boreal. Esta región era importante a doble título para ambos países: por una parte, se suponía (sin razón) que era muy rica en petróleo y en gases naturales, y por otra, el dominio del río Paraguay podía abrir la puerta al océano atlántico, preocupación esencial para los dos únicos países sudamericanos sin litoral (cf. Querejazu 1965). Esta guerra, considerada como la primera guerra moderna en la historia de las Américas, costó la vida a aproximadamente 95.000 soldados: 35.000 paraguayos y 60.000 bolivianos. Paraguay fue el gran beneficiario de los acuerdos firmados en la Conferencia de Paz de Buenos Aires en 1936, la cual estableció los actuales límites internacionales: consiguió las $\frac{3}{4}$ partes del Chaco Boreal. Finalmente, ningún cavineño participó en la guerra del Chaco pero indígenas de otros grupos de la región como los tacana fueron a combatir: aproximadamente un centenar de ellos murieron en los combates, hecho histórico muy poco conocido y totalmente ausente de la historiografía de este conflicto.
- 743 Ver el mapa 3.
- 744 En ese entonces, el Vicariato Apostólico del Beni estaba a cargo de Mons. Francisco Luna, quien conocía muy bien a los cavineños por haber sido el misionero de Cavinás entre 1916 y 1920.
- 745 Además de los casos de los padres Sosa y Ciuret mencionados antes, existen en la literatura varias menciones de conflictos o incluso de peleas entre los misioneros franciscanos y los cavineños. Nordenskiöld indica por ejemplo que según los Padres que conoció en 1914, los cavineños “[intentaron] varias veces acabar con la vida de un misionero al que incluso querían crucificar, teniendo que hacer venir soldados de Riberalta para su protección” ([1915] 2001: 350-2).
- 746 Orthon. Ver el mapa 3.
- 747 El río Abuná es un afluente occidental del río Madeira: delimita la frontera entre Bolivia y Brasil sobre varias centenas de kilómetros. Ver el mapa 3.
- 748 El autor se refiere evidentemente a Misión Cavinás. A pesar de la dispersión de los cavineños y de la multiplicación contemporánea de las comunidades, este pueblo sigue siendo el lugar de referencia espacial. Ser nacido en Misión Cavinás o ser el descendiente de personas nacidas ahí es el criterio esencial de la afirmación de la identidad étnica cavineña.
- 749 Además de las epidemias de escarlatina, los cavineños fueron víctimas de muchas epidemias de viruela y de sarampión (ver la nota siguiente).
- 750 Varios autores mencionan las devastaciones de la disentería y de las sucesivas epidemias de viruela y de sarampión sobre la demografía cavineña hasta el inicio del siglo XX. Ciuret indica por ejemplo: “En tiempo de este Padre [Yanguren, i.e en los años 1820-1830], atacó el azote de viruelas y disentería a este desgraciado pueblo de Cavinás. Moriría la mitad del pueblo, muchos de los Pacaguaras por miedo de la muerte apostataron.” ([m.s]: 8). Sans confirma que “[estas] enfermedades casi endémicas en aquellos lugares [...] iban concluyendo la población [...]” (1888: 82). Su efecto era tal que conjugadas a la ausencia temporal de misionero al inicio de la década 1840, provocaron momentáneamente el abandono de la Misión y la dispersión de sus habitantes hasta que el padre Ciuret los reúna de nuevo (ibíd.). Balzan evoca (como ya fue señalado) una epidemia de sarampión fatal en 1887 ([1892] 2006: 172). Por su parte, Nordenskiöld aconsejaba “la vacunación de [los cavineños] para que puedan resistir los constantes epidemias de viruela [que] causó terribles estragos entre ellos” ([1915] 2001: 345-6). La información de Ciuret (citada arriba) acerca de la huida de muchos de los pacaguara de Cavinás es interesante no solamente porque confirma (si es que se necesitaba) la presencia de unos pacaguara en Cavinás al inicio del siglo XIX. Sabemos que los grupos indígenas amazónicos atribuían casi siempre la responsabilidad de las epidemias mortales a unos actos de brujería repetidos y particularmente eficaces por parte de sus enemigos: se puede así imaginar sin especular demasiado que muchos de los pacaguara de Cavinás huyeron en la selva porque pensaban que las muertes provocadas por estas epidemias se debían a la práctica de brujería entre los distintos componentes étnicos de la misión. Esta hipótesis permitiría así entender una de las razones por las cuales Canasibo logró reunir a estos fugitivos pacaguara y a algunos de sus parientes que vivían afuera de la reducción para atacar a Misión Cavinás (Ciuret [m.s]; ver la nota n° 361).

- 751 Evidentemente, los cavineños no fueron el único grupo indígena de la región en ser duramente afectado por las sucesivas epidemias de escarlatina. Éstas causaron también en los años 1880 una gran mortalidad entre los araña y los pacaguara vecinos del río Madre de Dios y de sus afluentes (Armentia 1887: 53-5, 90-9, 1890: 22-3). Sobre las epidemias en general en las misiones de Apolobamba y sus efectos demográficos, cf. Anónimo ([1747] 1898), d'Orbigny [1835-1847] 2002: vol. IV, 1727), Armentia (1905: 155-9), Machicao (1990: 43).
- 752 Mendizábal (1932: 187-9) y Nordenskiöld ([1915] 2001: 347) evocan ambos este incendio. Pero según el franciscano, Misión Cavinás fue en realidad devastada por dos incendios distintos después de su traslado al río Beni: el primero, en 1898, "acabó con parte de la Misión, Iglesia y Casa Misional, quemándose todos los escritos y libros de bautizos, matrimonios y defunciones"; el segundo, en 1906, fue peor todavía porque convirtió integralmente la Misión en cenizas, sin que nada pueda ser salvado a excepción de algunos libros. El incendio de cual se trata en el texto es sin duda alguna el segundo: los relatos de Alfredo Tabo y de Santiago Mendizábal convergen extraordinariamente y se completan perfectamente. Añadamos que el relato de Alfredo Tabo está integralmente basado sobre informaciones de la tradición oral cavineña: el autor no leyó a Mendizábal, fuente bastante difícil de encontrar que desconoce. Por su parte, Armentia hace mención de un incendio en 1881, mientras la misión estaba aún a orillas del río Madidi: "[...] Sucedió días antes que yo llegase; [...] se quemó una línea entera [de casas] sobre la plaza al lado del oriente; y fué grande fortuna, el que no se hubiese quemado todo el pueblo" (1883: 17).
- 753 Mendizábal indica que este (segundo) incendio "no acabó a los Misioneros [el padre Mariano Montero y sus compañeros] ni a los neófitos, sino que todos a una comenzaron la reedificación del pueblo, de la casa misional, de las escuelas y de la iglesia". Precisa luego que el padre Montero hizo "construir una bonita iglesia de madera y techo de calamina, cuyo costo asciendo a sesenta mil pesos" (1932: 187-190). Estas nuevas instalaciones son las que visitó Nordenskiöld en 1914, ocho años después del incendio. No lo impresionaron mucho por su belleza ni tampoco la misión por la buena marcha de su funcionamiento: "[Cavinás] es [...] un lugar pequeño y feo con la iglesia más fea que he visto en Bolivia. Aquí el Señor vive en una chabola. Al lado de la iglesia se encuentra el despacho, perdón... quiero decir el convento y a su alrededor están las sombrías cabañas de color marrón de los indios" ([1915] 2001: 345). Añadamos que el comisario franciscano Mendizábal visitó a la Misión más de diez años después de la salida del padre Montero y que basaba su afirmación tanto sobre el informe de este padre como sobre su propia observación de Cavinás cuyas instalaciones habían sido desde ese entonces muy probablemente mejoradas y ampliadas. ¿Entonces, exageración de los costos reales de la nueva construcción por el misionero a cargo de la Misión hasta 1914, del que Nordenskiöld debía entender que no era insensible al atractivo del "metal", o simple divergencia de apreciación y de criterios estéticos entre Mendizábal y el explorador sueco?
- 754 En el castellano regional, "marreteros" designa a los comerciantes del río que compran productos hortícolas (maíz, arroz, plátanos, yuca) a los habitantes ribereños y les venden unos artículos básicos (aceite, azúcar, jabón, etc.) y unos objetos manufacturados (pilas, balas, ropa). Son bastante numerosos en esta región.
- 755 Entre 1930 y aproximadamente 1955, y luego en los años 1960-1975, existió en la región un negocio bastante desarrollado de pieles de animales silvestres (jaguars, tigrecillos, pecaríes, taitetús, londras, etc.). Los animales eran matados por los indígenas y campesinos de la zona. Compradas en gran cantidad por unos comerciantes en los centros urbanos cercanos o directamente sobre el río Beni, las pieles eran luego exportadas a Europa y Norte América (vía Paraguay) donde tenían gran valor en el mercado. "Según Wentzel (1987), en 1987 los rescatores de pieles de Rurrenabaque y San Buenaventura aún compraban un promedio de 1.000 cueros de taitetú al mes, lo que da una idea de la dimensión que tuvo este negocio. Los impactos ecológicos de la explotación de animales silvestres fueron severos, las poblaciones de muchos de ellos se vieron drásticamente disminuidas, y recién en los últimos años, con la nueva legislación ambiental y la creación de áreas protegidas, éstas han comenzado a recuperarse" (www.sernap.gov.bo/madidi/histo.htm).

Capítulo 7

- 756 Este capítulo fue escrito por el autor a partir de informaciones de la memoria oral cavineña, a excepción de los datos acerca de la fundación de la Orden *Maryknoll*. Éstos provienen de documentos consultados por él en varias bibliotecas bolivianas, más que todo en la del *Vicariato Apostólico de Pando* en Riberalta, a la cual tuvo acceso muy brevemente hasta que un sacerdote le prohibió formalmente y con mucha autoridad revisar los documentos históricos de esta institución.

- 757 La *Sociedad de Misión Extranjera Católica de América* fue creada en 1911 en los Estados Unidos por los sacerdotes diocesanos James Anthony Walsh y Thomas Frederik Price. Los misioneros de esta Orden son más generalmente llamados padres de *Maryknoll* (a veces *Mary Knoll*): esta palabra remite al lugar de seminario y al nombre de la casa central, situados en el estado de Nueva York (Gorski 2002). Los objetivos de *Maryknoll* son reclutar misioneros católicos estadounidenses y mandarlos a través del mundo entero. Los primeros misioneros de *Maryknoll* fueron en efecto destinados a la China en 1918, así como lo indica el autor. Debido a los graves problemas que enfrentaron durante la Segunda Guerra Mundial en Corea, Japón y China, los religiosos americanos abandonaron sus misiones en Oriente y muchos de ellos fueron mandados luego a Centro y Sudamérica a solicitud del papa Pío XII. En 1942, veinte misioneros fueron afectado al *Vicariato Apostólico de Pando* creado el mismo año (ibíd.). En la actualidad, *Maryknoll* cuenta con muy pocos misioneros en Bolivia pero tiene más de 475 religiosos establecidos principalmente en Asia, África y en otros países de América Latina.
- 758 Creado en abril de 1942 por el Papa Pío XII y confiado a los misioneros estadounidenses de *Maryknoll*, el *Vicariato Apostólico de Pando* incluye en su circunscripción al departamento de Pando y a la provincia Vaca Díez del departamento del Beni. Aunque esta ciudad se encuentra en el departamento del Beni, Riberalta es su sede episcopal desde su fundación en razón de la posición estratégica de esta ciudad en la cuenca hidrográfica regional.

La esperanza y la decepción

- 759 De 1917, fecha de su erección, hasta la creación del *Vicariato Apostólico de Pando* en 1942, Misión Cavinás dependió del *Vicariato Apostólico del Beni*, asentado en Trinidad.
- 760 Misionero español, Antonio Llopis (1886-1949 (†)) fue ordenado en el Colegio Seráfico o Seminario Menor Franciscano de Cehegín (Murcia).
- 761 Cofundador de *Maryknoll*, James Anthony Walsh (1867-1936) fue parte del primer grupo de misioneros mandado a la China en 1918. Fue Superior General de la *Misión Extranjera Católica de América* hasta su muerte. No pudimos encontrar documentos que confirman o niegan la presencia de monseñor Walsh en Bolivia al momento de la llegada de los misioneros de *Maryknoll*.
- 762 Ambrose Graham. Este misionero de *Maryknoll* era neoyorquino. Hemos podido encontrar en un libro consagrado a los misioneros de *Maryknoll* varias páginas sobre los cavineños escritas en base a cartas del padre Graham: “los indios llaman a los padres para todo, y los misioneros les fallan raramente. Aunque son hábiles, son un poco perezosos, sin duda a causa del clima tropical. Trabajar poco es suficiente para que puedan mantenerse vivos. Usan faldas de arpillera teñidas, pantalones de algodón y solamente una minoría de ellos es familiar con los zapatos. Siguen teniendo un sistema de trueque primitivo. El padre Graham [...] incentivó a sus feligreses a trabajar los árboles de goma que abundan en la región y ha podido conseguir un mercado para sus productos. [...] La selva es rica en caoba, palo de rosa, y otras maderas de construcción que los nativos ignoran porque no tienen instrumentos. Sus propias casas son unas cabañas primitivas de bambú. El padre Graham consiguió motosierras e hizo almacenar madera en Cavinás. “Aquí, los indios son amables” escribía el padre Graham en otra carta reciente mandada de Cavinás. “Este grupo no tiene una historia muy linda: trataron de matar a un padre hace algunos años [...]. Aquí, tenemos ganado. Debo convencer los hombres para que se encarguen de construir más de setenta casas, una iglesia y una rectoría. El bote que nos conecta a la civilización viene a disturbar nuestra paz cada dos meses, y a veces cada tres meses. Lo que necesitamos es una pista de aterrizaje y podemos tenerla cerca. Tengo, supuestamente, que comprar la libertad de unas veinte familias que viven trabajando goma para tratar de pagar sus grandes deudas a los blancos afuera de la misión. La pasó muy bien aquí en el salvajismo” (Keller y Berger 1972: 100-102).
- 763 Monseñor Alfonso Escalante (1906-1967) fue misionero de *Maryknoll* en China desde 1932 hasta la Segunda Guerra Mundial antes de ser nombrado en 1942 para la misión de esta Orden en Bolivia. A los pocos días de su llegada, en mayo de 1942, la Santa Sede erigió el *Vicariato Apostólico de Pando* y lo designó como su primer administrador. Fue remplazado en su función por monseñor Tomás Danehy en 1948.
- 764 Ignoramos si el autor se refiere aquí a la iglesia construida antes de 1914 bajo la presencia del padre Mariano Montero (ver la nota n° 691), renovada y/o ampliada o a un nuevo edificio. En 1927, por lo menos, cuando Mendizábal visitó Misión Cavinás, parece tratarse de la misma iglesia pero las instalaciones han sido sin duda mejoradas: “[Misión Cavinás] ofrece un golpe de vista admirable, por lo bien que está trazada, con sus calles, de casas y naranjos, con su pequeña pero hermosa iglesia, toda de tabla machihembrada, con casa misional de altos, escuelas y depósitos” (1932: 170).

La expulsión de los hermanos Tabo

- 765 Gordon Nicolas Fritz (19??-2003 (†)) era de nacionalidad estadounidense.
- 766 Richard Laszewski. Después de su salida de Cavinás, el padre Laszewski se fue a evangelizar las poblaciones indígenas y campesinas de la sierra peruana.
- 767 El padre Silva (†) era de nacionalidad estadounidense.
- 768 Por “profesores particulares”, el autor se refiere a unos profesores civiles asalariados, contratados por los misioneros, probablemente en la ciudad vecina de Riberalta. El lector recordará que después de su visita en 1914 a Misión Cavinás, Nordenskiöld emitía un juicio idéntico al del autor sobre los resultados de la educación civil dada a los cavineños (ver la nota n° 643).
- 769 El autor se refiere a los hermanos Suárez, dueños de la famosa casa comercial del mismo nombre. Denominada sucesivamente *Suárez and Co. Ltd*, *Suárez y Compañía*, *Casa Suárez Hermanos* y *Suárez Hermanos Sucesores*, esta firma fue la más importante en Bolivia durante el auge de la goma: debe de haber controlado alrededor de 6.000 trabajadores y la superficie de sus propiedades alcanzó casi 5.000.000 de hectáreas con más de 20.000 estradas gomeras. Para más detalles sobre la historia de la *Casa Suárez*, cf. Fifer (1981), del Pilar Gamarra (2007: 173-224). El lector podrá encontrar un mapa de las propiedades de Suárez al inicio del siglo XX en Roux (2000: 200).

Progreso y desarrollo en el pueblo

- 770 Los cavineños trabajaron la goma hasta 1987, año en que Brasil dejó de subvencionar las compras de goma boliviana (PNUD cap. 4: 1). Sin embargo, algunas familias siguieron trabajándola incluso hasta mediados de la década de 1990. Como señala García Pérez, “[el comercio de] la goma había entrado en crisis mucho antes, pero los cavineños han mostrado una mayor inercia productiva que el resto de los campesinos” (1998: 45). Y el autor añade: “aunque los tiempos de la goma queden ya lejanos, [...] para muchos [cavineños] no se trata de que la goma no valga más y que los derivados del petróleo y la goma sintética la hayan desplazado, sino de que los árboles están en periodo de descanso” (ibíd). Añadamos que el Viceministerio boliviano de Tierras está actualmente planificando un proyecto para incentivar la producción de goma entre los cavineños.
- 771 Ver el mapa 4.
- 772 [sic].
- 773 Los “turriles” son unos cilindros altos que sirven para transportar combustible.
- 774 Para más detalles sobre la composición de las antiguas casas plurifamiliares, ver p. 124.
- 775 El autor se refiere a la construcción de casas para familias nucleares.
- 776 Según García Pérez, este sistema de autoridad fue abandonado en 1964 (1998: 61). El lector recordará que, de acuerdo al mismo autor, los misioneros de *Maryknoll* decidieron en un primer tiempo conservarlo pero hacer elegir cada año por los cavineños a los poseedores de los diversos cargos civiles, transmitidos hasta entonces de padre a hijo, a excepción del de cacique (ver la nota n° 660).
- 777 García Pérez precisa que en este nuevo sistema en el que las autoridades elegidas por un año ocupan los cargos cívicos bolivianos, el vicepresidente de la comunidad sustituye al presidente en su ausencia y los vocales son los encargados de comunicarse con todos los miembros de la comunidad yendo de casa en casa (1998: 61).

Capítulo 8

- 778 Desde la salida del ILV, varias instituciones y/o Iglesias evangélicas colaboran con los cavineños: la *Unión Cristiana Evangélica*, la *Congregación Cristiana*, y sobre todo la *Misión Evangélica Suiza*. Con sede en Riberalta, ésta efectúa un trabajo evangelizador entre los cavineños pero les ofrece también apoyo médico (tránsito de enfermos, acceso a remedios, formación y capacitación de promotores de salud comunales), educativo (se hace cargo del salario de los maestros bilingües), e institucional. Colaboró en la creación de Baqueti (ver p. 3), implementó pequeños proyectos productivos (crianza de ovejas, etc.) en varias comunidades cavineñas y pone frecuentemente sus instalaciones a disposición de la CIRABO cuando la dirección de ésta necesita organizar grandes reuniones.

El trabajo del Instituto Lingüístico de Verano

- 779 El *Summer Institute of Linguistics*, conocido como *Instituto Lingüístico de Verano* en Latinoamérica, es una organización misionera evangélica creada en los Estados Unidos al inicio de los años 1930 por William Cameron Townsend. Tiene su origen en la *Sociedad Traductores de la Biblia Wycliffe* (WBT), un movimiento religioso de los miembros de la Iglesia Bautista del sur de los Estados Unidos, y debe su nombre a los cursos de lingüística descriptiva que WBT daba en verano a sus futuros misioneros. Los objetivos del SIL son formar misioneros lingüistas para visitar pueblos indígenas de tradición oral del mundo entero, estudiar sus lenguas y traducir luego el Nuevo Testamento así como otros textos bíblicos en sus idiomas para poder convertirlos al evangelismo (cf. Castro 1997: 21-36). El ILV ha trabajado en más de 70 países, con más de 1. 800 idiomas autóctonos según sus propias estimaciones, y calcula en la actualidad un personal superior a 5. 000 personas (www.sil.org). Existe una literatura general abundante acerca del ILV y de sus métodos de conversión, los cuales han sido fuertemente criticados por varios autores por su agresividad (cf. Cano (ed.) 1981 [1979]; Aaby y Hvalkof 1981; Stoll [1983] 1985). El ILV llegó a Bolivia en 1954, fue reconocido por el Gobierno nacional cuatro años más tarde y recibió su personería jurídica en 1960 (Oporto 2002). Sobre las actividades del ILV en Bolivia, el lector interesado podrá consultar un breve capítulo del último libro citado (1985: 318-321) y el trabajo de Castro (1997).
- 780 Hasta su expulsión en 1985, el ILV fue implantado en 16 pueblos indígenas de Bolivia. Su producción bibliográfica consagrada al estudio de éstos y de sus idiomas es muy voluminosa (550 títulos según Oporto (2002): además de las microfichas consultables en la Biblioteca Etnológica de Bolivia de la *Universidad Católica de Cochabamba* y en la biblioteca del *Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, incluye números diccionarios, gramáticas, artículos y textos didácticos. Ver Castro (1997: 135-169) y Van den Berg (1998) para más detalles.
- 781 Los chacobo son el primer grupo indígena con el cual trabajaron los misioneros del ILV en Bolivia: Gilbert y Marian Prost establecieron el primer contacto con ellos en 1955 cerca del río Benicito y organizaron después el traslado y el reagrupamiento de varios “grupos” chacobo a la orillas del alto río Ivón, donde está todavía su principal comunidad, situada a unos 120 km al sur de Riberalta. El ILV ayudó económicamente a los chacobo a conseguir la propiedad de sus tierras en esta zona.
- 782 Fue en 1970, según Castro (1997: 56).
- 783 Ver el mapa 4.
- 784 Millicent Liccardi y Elizabeth Camp eran, ambas, misioneras lingüistas pero la primera era también enfermera, de acuerdo a Castro (1997: 56).
- 785 Elizabeth Camp y Millicent Liccardi son las autoras de un diccionario bilingüe (cavineño-castellano y castellano-cavineño) con más de 3. 000 entradas léxicas, de una gramática del idioma cavineño, de varios textos didácticos y de una decena de artículos de lingüística (ver la bibliografía al final del libro).
- 786 Tumichucua era el centro de operaciones del ILV en Bolivia. Sobre la importancia de este sitio en el proyecto del ILV, ver la nota n° 350.
- 787 Los cavineños conocían también a los reyesanos y a los leco (ver p. 148, 152) pero el autor no los menciona aquí porque no eran parte del programa de conversión al evangelismo del ILV.
- 788 Según García Pérez, una última pista de aterrizaje fue construida en la comunidad Francia (1998^a: 46).
- 789 En esa época, Gonzalo Moreno era el municipio más importante de la provincia Madre de Dios del departamento de Pando.
- 790 El autor parece referirse a los misioneros de la *Misión Luterana Noruega* en Bolivia.
- 791 El ILV se fue de las comunidades cavineñas en septiembre 1985, año de su expulsión de Bolivia, después de haber entregado la traducción del Nuevo Testamento en idioma cavineño.

Como se crea una comunidad: Baqueti

- 792 El ILV actuó entre los cavineños, como en muchos otros pueblos de Bolivia con población dispersa, como “catalizador de [su] concentración espacial” para retomar la expresión de García Pérez (1998^a: 46). En efecto, “para garantizar su trabajo, [...] organizó y creó comunidades estables [...] [las cuales] fueron el centro de [su] actividad” (Castro 1997: 110).
- 793 Jacobo Büchli es un misionero de la *Misión Evangélica Suiza*.

- 794 *Agencia adventista para el Desarrollo y Recursos Asistenciales*. ADRA es una ONG confesional vinculada a la Iglesia adventista que existe desde los años 1980 y que tiene actualmente actividades en más de cien países del mundo.
- 795 *Obra Filantrópica de Ayuda Social Adventista*. OFASA es el nombre dado en los países de habla hispana al servicio de beneficencia social de ADRA. Propone una ayuda humanitaria de emergencia.
- 796 Según García Pérez, una parte de la población de Baqueti se trasladó a la comunidad de California sobre el río Beni en 1994 (1998^a: 46).

Los problemas con los misioneros lingüistas

- 797 Esta creencia es aún hoy en día bastante difundida entre los (antiguos) oponentes indígenas de la región al trabajo evangelizador de los misioneros del SIL.
- 798 Los misioneros del ILV prohibían estrictamente todas estas prácticas. García Pérez indica que “la tradición católica se conserva a lo largo de algunas comunidades del río Beni”, que “en esta zona, [los cavineños] siguen mascando abundante coca con *waja cunu* *waja* es dulce y *cunu* es bejuco, liana [chamairu]” y que “el trago no ha desaparecido de las visitas y celebraciones” (1998^a: 81). Podríamos añadir que en las zonas cavineñas donde la conversión al evangelismo fue masiva, ni el uso de la coca y de la chicha, ni las danzas han desaparecido completamente por eso: efectivamente, están mucho más limitados que antes, pero se hacen también más discretamente...

Capítulo 9

La Armada boliviana usurpa las tierras del pueblo cavineño

- 799 La Reforma Agraria de 1953 del Gobierno de Paz Estanssoro (del *Movimiento Nacionalista Revolucionario*) trató sin mucho éxito de solucionar el antiguo problema de la profunda desigualdad del acceso a la propiedad territorial en Bolivia. Devolvió parte de las tierras a los campesinos e indígenas bolivianos distribuyéndolas en parcelas (cf. Vargas Vega 2003). Su ejecución fue más efectiva en la parte andina del país que en las tierras bajas, “[donde] se orientó a convertir la hacienda tradicional de carácter feudal en una empresa moderna de carácter capitalista, para lo cual el Estado consolidó la estructura de tenencia vigente en este momento, [e incluso] la amplió significativamente con nuevas donaciones [...]. La aplicación de la reforma agraria estuvo acompañada de muchas irregularidades y corrupción, por lo que, lejos de alcanzar sus objetivos, derivó más bien en la estructuración de un sistema neolatifundiaro de tenencia de tierras, caracterizado por la excesiva acumulación de tierras en pocas manos [...]” (Romero Bonifaz 2003: 122-3).
- 800 El relato de la usurpación de parte de las tierras cavineñas por la *Armada boliviana* presentado por el autor está basado sobre unos documentos en posesión de la CIRABO elaborados para la denuncia legal de esta apropiación. El lector recordará que Alfredo Tabo tuvo un papel importante en la creación de esta organización indígena y que fue uno de sus primeros dirigentes.
- 801 Desde aproximadamente dos décadas, al igual que en muchas partes de Sud- y Mesoamérica, los pueblos indígenas del Oriente boliviano rechazan unánime y oficialmente el uso del término “indio(s)” y reivindican el empleo de los términos “indígena(s)” u “originario(s)”. El argumento presentado para explicar tal rechazo fue menos la confusión histórica de Cristóbal Colón –quien pensaba (como se sabe) haber llegado en las Indias– que la connotación fuertemente despectiva de esta denominación tal como la usan generalmente los miembros de las poblaciones nacionales no-indígenas. En efecto, en el lenguaje cotidiano, “indio” es una palabra despreciativa, injuriosa, irrespetuosa y ofensiva utilizada como sinónimo de inculdo, ignorante, bárbaro o salvaje.
- 802 Al igual que el del arroz, el cultivo del café fue introducido entre los cavineños por los franciscanos. Lo fue más precisamente por el padre Ciuret (cf. Armentia 1890: 65).

Existencias perdidas

- 803 En la actualidad, los cavineños crían tres tipo de ganado (el cebú, el gabiru, y el mestizo) y caballos. La mayor parte de las familias cavineñas poseen varias cabezas de ganado. Como lo indica García

Pérez, “las vacas, como el resto de los animales domésticos, cumplen una función económica no estrictamente ligada a la generación de beneficio económico, sino que suelen ser la manera en que los cavineños ahorran. Se venden especialmente en caso de enfermedad de alguno de los miembros de la familia o bien se “sacrifican” durante alguna fiesta grande: cuando un hijo ha salido del cuartel, etc.” (1998^a: 72-3).

Capítulo 10

- 804 La casa comercial *Sonnenschein* era una de las más importantes de la región de Riberalta en los años 1930-1950. Carlos Sonnenschein era gerente de la sucursal de la casa *Alfred(o) W. Barber & Co.*: adquirió gran parte del negocio y de los intereses de ésta cuando su dueño decidió retirarse en 1926 (Hollweg 1995: 135).

La historia de nuestra lucha

- 805 Ver el mapa 4.
- 806 Ver el relato de guerra *La venganza después de un ataque de los ese ejja* en el capítulo 3 (pp. 94-100).
- 807 Oficialmente fundada en 1992, la CIRABO es la organización indígena regional del norte amazónico boliviano. Con sede en la ciudad de Riberalta, esta entidad agrupa y representa a los pueblos indígenas que habitan en esta zona, es decir, los chacobo, los cavineños, los ese ejja, los araña, los tacana y los pacaguara; los yaminahua y los machineri de la región limítrofe entre Bolivia y Brasil eran inicialmente parte de ella pero se han separado hace unos años para crear la *Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando*, la cual incluye también a los tacana, los ese ejja y los cavineños de este departamento. Al igual que las demás organizaciones indígenas regionales del Oriente boliviano, la CIRABO posee una estructura constituida por un presidente, un vicepresidente y varias secretarías (Organización; Tierra, Territorio y Recursos Naturales; Economía y Desarrollo Indígena; Educación; Salud; Género). Su directorio es elegido en una asamblea cada cuatro años.
- 808 La organización indígena boliviana CIDOB (hoy *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* pero *Central Indígena Del Oriente Boliviano* antes) se fundó en 1982 en Santa Cruz de la Sierra, donde tiene su sede, con cuatro pueblos: los guaraní-izoceños, los chiquitanos, los ayoreo y los guarayo. En la actualidad, federa a ocho organizaciones regionales de las tierras bajas de Bolivia la *Central de Pueblos Indígenas del Beni*, la *Central Indígena de la Región Amazónica*, la *Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz*, la *Asamblea del Pueblo Guaraní*, la *Organización de Capitanías Weehmayek Tapiete*, la *Central de Pueblos Indígenas de La Paz*, la *Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba* y la *Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando* y agrupa a treinta y cuatro pueblos indígenas. Su directorio, elegido cada cuatro años en una gran asamblea, está compuesto de un presidente, un vicepresidente, un secretario de Tierra y Territorio, uno de Recursos Naturales y Desarrollo Económico, uno de Comunicación e Investigación, uno de Educación, uno de Salud y uno de Género. Para más detalles, ver www.cidob-bo.org.

Por fin, un territorio nuestro

- 809 El antropólogo y hombre político boliviano Rivero Pinto publicó una parte de la entrevista dada por el autor en las oficinas de la CIDOB (1986^a) y un muy breve artículo sobre la historia cavineña escrito en base a esta entrevista (1986^b).
- 810 El autor realizó personalmente un censo de la población cavineña que radica en los barrios periféricos de la ciudad de Riberalta en 2002. Fue una sorpresa para él y los demás cavineños constatar que se llegaba a tal cantidad.
- 811 Este discurso ecologista, o mejor dicho ecológico-espiritual, centrado sobre la idea de los indígenas como guardianes de la naturaleza es muy inspirado en la retórica de las ONG ambientalistas y de defensa de los derechos de los pueblos originarios. Este tipo de argumentación es hoy en día muy común entre los indígenas de la Amazonía en general y entre sus nuevos líderes políticos en particular. Albert ha demostrado en el caso de las sociedades amazónicas brasileñas, el papel fundamental jugado en las últimas décadas por las “importaciones discursivas” de estos temas que pertenecen al imaginario de las organizaciones indigenistas en el proceso de (re)construcción de sus identidades colectivas y de reinvin-

dicación de sus derechos territoriales (1993; [1997] 2004). Por otra parte, añadamos que Descola llamó la atención hace ya más de veinte años sobre el hecho de que la imagen estereotipada del indígena amazónico ecológico que vive en perfecta armonía con el medio ambiente, creación ideológica contemporánea del mundo occidental industrial desencantado y nostálgico de unas relaciones más equilibradas entre el ser humano y la naturaleza, constituía el avatar más reciente de la figura filosófica del buen salvaje (1985; [1997] 2004: 25-6). Sobre la construcción de la imagen ecológica de varios grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, se puede consultar Ulloa (2004). En Bolivia, la reflexión sobre este tema bastante polémico ha sido muy poco desarrollada (cf. Hirtzel 2007^b; Morán Varela 2008). Para volver al caso cavineño, no podemos ignorar que, en la actualidad, la explotación intensiva de los recursos maderables es una actividad importante entre los cavineños: muchos hombres, regularmente contratados por empresas madereras como motosierristas y jornaleros, proveen de esta manera la mayor parte de sus ingresos económicos a sus familias. Las principales zonas de explotación maderera en la región cavineña son las cuencas de los ríos Beni, Biata y Geneshuaya.

ANEXOS

ANEXOS

Nombres científicos de los animales, árboles, plantas y palmeras citados

ANIMALES

Nombre común	Familia	Genero y especie
Águila harpía	Accipitridae	Harpia harpyja
Anta (pir)	Tapiridae	Tapirus terrestris
Ardilla	Sciuridae	Sciurus sp.
Bato (ave)	No identificado	No identificado
Borocho	Canidae	Chrysocyon brachyurus
Buitre (buitre real)	Cathartidae	Sarcorampus papa (?)
Burgo (ave)	Momotidae	Momotus momota (?)
Cachorro (pez)	Cynodontidae	Rhaphiodon sp.
Caimán negro	Crocodylidae	Melanosuchus niger
Capibara	Hydrochoeridae	Hydrochoerus hydrochaeris
Chancho doméstico	Suidae	Sus scrofa f. domestica
Chancho de tropa (tropero, pecarí boquiblanco)	Tayassuidae	Tayassu pecari
Chuui	Accipitridae	Buteo sp.
Gallina (doméstica)	Fasiánidos	Gallus gallus
Gama (venado de las pampas)	Cervidae	Ozotoceros bezoarticus
Garrapata	Ixodidae	Amblyomma cajennense (?)
Hormiga arriera	Myrmicinae	Atta spp.
Hormiga sepe	Myrmicinae	Atta spp.
Hormiga najiji (nombre cavineño)	No identificado	No identificado
Huaso (venado colorado)	Cervidae	Mazama americana
Jochi colorado	Dasyproctidae	Dasyprocta sp.
Jochi pintado	Agoutidae	Cuniculus paca
Kuyukuyu (pez, nombre cavineño)	No identificado	No identificado
Lagarto	Alligatoridae	Caiman crocodilus yacare
Lobo (grande) de río (nutria gigante, londra grande)	Mustelidae	Pteronura brasiliensis
Lorito	Psittacidae	Amazona sp.
Luciérnaga	Lampyridae	No identificado
Marimono (mono araña negro)	Cebidae	Ateles paniscus (¿chamek ?)
Maúri (pájaro)	Cuculidae	Crotophaga sp.

Mono cuatro ojos (mono nocturno)	Cebidae	Aotus sp.
Mono silbador	Cebidae	Cebus apella
Mosquito	Culícidos	Culex pipiens (?) Anopheles (?)
Murciélago vampiro	Phyllostomidae	Vampyrum spectrum (?) Chrotopterus auritus (?)
Mutún (pava)	Cracidae	Mitu tuberosa
Oso bandera	Myrmecophagidae	Myrmecophaga tridactyla
(Pacú (pez)	Characidae	Colossoma sp.
Paíche (pez)	Osteoglossidae	Arapaima sp.
Palometa	Characidae	No identificado
Pava	Cracidae	No identificado
Pejichi	Dasypodidae	Priodontes sp.
Perdiz	Tinamidae	No identificado
Perdiz azul	Tinamidae	No identificado
Perro	Canidae	Canis lupus f. familiaris
Perro (del) monte, zorro vinagre	Canidae	Icticyon (Speothos) venaticus
Peta del agua (tortuga acuática)	Pelomedusidae	Podocnemis unifilis
Peta de tierra, (tortuga del seco, tortuga terrestre)	Testudininae	Geochelone denticulata
Piscua	Cuculidae	Piaya sp.
Picaflor	Trochilidae	No identificado
Ratón del monte	No identificado	No identificado
Raya	Dasyatidae	Potamotrygon sp.
Sardina	Characidae	No identificado
Sábalo (pez)	Prochilodontidae	Prochilodus sp.
Serepapa (pez)	Cichlidae	No identificado
Sicurí (anaconda)	Boidae	Eunectes murinus
Surubí (pez)	Pimelodidae	Pseudoplatystoma sp.
Tarechi	Psittacidae	Pionus sp.
Tatú (Armadillo)	Dasypodidae	Dasybus novemcinctus
Taitetú (pecarí de collar)	Tayassuidae	Tayassu tajacu
Taracoé	Rallidae	Aramides sp.
Tucán	Ramphastidae	Ramphastos sp.
Tucunaré	Cichlidae	Cichla sp.
Tigre (jaguar)	Felidae	Panthera onca
Tojo (ave)	Icteridae	Cacicas sp.
Ventón, bentón (pez)	Erythrinidae	Hoplias sp.

Cuadro 3: nombres científicos de los animales citados
Fuentes: Anderson (1997), Internet.

ARBOLES, PLANTAS Y PALMERAS

Nombre común	Familia	Genero y especie
Algodón	<i>Malvaceae</i>	<i>Gossypium barbadense</i>
Algodoncillo	<i>Tiliaceae</i>	<i>Helicarpus americanus</i>
Almendra	<i>Lecythidaceae</i>	<i>Bertholletia excelsa</i>
Almendro	<i>Rosaceae</i>	<i>Prunus amygdalus</i>
Ambaibo	<i>Urticaceae</i>	<i>Cecropia sp.</i>
Anu caperi (nombre cavineño)	<i>Piperaceae</i>	<i>Piper darienense</i>
Arroz	<i>Gramineae</i>	<i>Oryza Sativa</i>
Asaí	<i>Arecaceae</i>	<i>Euterpe precatoria</i>
Ayahuasca	<i>Malpighiaceae</i>	<i>Banisteriopsis caapi</i>
Balsa (madera balsa)	<i>Bombacaceae</i>	<i>Ochroma pyramidale</i>
Barbasco (blanco y negro)	<i>Sapindaceae</i>	No identificado
Bi, vi (genipa)	<i>Rubiaceae</i>	<i>Genipa americana</i>
Bibosi	<i>Moraceae</i>	<i>Ficus sp.</i>
Bitumbo colorado	<i>Lecythidaceae</i>	<i>Couratari macrosperma</i>
Cabeza de mono (madera)	<i>Tiliaceae</i>	<i>Apeiba sp.</i>
Cacao silvestre	<i>Sterculiaceae</i>	<i>Theobroma cacao</i>
Camote	<i>Convolvulaceae</i>	<i>Ipomoea batata</i>
Canelón	<i>Lauraceae</i>	<i>Aniba sp.</i>
Caripé	<i>Chrysobalanaceae</i>	<i>Licania sp.</i>
Cari cari (uña de gato)	<i>Fabaceae</i>	<i>Acacia sp. (¿lorentis?)</i>
Caucho	<i>Moraceae</i>	<i>Ficus elastica</i>
Cedro	<i>Meliaceae</i>	<i>Cedrela sp.</i>
Chacruna	<i>Rubiaceae</i>	<i>Psychotria viridis</i>
Chamairu	<i>Bignoniaceae</i>	<i>Mussatia hyacinthina</i>
Chepereki o chepereque	<i>Bignoniaceae</i>	<i>Jacaranda copaia</i>
Chima o chonta fina	<i>Palmae</i>	<i>Bactris gasipaes</i>
Chontilla	<i>Arecaceae</i>	<i>Astrocaryum sp.</i>
Chuchío	<i>Poaceae</i>	<i>Gynerium sagittatum</i>
Coca	<i>Erythroxylaceae</i>	<i>Erythroxylum coca</i>
Copaibo	<i>Caesalpinioideae</i>	<i>Copaifera reticulata</i>

Cusi	<i>Palmae</i>	<i>Attalea speciosa</i>
Deshi(nombre cavineño, arbusto)	<i>Characidae</i>	No identificado
Flor de mayo	<i>Caesalpinioideae</i>	<i>Senna sp.</i>
Gabetillo	<i>Characidae</i>	<i>Aspidosperma sp.</i>
Garronuda	<i>Cracidae</i>	<i>Iriartea Orbignan</i>
Goma o siringa	<i>Dasypodidae</i>	<i>Hevea brasiliensis</i>
Guayaba	<i>Tinamidae</i>	<i>Psidium guayava</i>
Güembé	<i>Araceae</i>	<i>Philodendron bipinnatifidum</i>
Isigo	<i>Burseraceae</i>	<i>Protium sp.</i>
Jatata	<i>Palmae</i>	<i>Geonoma deversa</i>
Jengibre	<i>Zingiberaceae</i>	<i>Zingiber officinale</i>
Kuri (nombre cavineño, arbusto)	No identificado	No identificado
Limón	<i>Rutaceae</i>	<i>Citrus limonum</i>
Maíz	<i>Poaceae</i>	<i>Zea Mays</i>
Majawi (nombre cavineño, arbusto)	No identificado	No identificado
Majo	<i>Palmae</i>	<i>Jessenia bataua</i>
Malva	<i>Malvaceae</i>	<i>Sida rhombifolia</i>
Maní	<i>Leguminosae</i>	<i>Arachis sp.</i>
Mapajo	<i>Bombacaceae</i>	<i>Ceiba samauna</i>
Miria	No identificado	No identificado
Miti (bejuco)	No identificado	No identificado
Motacú	<i>Palmae</i>	<i>Scheelea princeps</i>
Motacusillo	<i>Palmae</i>	<i>Maximiliana maripa</i>
Mura	No identificado	No identificado
Pacay	<i>Mimosoideae</i>	<i>Inga sp.</i>
Pachiuba	<i>Palmae</i>	<i>Socratea exorrhiza</i>
Palma real	<i>Palmae</i>	<i>Mauritia flexuosa</i>
Palma de hoja redonda	<i>Palmae</i>	<i>Chelyocarpus chuco</i>
Papaya	<i>Caricaceae</i>	<i>Carica papaya</i>
Paquíó	<i>Caesalpiniaceae</i>	<i>Hymenaea courbaril</i>
Patujú	<i>Heliconiaceae</i>	<i>Phenakospermum sp.</i>
Piña	<i>Bromeliaceae</i>	<i>Ananas sativus</i>

Plátano	<i>Musaceae</i>	<i>Musa paradisiaca</i>
Quina	<i>Fabaceae</i>	<i>Cinchona sp.</i>
Sandía	<i>Cucurbitaceae</i>	<i>Citrullus lanatus</i>
Sauce	<i>Salicaceae</i>	<i>Salix sp.</i>
Tabaco	<i>Solanaceae</i>	<i>Nicotina tabacum</i>
Tacuara	<i>Poaceae</i>	<i>Guadua sp.</i>
Toborochoi	<i>Bombacaceae</i>	<i>Chorisia sp.</i>
Totaí	<i>Palmae</i>	<i>Acrocomia aculeata</i>
Tutuma	<i>Bignoniaceae</i>	<i>Crecentia kujete</i>
Urucú	<i>Bixaceae</i>	<i>Bixa orellana</i>
Urucucillo	<i>Elaeocarpaceae</i>	<i>Sloanea guianensis</i>
Urusi (nombre cavineño, arbusto)	No identificado	No identificado
Vainilla	<i>Orchidaceae</i>	<i>Vanilla planifolia</i>
Yuca	<i>Euphorbiaceae</i>	<i>Manihot esculenta</i>

Cuadro 4: Nombres científicos de los árboles, plantas y palmeras citados.
Fuentes: Killeen, García, y Beck (1993), Bourdy, Jiménez y Quenevo (1999), Internet.

Lista de los sucesivos misioneros en Misión Cavinás

Órdenes religiosas y Colegios	Fechas	Misioneros	Compañeros
Compañía de Jesús Misiones de Mojos Probable breve existencia de una Misión jesuita sobre la margen derecha del río Beni	Antes de 1767	?	?
Orden Franciscana Provincia de San Antonio de los Charcas	1784 (85) -1792	R.P. Fr. José Simón Sosa	R.P. Fr. Antonio Patiño R.P. Fr. José Pérez Reinante
	1792-1794	R.P. Fr. Nicolás Barruel	R.P. Fr. José Pérez Reinante
	1794-1798	R.P. Fr. José Pérez Reinante	R.P. Fr. Gaspar de los Reyes R.P. Fr. Pedro José Ramírez
	1798-1799	R. .P. Fr. Vicente de la Vega y Lazo	?
Orden Franciscana Colegio Propaganda Fide de Moquegua	1800-1804	R.P. Fr. Joseph Figueyra (¿Figueira?) R.P. Fr. Pedro Plá	R.P. Fr. Antonio Serra
Orden Franciscana Provincia de San Antonio de los Charcas	1806-1809	R.P. Fr. Pedro Castro	?
	1809-1811	R.P. Fr. Mariano Paredes	?
	1811-1813	R.P. Fr. Manuel Castro	?
	1813-1815	R.P. Fr. Calixto Oropesa	R.P. Fr. Manuel Castro
	1815-1819	R.P. Fr. Manuel Castro	R.P. Fr. Mariano Paredes
	1819-182(?)	R.P. Fr. Mariano Paredes	?

Orden Franciscana Colegio Propaganda Fide de la Recoleta de La Paz (a partir de 1838)	182?-1838	R.P. Fr. Mariano Oyanguren (¿Oganguren?)	?
	1838-1839	R.P.Fr. Serafín Brachi R.P. Fr. Benito Lanteri	
	1839-1841	R.P. Fr. Benito Lanteri	
	1841-1842	R.P. Fr. Álvaro Heredia	R.P. Fr. Salvador Sadó
	1842-1885	R.P. Fr. José María Ciuret	R.P. Fr Martín Pueyo
	1897-1904	R.P. Fr. Philippe Henri Laugué (¿Lauque?)	
	1904-1914	R.P. Fr. Mariano Montero	R.P. Fr. Jacinto Clavería R.P. Fr. Maximiliano Campos R.P. Fr. Bartolomé Osa R.P. Fr. Sebastián Urrea
	1914	R.P.Fr. Bartolomé Osa	R.P.Fr. Lorenzo Delgado
	1915-1916	R.P.Fr. José María Elejalde	R.P. Fr. Maximiliano Campos
	1916-1920	R.P. Fr. Francisco Lura (¿Luna?)	R.P. Fr. Jacinto Clavería R.P. Fr. Sebastián Urrea
	Vicariato Apostólico del Beni (a partir de 1917)	1920-1926	R.P. Fr. Vicente Pérez
1926-1928		R.P. Fr. José María Elejalde	?
1928-1929		R.P. Fr. Buenaventura Anasagasti	
1929-193(?)		R.P. Fr. Marino Amesto	R.P. Fr. Buenaventura Anasagasti
193(?) -1936 (?)		R.P. Fr. José María Olaciregui	
1936-1942		R.P. Fr. Antonio Llopis	
Orden Maryknoll Vicariato Apostólico de Pando		1942-1945	R.P. Fr. Ambrose Gragham
	1945- 19??	R.P.Fr. Gordon Nicolas Fritz	
	1962-1966	R.P. Fr. Thomas Higgins	
	1966-19??	R.P. Fr. Richard Laszewski	
	19??-1973	R.P. Rafael Silva	
Instituto Lingüístico de verano	1975-1985	Millicent Liccardi Elizabeth Camp	

Cuadro 5: Lista de los sucesivos misioneros entre los cavineños y sus antepasados
Fuentes: Ciuret [M.s], Sans (1888: 79-87), Armentia (1897, 1903: 194-200), Mendizábal (1932: 167-192), Tabo (2008)

Información sobre la demografía cavineña según varias fuentes

Fechas	Población	Fuentes
1796	66 familias +/- 300 personas	Maúrtua ([1796] 1906: II, 164) Armentia (1903: 196)
1800	180 personas	Mendizábal (1932: 180-1)
1820-1830	+/- 500 personas	Ciuert ([m.s]: 5) Sans (1888: 81)
1832	1.000 personas	D'Orbigny ([1945] 2002: IV, 1726)
1880- 1881	Menos de 70 personas	Heath (1882: 10)
1883-84	En Misión Cavinás: 29 familias ,153 personas En las barracas gomeras: "muchos "	Cardús (1886: 169)
1884	29 familias 150 personas	Armentia (1890: 64-5)
1885	15 familias	Armentia (1903: 196)
1887-1888	150 personas	Sans (1888: 86)
1889-90	20 familias	Balzan ([1892] 2006: 172)
1893	En Misión Cavinás: 200 personas	Ballivián y Pinilla ([1896] 1912: 91)
1914	En Misión Cavinás: 218 personas	Nordenskiöld ([1915] 2001: 347)
1925	En Misión Cavinás: 241 personas En Puerto Cavinás: 24 personas	Del Castillo (1929: 299)
1927-28	292 personas	Mendizábal (1932: 191)
1943	Un centenar	The Inter-American (1943: v.2, 24)
1980	Entre 500 y 1.000 personas	Camp y Liccardi (1980: 1)
1994	3.108 personas	GEN (1994: 34)
1994-1995	1.752 personas	Prada (1997)
1996	1.736 personas	PNUD (1996)
1996	3.000-3.500 personas	Díez Astete y Riester (1996)
1997	1.470 personas	Subsecretaría de Asuntos Etnicos (M.s)
1998	2.150 personas	García Pérez (1998 ^b)
2000	1.736 personas	Minedu-PROEIB Andes (2001)

2000	2.952 personas	VAIPO (2000)
2001	1.726 personas	Castro y Maydana (2001)
2003	1.683 personas	INE (2003)

Cuadro 6: Información sobre la demografía cavineña según varias fuentes

Población cavineña y lista de comunidades, asentamientos y puestos

DEPARTAMENTO DEL BENI

Denominación	Forma de ocupación	Provincia	Cantón	Población total	Población cavineña
Australia	Comunidad	Ballivián	Santa Rosa	231	44
Baqueti	Comunidad	Ballivián	Cavinas	128	121
Bolívar	Comunidad	Ballivián	Santa Rosa	92	85
Belén	Puesto			27	27
Buen Destino	Comunidad	Ballivián	Cavinas	142	142
California	Comunidad	Ballivián	Cavinas	87	87
Candelaria	Comunidad	Ballivián	Cavinas	268	97
Carmen Alto	Comunidad	Ballivián	Cavinas	78	78
Cavador	Asentamiento	Ballivián	Santa Rosa	39	10
El Chorro	Puesto			31	31
Cristo Rey	Puesto			9	9
Esperancita	Puesto	Ballivián	Cavinas	11	11
Francia	Puesto	Ballivián	Santa Rosa	24	22
Las Mercedes	Asentamiento	Ballivián	Santa Rosa	33	33
Los Cayuses	Comunidad	Ballivián	Santa Rosa	87	47
Misión Cavinas	Comunidad	Ballivián	Cavinas	91	91
Montevideo	Puesto	Ballivián	Santa Rosa	10	10
Natividad	Comunidad	Ballivián	Cavinas	99	89
Palmaflor	Comunidad	Ballivián	Santa Rosa	200	24
Palmasola	Puesto	Ballivián	Cavinas	23	23
Paraíso	Puesto	Ballivián	Cavinas	7	7
Peña Guarayo	Comunidad	Ballivián	Cavinas	80	80

Peñitas	Puesto	Ballivián	Cavinas	33	33
Puerto Cavinas	Comunidad	Ballivián	Cavinas	224	120
San José	Comunidad	Ballivián	Cavinas	48	48
San Juan	Puesto	Ballivián	Cavinas	18	18
San Miguel	Comunidad	Ballivián	Cavinas	42	41
San Salvador	Puesto-Barraca	Ballivián	Cavinas	45	32
Santa Catalina	Comunidad	Ballivián	Cavinas	133	119
Santa Elena	Comunidad	Vaca Díez	Ivón	70	70
Subtotal					1649

DEPARTAMENTO DE PANDO

Denominación	Forma de ocupación	Provincia	Cantón	Población total	Población cavineña
Galilea	Comunidad	Madre de Dios	Gonzalo Moreno	256	256
Mapajo	Asentamiento	Abuná	Mapajo	49	49
Santa Ana	Comunidad	Manuripi	El Carmen	69	69
Subtotal					374

CENTROS URBANOS

Riberalta	110*
Guayaramerín	38
Subtotal	148

* Según el censo efectuado por Alfredo Tabo Amapo, vivían 840 cavineños en Riberalta al inicio de los años 2000.

TOTAL	2171
--------------	------

Cuadro 7: Lista de las comunidades, asentamientos y puestos cavineños
Fuentes: García Pérez (1998^a, 1998^b)

ILUSTRACIONES

Mapas

- 1 Bolivia
- 2 Localización de los pueblos indígenas actuales del noroeste de la Amazonía boliviana
- 3 Localización de los lugares y ríos mencionados en el texto
- 4 Las comunidades cavineñas

Cuadros

- 1 Las vocales cavineñas y su grafía
- 2 Las consonantes cavineñas y su grafía
- 3 Nombres científicos de los animales citados
- 4 Nombres científicos de los árboles, plantas y palmeras citados
- 5 Lista de los sucesivos misioneros en Misión Cavinás
- 6 Información sobre la demografía cavineña según varias fuentes
- 7 Población cavineña y lista de comunidades, asentamientos y puestos

Dibujos

- 1 El hombre que cargaba al sol o el primer hombre negro en la tierra (1992)
- 2 El *metuti*, “la voz del *ekwari*”. Antiguo instrumento del jefe cavineño que reproduce el bramido del jaguar (1997)
- 3 Trampa de cacería *madada* (1992)
- 4 Trampa de cacería *teji* (1991)
- 5 *Suputi*, embudo para la pesca (1991)
- 6 Antiguas pinturas faciales masculinas (1914)
- 7 Antiguas pinturas faciales femeninas (1914)
- 8 Ornamento de cabeza de un *yanakona* tacana (1952-54) similar el *ekwabuke* del antiguo sacerdote cavineño
- 9 Tres *mariku* de *yanakona* tacana (1952-54), entre 15 y 20 cm.
Los modelos cavineños eran similares
- 10 Tela de algodón ceremonial tacana (1952-54) de aprox. 45 cm.
El modelo cavineño, el *etiteki*, era similar
- 11 Antigua cerámica cavineña para la chicha. Altura: aprox. 45 cm (1992)
- 12 Antigua urna funeraria para el entierro de los jefes. Altura: 60-70 cm (1991)
- 13 Tambor cilíndrico del asistente del *yanakona* tacana (1952-54), de 15 cm de altura, similar al antiguo *kumukumu* cavineño
- 14 La iglesia de Misión Cavinás (entre 1946 y 1976) construida bajo la presencia de la Orden Matyknoll (1992)

Fotografías

- 1 Una familia cavineña, Cavinás (1927)
- 2 La casa misional de Cavinás (1927)
- 3 Pedro Mayo Nachipa, el narrador de este mito, con su esposa Juana Cuasama (1982)
- 4 Hombres cavineños despellejando unos monos al fuego, río Madidi (1914)
- 5 Dos jóvenes cavineños pelando arroz (1927)
- 6 Mujer cavineña volviendo del chaco (1914)
- 7 Un templo evangelista cavineño, Los Cayuses (2004)
- 8 Mujeres cavineñas con túnicas de algodón llevando agua (1914)
- 9 Niños cavineños con collares (1914)
- 10 Luciano Ayala trenzando (sin fecha)
- 11 Paolina Tabo tejiendo (sin fecha)
- 12 Isabel Tabo tejiendo con sus hijas (sin fecha)
- 13 Niñas cavineñas con aguaderas (1927)
- 14 Jarillos de barro (sin fecha)
- 15 Hombres cavineños. A la derecha, Agapito Yúna, “jefe” de los cavineños de origen pano (1914)
- 16 Monseñor Nicolás Armentia (1927)
- 17 Niños cavineños tocando bajones (1914)
- 18 Dos pares de bajones cavineños (1927)
- 19 Maestra y discípulas. Misión Cavinás (1927)
- 20 El padre Vicente Pérez y las autoridades de Cavinás con sus sari (1927)
- 21 Una zampona o flauta de pan cavineña (1914)
- 22 Hombres cavineños bailando *puli puli* (1914)
- 23 Hombres cavineños bailando *puli puli* (1914)
- 24 Látex del árbol de goma goteando en una tichela (sin fecha)
- 25 Un siringuero insertando unas tichelas en el árbol de goma (sin fecha)
- 26 Siringuero elaborando una bolacha de goma, ahumándola (sin fecha)
- 27 Dorila Mayo preparando harina de yuca antes de tostarla (sin fecha)
- 28 Dorila Mayo tostando harina de yuca para hacer chivé (sin fecha)
- 29 Carretón con buyes (sin fecha)
- 30 Antonio Yubanera, Alfredo Tabo, Vicente Mayo y Gregorio Yubanera tironeando un carretón con buyes en un río (sin fecha)
- 31 Hombres cavineños bailando *puli puli* frente al padre Montero, Monseñor Collins y el doctor Barber (1914)
- 32 Mons. Alonso Escalante, el padre Ambrose Graham y las autoridades cavineñas, Misión Cavinás (1942)
- 33 La iglesia de Misión Cavinás (1927)
- 34 Vista panorámica de Tumichucua (1970)
- 35 Vicente Mayo (1996)

BIBLIOGRAFIA

Aaby, P. y S. Hvalkof

- 1981 *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhague: International Work Group of Indigenous Affairs.

Abercrombie, T.

- 2006 [1998] *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Institut Français d'Études Andines-Instituto de Estudios Bolivianos-Asdi.

Absi, P.

- 2005 [2003] *Los Ministros del Diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia-Institut de Recherche pour le Développement-Institut Français d'Études Andines.

Albert, B.

- 1988 "La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)", *L'Homme*, n° 106-107, pp. 87-119.
- 1993 "L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brasil)", *L'Homme*, n° 126-128, pp. 349-378.
- 2004 [1997] "Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña", en A. Surrallés y P. García (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague-Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), pp. 221-258.
- 2003 "Les ancêtres animaux", *Yanomami: l'esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain-Actes sud, pp. 67-87.

Alexiades, M.

- 1999 *Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health and change in an Amazonian society*. Ph. D. tesis in Ethnobotany. New York: University of New York.

Anderson, S.

- 1997 *Mammals of Bolivia. Taxonomy and distribution*. New York: American Museum of Natural History.

Anónimo

- 1898 [1747] "Relación y descripción de las Misiones y conversiones de Infieles vulgarmente llamados de Apolobamba que están al cuidado de los Religiosos de N. P. S. Francisco de esta provincia de San Antonio de los Charcas en el Reino del Perú desde su principio, y el aumento que hoy tienen", *Relaciones Geográficas de Bolivia*, La Paz: Imp. Boliviana.

Anónimo

- 1936 "De la misión del lago Valencia", *Misiones Dominicanas del Perú*, n° 18 (97), pp. 238-239.

Arana, T.

- 1936 "El Padre José Arnaldo, apóstol y víctima de los salvajes Iñamparis", *Misiones Dominicanas del Perú*, n° 20 (104), pp. 13-21.

Árhem, K.

- 1996 "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon", in P. Descola y G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp. 185-204.

Armentia, N.

- 1883 *Diario de sus viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y Madre de Dios y en el arroyo Ivon en los años 1881 y 1882*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- 1887 *Navegación del Madre de Dios*. La Paz: Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia.
- 1890 *Diario del viaje al Madre de Dios*. La Paz: [s.e].
- 1897 *Límites de Bolivia con el Perú por la otra parte de Caupolicán*. La Paz: El Telégrafo.
- 1902 "Arte y vocabulario de la lengua tacana, manuscrito del R. P. Fray Nicolás Armentia con introducción, notas y apéndices por Samuel A. Lafone Quevedo". *Revista del Museo de La Plata*, vol. 10, pp. 63-172.
- 1902^b "Examen para confesar a los indios", *Revista del Museo de La Plata*, vol. 10, pp. 297-311.
- 1903 *Relación histórica de Las Misiones de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán*. La Paz: Imp. del Estado.
- 1905 *Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán*. La Paz: Imp. Artística.
- 1906 "Arte y vocabulario de la lengua cavineña, Manuscrito del R.P Fray Nicolás Armentia ordenado con notas por Samuel A. Lafone Quevedo". *Revista del Museo de La Plata*, La Plata, vol. 13, pp. 1-120.

Asamblea de Derechos Humanos en Bolivia-Central Obrera Boliviana

- 1992 *Justicia y dignidad. Alegato presentado por la parte civil acusadora en el juicio de responsabilidades contra la dictadura de García Meza*. La Paz: [s.e].

Avellá, A.

1897 [1804] "Anexos. Carta de Fray Antonio Avellá al Rdo. P. Comisario Fray Tadeo Ocampo. Diciembre 17 de 1804", en N. Armentia. *Límites de Bolivia con el Perú por la otra parte de Caupolicán*. La Paz: El Telégrafo, pp. 26-27.

1806 *Copia de oficio a don Antonio Burgunyo, Gobernador Intendente de La Paz*, II, 10, Archivo Nacional de Bolivia, Mss. Avellá, f. 425-433.

Avendaño, J.

2006 *Monografía de la provincia Iturrealde del departamento de La Paz*. La Paz: Plural.

Baldivieso, P.

1895 *Informe que presenta al señor Ministro de Colonización el intendente de la Delegación Nacional en el Noroeste*. La Paz: Ayacucho.

1896 *Informe que presenta al señor Ministro de Colonización el intendente de la Delegación Nacional en el Noroeste*. La Paz: Ayacucho.

Ballivián, V. M. y G. F. Pinilla

1912 *Monografía de la industria de la goma elástica en Bolivia*. La Paz: Edición oficial.

Balzan, L.

2006 [1892] *Des Andes à l'Amazonie. Voyage d'un jeune naturaliste au temps du caoutchouc*. (Présentation et commentaires de J-C. Roux et A. Gioda). Paris: Ginkgo-Institut de Recherche pour le Développement.

Bamonte, G. y S. Kociancich

2007 *Los Ese Ejja. El mundo de los hombres y el mundo de los espíritus entre los indios del río*. La Paz: Plural.

Barrado Manzano, A.

1945 *Las Misiones franciscanas de Bolivia*. Sevilla: San Antonio.

Basadre y Chocano, M.

1884 *Riquezas peruanas: colección de artículos descriptivos escritos para "La Tribuna"*. Lima: La Tribuna.

Bayo, C.

1927 *Por la América desconocida*. Madrid: Caro R. Mendizábal.

Beaudet, J.-M.

1992 *Las músicas de Tumupasa. Rapport de mission chez les Tacana de Bolivie*. Sucre: ASUR/ Paris (C.N.R.S.).

Becerra Casanovas, R.

1984 *El imperio del caucho. Perfil del Noroeste boliviano*. Trinidad: Renovación.

Belaunde, E.

2001 *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Práctica-Banco Central del Perú.

Bellenger, X.

2007 *El espacio musical andino*. Lima-Cuzco: IFEA-IRD-CBC-PUCP.

Bernand, C.

1992 "Compte rendu de J. Hill. Rethinking History and Myth. Indigenous south american perspectives. Urbana & Chicago: University of Illinois Press", *L'Homme*, n° 122-124, pp. 412-413.

Berg van den, H.

1998 *Bibliografía de las lenguas indígenas del Oriente boliviano*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.

Bertonio, L.

2005 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: El lector.

Bibolotti, B.

1917 *Moseteno vocabulary and treatises*. Chicago: Evanston.

Block, D.

1997 [1994] *La Cultura reduccional de los Llanos de Mojos*. Sucre: Historia boliviana.

Bolívar, G.

1906 [1621] "Relación de la entrada del Padre Fray Gregorio de Bolívar en compañía de Diego Ramírez de Carlos a las provincias de indios Chunchos en 1621", en V. Maurtua (ed.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana*, Barcelona, Imprenta Henrich y Comp, t. VIII, pp. 205-237.

Bonilla, O.

2007 *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*, Thèse de doctorat, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Bórmida, M. y M. Califano

1974 "Los últimos Pakawara", *Scripta Ethnologica*, vol. II, pp. 161-172.

Bourdy, G. Jiménez, A. y C. Quenevo (resp.)

1999 *Tacana. Ecuánasha aquí, ecuanasha id'rene cuana, me schanapaque. Conozcan nuestros árboles, nuestras hierbas*. La Paz: CIPTA-IRD-UMSA.

Bouysse-Cassagne, T.

1988 *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz: Hisbol.

2005 "Las minas del centro-sur andino. Los cultos prehispánicos y los cultos cristianos", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, n° 34 (3), pp. 443-462.

Bravo, C.

1890 *Límites de la Provincia de Caupolicán ó Apolobamba con el territorio peruano*. La Paz: Imp. La Paz.

Bravo, M.

1906 [1781] "Testimonio", in V. Maúrtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp. vol.II, pp. 74-80.

Brohan, M.

[en prep^a] *L'Inca, le Christ et les Tacana. Ethnographie et histoire d'une société du bas piémont andin bolivien (XV^{ème}-XX^{ème} siècles)*.

[en prep^b] *Prendre la tête de l'ennemi pour sauver la sienne. Essai d'interprétation du cannibalisme et de la chasse aux têtes chez les anciens Ese eja d'Amazonie sud-occidentale (Pérou-Bolivie)*.

[en prep^c] *Histoire de rencontres et rencontre des histoires. Note sur l'ethnogenèse des Cavineños (Amazonie bolivienne) et ses représentations indigènes*.

Buchholtzer, G. P.

1993 "Quelles mémoires? Quelles traditions?", in A. Becquelin y A. Molinié. *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie, pp. 161-186.

Burr, G.

1997 *Eshawa. Vision, Voice and Mythic Narrative: an ethnographic presentation of Ese-Eja mythopoeia*. Ph.D. tesis in Anthropology, Oxford: Oxford University.

Bustillos Vellejo, F.

1988 "Música religiosa en la cultura tacana", *Reunión Anual de Etnología*, La Paz: MUSEF, n° 11 (14), pp. 53-58.

Cabello de Balboa, M.

1906 [1594] "Carta del P. Miguel Cabello de Balboa al Virrey Marqués de Cañete dándole cuenta de la conversión de algunos pueblos de Chunchos", en V. Maúrtua (ed.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, Barcelona, Imprenta Henrich y Comp, t. VIII, pp. 140-146.

Califano, M.

1982 *Etnografía de los mashco de la Amazonía sud occidental del Perú*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Camp, E.

1982 "Referentes de movimiento y ubicación en el discurso narrativo en Cavineña", *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, n° 2, pp. 81-122.

1983 "La cláusula como complemento de la acción en Cavineña", en M. Liccardi y E. Camp (eds.), *Estudios Sobre el Idioma Cavineña*, Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano (Notas Lingüísticas n° 12), pp. 71-138.

1985 "Split ergativity in Cavineña". *International Journal of American Linguistics*, n° 51 (1), pp. 38-58.

Camp, E. y M., Liccardi

1970 *Ejemplos de afijos y construcciones gramaticales en Cavineño*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

1971 *Necabahuityatira Isaraisara Huenuhuene. (Aprendamos a Leer y Escribir)*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano.

1972 *Quiero Contarles unos Casos del Beni*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano.

1973 *Quiero Contarles unos Casos del Beni* (n° 2). Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

1977 "Cavineña pronouns in relation to theme and topic", in U. Wiesemann (ed.), *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics*. Riberalta: Summer Institute of Linguistics, pp. 21-51.

Camp, Elizabeth, L. and Millicent R. Liccardi

1977-78 *Negación en Cavineña*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

1980 *Datos acerca de la cultura cavineña*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano.

1983 "Pronombres en Cavineña con relación al tema", *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, n° 3, pp. 121-159.

- 1989 *Diccionario Cavineña-Castellano, Castellano-Cavineña. Con Bosquejo de la Gramática cavineña*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- Cano, G. (ed.)**
1981 [1979] *Los nuevos conquistadores: el ILV en América Latina*. Quito: Centro de Estudios y Difusión Social.
- Cárdenas, C.**
2001 *Cazadores tacana*. La Paz: [s.e].
- Cardús, J.**
1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del Estado de ellas en 1883 y 1884*. Barcelona: Lib. La Inmaculada Concepción.
- Carneiro, R.**
1970 "The Transition from Hunting to Horticultura in the Amazon Basin", *Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, t. 3, Tokyo, pp. 244-248.
- Castillo, J. de**
1906 "Relación de la Provincia de Mojos", en M. Ballivián (ed.), *Documentos para la historia geográfica de la Republica de Bolivia. Vol. 1*. La Paz: Gamarra, pp. 294-395.
- Castillo, M. del**
1929 *El corazón de la América meridional. Tomo 1: Bolivia*. Barcelona: [s.e].
- Castro, M. D.**
1997 *La Viva Voz de las Tribus: El Trabajo del ILV en Bolivia, 1954-1980*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.
- Castro, M.D. y E. Herrera**
1997 "El ILV y las comunidades visitadas", en M.D. Castro, *La Viva Voz de las Tribus: El Trabajo del ILV en Bolivia, 1954-1980*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, pp. 171-201.
- Castro, M. D. y D. Maydana**
1998 "Pueblo cavineño", en A. M Lema (ed.), *Pueblos indígenas de la Amazonía boliviana*, La Paz: Plural, pp. 46-49.
- Cavalcanti-Schiell, R.**
2005 *De la obstinación salvaje del pensamiento. Memoria social en los Andes meridionales*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- Centeno, R. y P. Fernández**
1998 *Imágenes del auge de la goma. Reportaje gráfico*. La Paz: La Papelera.
- Chavarría, M.**
1984 *Términos de parentesco y organización clánica ese eja*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
2002 *Eshavakuana, sombras o espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral ese eja*. Lima: Programa Forte-Pe.
- Chávez Suárez, J.**
1944 *Historia de Mojos*. La Paz: Fnix.
- Ciuret, J. M.**
[M.s] *Historia de las misiones de Musetenas. La de Cavinas*. La Paz: Archivo de la Recoleta de La Paz.
- Clark, C., Lev, M. y C. Beber**
2005 *Los Mashco Piro de la región del río Purús: Factores que afectan a su bienestar y autodeterminación en un mundo que cambia*. Informe de la ONG Proyecto de Apoyo Cabeceras (www.cabeceras.org/cabeceras_mashcopiro_2005.pdf)
- Clastres, P.**
1978 [1974] *La Sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila.
- Colchester, M.**
1996 "Review of B. Ferguson, Yanomami warfare: a political History", *Man*, vol. 58, pp. 264-266.
- Combès, I.**
1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris: Presses Universitaires de France.
2005 *Etno-historias del Isoso. Chané y Chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: PIEB-IFEA.
- Córdoba, L.**
2006 "Ideología, simbolismo y relaciones de género en la construcción de la persona chacobo", *Anthropos* n° 101 (1), pp. 145-158.
- Córdoba, L. y D., Villar**
2000 "Algunas cuestiones referidas al ciclo vital de los chacobo", *Scripta Ethnologica*, vol. 21, pp. 143-155.
2002 "Cambios y continuidades de la alianza entre los Chacobo", *Scripta Ethnologica*, vol. 23, pp. 75-100.

Créqui-Montfort, G. de, y P. Rivet

- 1913 "Linguistique bolivienne. La Langue lapachu ou apolista", *Zeitschrift für Ethnologie*, n° 3, pp. 512-531.
- 1921^a "La famille linguistique Takana", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 13, pp. 91-102.
- 1921^b "La famille linguistique Takana", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 13, pp. 281-301.
- 1922 "La famille linguistique Takana", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 14, pp. 141-182.
- 1923 "La famille linguistique Takana", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 15, pp. 121-167.

Crespo, L.

- 1909 "El territorio nacional de Colonias", *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, VII (n° 27-28-29), pp. 25-60.

Daillant, I.

- 2003 *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

De Vienne, E. y O. Allard

- 2005 "Pour une poignée de dollars ? Transmission et patrimonialisation de la culture chez les Trumai du Brésil central", *Cahiers des Amériques Latines*, n° 48-49, pp. 127-146.

Dean, B.

- 1998 "Bride price in Amazonia?", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 4 (2), pp. 345-346.

Del Pilar Gamarra, M.

- 1992 *Haciendas y peones en el régimen hacendatario gomero boliviano. Las bases económicas de un poder regional: la casa Suárez (1880-1940)*. Tesis de licenciatura en Historia. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- 2007 *Amazonía norte de Bolivia. Economía gomera (1870-1940). Bases económicas de un poder regional: la Casa Suárez*. La Paz: CIMA.

Denevan, W.

- 1992 "Stone vs. metal axes: the ambiguity of shifting cultivation in prehistoric Amazonia", *Journal of the Steward Anthropological Society*, n° 20 (1/2), pp. 153-165.

Descola, P.

- 1985 "De l'indien naturalisé à l'Indien naturaliste : sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident", in A. Cadoret (ss. dir. de). *Protection de la nature : histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*. Paris : L'Harmattan, pp. 221-235.
- 1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achar*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.
- 1993^a *Les Lances du crépuscule. Relations jíbaro*. Paris: Plon (Coll. " Terre humaine ").
- 1993^b "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro", *L'Homme*, n° 126-128, pp. 171-190.
- 1996 "Constructing natures, symbolic ecology and social practices", in P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge, pp. 82-102.
- 2004 [1997] "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", en A. Surralés y P. García (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague-Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (I.W.G.I.A), pp. 25-35.
- 2005 *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard (Coll. " Bibliothèque des Sciences Humaines ").

Díez Astete, A. y D. Murillo

- 1998 *Pueblos indígenas de tierras bajas: características principales*. La Paz: VAIPO-PNUD.

Díez Astete, A. y J. Riester

- 1996 *Comunidades, Territorios indígenas y Biodiversidad en Bolivia*. La Paz: CIMAR.

Díez Astete, A. y P. Cingolani

- 2007 "Zona de reserva absoluta toromona: hacia una política nacional de protección integral de los últimos pueblos indígenas aislados", en A. Parellada (ed.), *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y en contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco*. La Paz: IWGIA.

Dixon, R. y A. Aikhenvald

- 1999 *The Amazonian languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Djup, A.

- 2007 *Personhood and Human-Spirit Relations among the Yuracaré of the Bolivian Amazon*. Ph. D tesis in Anthropology. Göteborg: University of Gothenburg.

Dudley, M.

- 2005 "Tierras e identidades en la intersección del Altiplano y la Amazonia: la reivindicación de los Lecos de Apolo", en N. Robins (ed.). *Estudios bolivianos vol. II. Cambio y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad*. La Paz: Plural.

Duviols, P.

- 1977^a "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto dios creador de los evangelizadores", *Allpanchis*, n° 10, 53-63.
 1977^b *La destrucción de las religiones andinas durante la conquista y la colonia*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

East, G.

- 1971 "Pacaguara material culture", *Información de Campo*, n° 199, Instituto Lingüístico de Verano.

Ellis, R.

- 1996 *A Taste for Movement. An Exploration of the social Ethics of the Tsimanes of Lowland Bolivia*. Ph. D tesis in Anthropolgy. St. Andrews: University of St. Andrews.

Erikson, P.

- 1993 "Une nébuleuse compacte : le macro-ensemble pano", *L'Homme*, n° 126-128, pp. 45-58.
 1996 *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Peeters.
 1998 "Du pécarí au manioc ou du riz sans porc? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne)", *Techniques et cultures*, n° 31-32, pp. 363-378.
 2000 "Dialogues à vif... Note sur les salutations en Amazonie", in P. Erikson y A. Monod-Becquelin (eds.), *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, pp. 115-138.
 2002 "Cana, Nabai, Baita, y los demás... Comentarios sobre la onomástica chacobo", *Scripta Ethnologica*, vol. XXIII, pp. 59-74.

Evans, J. W.

- 1903 "Expedition to Caupolicán Bolivia, 1901-1902", *The Geographical Journal*, n° 22 (6), pp. 601-642.

Fabre, A.

- 2007-23-02 "Pano-Takana", *Diccionario Etnolingüístico y Guía Bibliográfica de los Pueblos Indígenas Sudamericanos*, Edición electrónica, <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=PanoTakana.pdf>

Fausto, C.

- 1999 "Of enemies and pets. Warfare and shamanism in Amazonia", *American Ethnologist*, n° 26 (4), pp. 933-956.
 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
 2002 "Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie", *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 69-90.

Fawcett, P. H.

- 1991 [1911] *Le Continent perdu. Dans l'enfer vert amazonien. 1906-1925*. Paris: Pygmalion.

Fellman, J.

- 1976 *Historia de la cultura boliviana: fundamentos socio-políticos*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del libro.

Fernández, E.

- 1984 "La muerte del Inca. Dos versiones de un mito asháninca", *Anthropológica*, n° 2 (2), pp. 201-298.

Fernández, E. y M. F. Brown

- 2001 [1991] *Guerra de Sombras. La Lucha pour la Utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Práctica-Centro Argentino de Etnología Americana.

Fernández Juárez, G.

- 1997 *Testimonio kallawayá. Medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Quito: Abya-Yala.
 2004 *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya Yala.

Fifer, V.

- 1981 [1970] "The Empire builders: a History of the Bolivian Rubber boom and the Rise of the House of Suárez", *Journal of Latin American Studies*, n° 2, pp. 147-173.

Figueira, J.

- 1804 *Copia de carta a Fray Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones*, III, 15, Archivo Nacional de Bolivia, Mss. Avellá, f. 368-370.
 1897 [1806] "Anexos. Oficio del Padre Figueira al Gobierno de La Paz. Sobre la conquista en 10 de febrero de 1806", en N. Armentia. *Límites de Bolivia con el Perú por la otra parte de Caupolicán*. La Paz: El Telégrafo, pp. 1-8.

García Jordán, P.

1997 "Una proyección europea en América. Las misiones franciscanas en la Amazonía peruana. Una perspectiva histórica", in A. Vaca Lorenzo (coord.), *Europa: proyecciones y percepciones históricas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 107-132.

2006 "Yo soy libre y no indio: soy guarayo". *Para una historia de Guarayos 1790-1948*. La Paz: IFEA-PIEB-IRD-TEIAA.

García Pérez, A.

1998^a "Pueblo indígena cavineño", *Serie Pueblos indígenas y Originarios de Bolivia*. Vol. 2". La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación-VAIPO-PNUD, pp. 41- 105.

1998^b *Informe de necesidades y requerimientos espaciales de la demanda de TCO cavineño*. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

Girard, V.

1971 *Proto-takanan Phonology*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

Girault, L.

1988 *Rituales de las regiones andinas de Perú y Bolivia*. La Paz: Don Bosco.

Godelier, M. y J. Garanger

1973 "Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", *L'Homme*, n° 13 (3), pp. 128-139.

González Aparicio, J.

1906 [1796] "Plan y estado actual de las misiones de Apolobamba", en *Exposición de la República del Perú presentada al Excmo. Gobierno Argentino en el Juicio de Límites con la República de Bolivia*, Barcelona: Henrich y Comp., t. II, p. 164.

Gow, P.

1991 *Of Mixed Blood. Kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

1993 "Gringos and Wild Indians. Images of History in western Amazonian Cultures", *L'Homme*, n° 126-128, pp. 327-347.

2001 *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

2003 "Ex-Cocama. Identidades em transformação na Amazônia peruana", *Mana*, n° 9 (1), pp. 57-79.

Gray, A.

2002^a [1996] *Los Arakmbut 1: mitología, espiritualidad e historia*. Lima: IWGIA.

2002^b [1997] *Los Arakmbut 2: el último chamán. Cambios en una comunidad amazónica*. Lima: IWGIA.

Greenberg, J.

1987 *Language in the Americas*. Tanford: Stanford University Press.

Grey Postero, N.

2007 *Now we are citizens. Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Standford University Press.

Grupo de Estudios del Noroeste boliviano amazónico

1994 "Agricultores prehispánicos de la tierra en pampas estériles en la amazonía boliviana. Práctica de una cultura desaparecida", en P. García Jordán, M. Izard y J. Laviña (eds.), *Memoria, creación e historia. Luchar contra el olvido*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 29-40.

Guillaume, A.

1996 *Propuesta de alfabeto y ficha técnica del pueblo Cavineño*, Subsecretaría de Asuntos Étnicos, La Paz: Central Indígena del Oriente Boliviano-UNICEF.

2000 "Directionals versus associated motions in Cavineña", in Melby, A. & A. Lommel (eds.), *Lacus Forum XXVI: The Lexicon*. Fullerton: Linguistic Association of Canada and the United States, pp. 395-401.

2004 *A Grammar of Cavineña, an Amazonian language of northern Bolivia*. PhD. tesis in Linguistics, La Trobe University.

2006^a "Revisiting 'split ergativity' in Cavineña", *International Journal of American Linguistics*, n° 72 (2), pp. 159-192.

2006^b "La catégorie du 'mouvement associé' en Cavineña: apport à une typologie de l'encodage du mouvement et de la trajectoire". *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, n° 101 (2), pp. 415-436.

2007 *A Grammar of Cavineña*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.

[Por publicarse] "Les suffixes verbaux de mouvement associé en cavineña", *Faits de Langue: les Cahiers* (Cahiers de Linguistique de l'INALCO), Paris.

Guillaume, H.

1890 "Recent explorations in Peru and Bolivia". *Scottish Geographical Magazine*, n° 6, pp. 234-245.

Giuffrida-Ruggeri, V.

- 1906 "Quattro scheletri di Indiani Cavinás, Sud-America Centrale", *Società romana di antropologia*, n° 12, pp. 259-277.

Gorski, J.

- 2002 "Misioneros de Maryknoll", en J. Barnabas (ed.), *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. 2, pp. 157-158.

Haenke, T.

- 1901 [1795] *Descripción del Perú*. Lima: El Lucero.

Haude, K.

- 2006 *A Grammar of Movima*. Ph.D tesis in Linguistics. Radboud Nijmegen University.

Heath, E.

- 1882 "Informe sobre los estudios hechos en el departamento del Beni en los años 1879-1880-1881", *Colección de folletos bolivianos*, IV (20).

- 1896 [1882] "La exploración del río Beni", *Revista histórica*, pp. 1-89.

Hermosa Virreina, W.

- 1986 *Tribus selvícolas y misiones Jesuíticas y Franciscanas en Bolivia*, La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Herrera, E.

- 1998 "Los indígenas de los últimos días. La irrupción de la identidad indígena tacana en la Amazonía del norte de Bolivia en un contexto de implementación de reformas estatales étnicas", *Reunión Anual de Etnología*, La Paz: MUSEF, pp. 33-41.

- 2003 *Etnografía del aprovechamiento de la fauna ictícola en una comunidad ese ejja de reciente sedentarización*. Tesis de Licenciatura en Antropología. La Paz: Universidad Mayor San Andrés.

- 2005 "La nueva legislación agraria boliviana y la construcción de lo tacana en el norte amazónico", en L. E. López y P. Regalsky (ed.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: Proeib-Andes-Cenda-Plural, pp. 17-52.

- [en prep] *Etre Tacana ou paysan. Les nouvelles formes d'accès à la terre et aux ressources forestières dans le nord de l'Amazonie bolivienne (1990-2005)*, thèse de 3^{ème} cycle en sociologie, Lille: Université des Sciences et Technologies de Lille.

Herrera, E., Cárdenas C., y E. Terceros

- 2003 *Identidades y territorios indígenas. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la ley INRA*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Hervás, L.

- 1800 *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Tomo I: Lenguas y naciones americanas*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficiencia.

Hirtzel, V.

- 2007^a "L'actualisation du devenir du monde: métamorphose d'un récit mythologique amazonien", in P. Rouillard (ed.), *Immobilité, Immobilisme. L'emprunt et son refus*. Paris: Bocard.

- 2007^b "Les gardes parcs et les maîtres des animaux. Protection, souveraineté et politique ontologique", in A. Selmi y V. Hirtzel (eds.), *Gouverner la nature. Cahiers d'Anthropologie sociale*. Paris: L'Herne, n° 3, pp. 65-80.

Hissink, K. y A. Hahn

- 1961 *Die Tacana. Erzählungsgut. Ergebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien 195 bis 1954*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- 1964 "Heilmittel und Heilmethoden bei den Tacana-Indianer", in H. Becher (ed.), *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas Festgabe für Herbert Baldus zum 65. Geburtstag*. Hannover: Kommissionsverlag Münstermann, pp. 164-176.

- 1988 *Chama indianer. Daten zur Kulturgeschichte. Ergebnisse der Frobenius Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954*. Stuttgart: Steiner Verlag.

- 1989 *Chimane. Notizen und Zeichnungen aus Nordost-Bolivien*. Stuttgart: Steiner.

- 2000 [1984] *Los tacana. Datos sobre la historia de su civilización*. La Paz: Apoyo Para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano (Col. "Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia").

Hollweg, M. G.

- 1995 *Alemanes en el Oriente boliviano. Su aporte al desarrollo de Bolivia*. Tomo 1. Santa Cruz de la Sierra: [s.e].

Hugh-Jones, S.

- 1992 "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities : business and barter in northwest Amazonia", in C. Humphrey y S. Hugh-Jones (eds.), *Barter, Exchange and Values: an anthropological approach*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 42-74.

Huiser, G.

- 1990 "La brujería y el potencial para la resistencia popular en América Latina", *América Indígena*, n° 50 (4), pp. 27-62.

Instituto Nacional de Estadística

- 2003 *Características sociodemográficas de la población indígena*. La Paz: INE.

Iturralde, A.

- 1897 *Cuestión de límites entre Bolivia y el Perú sobre la región de Caupolicán o Apolobamba*. La Paz: imp. El Telégrafo.

Izikowitz, K.

- 1935 *Musical and other sound Instruments of the South American Indians. A comparative ethnographical study*. Goteborg: Wettergren & Kerber.

Julien, C.

- 2004 [1978] *Hatunqolla. Una perspectiva sobre el imperio incaico desde la región del lago Titicaca*. La Paz: CIMA.

Karadimas, D.

- 2003 "¿Cómo llegar a ser un astro? Orfebrería y escatología", en J-P. Chaumeil, R. Pineda y J-F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Lima-Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República-Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 177-200.

Keller, J. y M. Berger

- 1972 *Men of Maryknoll*. New York : Grosset-Dunlap.

Kelm, H.

- 1972 "Chácobo 1970. Ein restgruppe der südost Pano im Oriente Boliviens", *Tribus*, n° 12, pp. 129-246.

Key, M. R.

- 1963 *Cavineño y Castellano*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano.

- 1968 *Comparative Tacanan Phonology*. La Haya: Mouton.

Key, M. R. y C., Clairis

- 1978 "Fuegian and Central South American Language Relationships". *Actes du 42ème Congrès International des Américanistes*, Paris, Vol. IV, pp. 635-645.

Killeen, T., García. E. y S. Beck

- 1993 *Guía de árboles de Bolivia*. La Paz: Herbario Nacional de Bolivia-Missouri Botanical Garden.

Kimura, H.

- 1981 "La mitología de los Esse Eija del Oriente Boliviano. El dueño imaginario de los animales silvestres", *Antropología*, n° 2 (3), pp. 1-22.

Labré, A.

- 1889 "Colonel Labre's explorations in the region between the Beni and Madre de Dios rivers and the Purus", *Proceedings of the Royal Geographical Society*, n° 11, pp. 496-502.

Landaburu, J

- 1997-98 "La réaction indigène à l'écriture occidentale", *Ethnies*, n° 22-23, pp. 105-128.

Larrabure y Correa, C.

- 1907 *Noticia histórico-geográfica. Algunos ríos de nuestro Oriente*. Lima: La Opcion Nacional.

Lepri, I.

- 2003 *We are not the true people. Notions of identity and otherness among the ese eija of northern Bolivia*, Ph.D tesis in Anthropology, London: London School of Economics and Political Science.

Levi-Strauss, C.

- 1964 [1962] *El pensamiento salvaje*. México: FCE.

Liccardi, M.

- 1983 "Fonología Cavineña: palabras, grupos rítmicos y grupos fónicos", en M. Liccardi y E. Camp (eds.), *Estudios sobre el idioma cavineña*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano (Notas Lingüísticas n° 12), pp.1-69.

Liccardi, M. y E. Camp (eds.)

- 1983 *Estudios sobre el idioma cavineña*. Cochabamba: Instituto Lingüístico de Verano (Notas Lingüísticas n° 12).

Lima, T. S.

- 1996 "Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*. n° 2 (2), pp. 21-47.

Lizot, J.

- 1996 "Sang et statut des homicides chez les Yanomami centraux (Venezuela)". *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 14, pp.105-126.

López, L.E.

- 2006 *De resquicios a boquerones. La educación intercultural bilingüe en Bolivia*. La Paz: Plural.

López, L.E. y O., Murillo

- 2006 *La Reforma educativa boliviana. Lecciones aprendidas y sostenibilidad de las transformaciones*. www.oei-pe-ru.org/documentos/CAF_Informe_Bolivia.pdf

Machicao, C. A.

- 1990 *Historia de Apolo y de la provincia Franz Tamayo*. La Paz: Prefectura del departamento de La Paz.

Maldonado, A.

- 1906 [1570] "Relación verdadera del discurso y suceso de la jornada y descubrimiento que hice desde el año 1567 hasta el de 69", in V. Máurtua (ed.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp., vol. VI, pp. 7-68.

Markham, C.

- 1895 "A list of tribes in the valley of the Amazon, including those on the banks of the main stream of all its tributaries". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. n° 24, pp. 236-284.

Martinez Acchini, L.

- 1996 "Los Cavineños hoy: entre la novalgina y la hoja de guayaba". *Reunión Anual de Etnología*, La Paz: MUSEF, pp. 134-138.

Maúrtua, V.

- 1906 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. 14 vol. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.

- 1907 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. 4 vol. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.

Medinaceli, X.

- 2003 *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo aymara. Sacaca, siglo XVII*. La Paz: Institut Français d'Études Andines-Instituto de Estudios Bolivianos.

Menacho, A.

- 1991 *Por tierras de Chiquitos. Los jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos XVI a XVIII*. San Javier: Vicariato apostólico de Nufla de Chávez.

Mendizábal, S.

- 1932 *Vicariato Apostólico del Beni. Descripción de su Territorio y sus Misiones*. La Paz: Recoleta de La Paz.

Menget, P.

- 1979 "Temps de naître, temps d'être : la couvade", in M. Izard y P. Smith (eds.), *La fonction symbolique. Essai d'anthropologie symbolique*. Paris: Gallimard.

- 1993 "Compte-rendu de B. Ferguson y N. Whitehead (eds.), War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigeno us Warfare", *L'Homme*, n° 126-128, pp. 543-546.

Menget, P. (org.)

- 1985 "Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud", *Journal de la Société des Américanistes*, n° 71, pp. 129-208.

Métraux, A.

- 1942 *The Natives Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*, New York: Smithsonian Institution (Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 134).

- 1959 "La révolution de la hache", *Diogenes*, n° 25, pp. 32-45.

- 1963 "Tribes of Eastern Bolivia and Madeira Headwaters", in J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3., New York: Smithsonian Institution (Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 143), pp. 381-454.

Migliazza, E.

- 1978 *Pano-Tacana northern relationships*. Ms.

Minedu-PROEIB Andes

- 2001 *Estudios sociolingüísticos y socioeducativos con pueblos originarios de tierras bajas de Bolivia*.

Molinié, A.

1987 "El regreso de Viracocha". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, n° 16 (3-4), pp. 71-83.

Montaño Aragón, M.

1987 Guía etnográfica lingüística de Bolivia (Tribus de la selva). Tomo 1, La Paz, Don Bosco.

Moraes Ramírez, M.

2004 *Flora de palmeras de Bolivia*. La Paz: Plural.

Morán Varela, J. A.

2008 "El rostro perverso del buen salvaje ecológico. La construcción occidental de los mitos sobre el indígena". *Pukara*, 7 de enero, pp. 6-8.

Moreno, G. R.

1888 *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz: Juventud.

Muro Orejón, A.

1989 *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*. Austin: University of Texas Press.

Murra, J.

2002 [1966] *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP-Pontificia Universidad Católica del Perú.

Nordenskiöld, E.

1924 *The Ethnography of South America seen from the Mojos in Bolivia*. New York: Ams Press.

2001 [1915] *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*. La Paz: Apoyo para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano (Col. "Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia").

2003 [1922] *Indios y Blancos*. La Paz: Apoyo Para el Campesino-indígena del Oriente Boliviano (Col. "Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia").

Ojeda, J. de

1906 [1677] "Carta del Padre fray Juan de Ojeda al Conde de Castellar. Cuzco, 16 de diciembre de 1677", en V. Maúrtua (ed.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana*, Barcelona, t. XII, pp. 57-61.

Oporto, L.

2002 "Instituto Lingüístico de Verano", en J. Barnabas (ed.), *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. 1, p. 1089.

Orbigny (d'), A.

1839 *L'Homme américain (de l'Amérique méridionale) considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*. 2 tomes. Paris: Pitois-Levrault.

1992 [1845] *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia* (Departamento del Beni-Provincia Caupolicán y Moxos). Santa Cruz de la Sierra: Gobierno municipal de Santa Cruz de la Sierra.

2002 [1835-1847] *Viaje a la América meridional*. La Paz: Plural-IFEA-IRD-Ambassade de France en Bolivia.

Ordóñez, P.

1919 "Los varayoc", *Revista Universitaria* [de la] *Universidad del Cusco*, n° 27, pp. 27-40, 28, pp. 41-48.

Ortiz García, E.

[s. f] *Mbaera-invitación*. Camiri: Asamblea del Pueblo Guaraní/Teko-Guaraní.

2004 *Toponimia guaraní del Chaco y de la Cordillera. Ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico*. Camiri: Teko Guaraní.

Ottaviano, A. y J. Ottaviano

1989 *Diccionario Tacana-Castellano, Castellano-Tacana*. Dallas: Instituto Lingüístico de Verano.

Pando, J. M.

1897 *Viaje a la región de la goma elástica (N.O. de Bolivia)*. Cochabamba: Imprenta El Comercio.

Parish, W.

1835 "On the Southern affluents of the river Amazons. Translation from a MS (1799) on the advantages to be derived from the Navigation of the rivers which flow from the Cordilleras of Peru into the Marañon or Amazons." *Journal of The Royal Geographical Society of London*. n° 5, pp. 90-99.

Parker, S

1995 *Datos de la lengua iñapari*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

1999 "A sketch of Iñapari phonology". *Internacional Journal of American Linguistics*, n° 65 (1), pp. 1-39.

Pauly, A.

1928 *Etnografía americana. Viajes y exploraciones*. Buenos Aires: Preuser.

Payne, D.

2005 "Apolista (Lapachu) as a Maipuran Arawakan language". *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, n° 10: 239-250."

Paz, R.

1895 *De Riberalta al Inambari. Informe del Doctor Román Paz, jefe de la expedición al alto Madre de Dios, organizada por la Delegación Nacional*. La Paz: Ministerio de Gobierno y Colonización.

Pease, F.

1973 *El Dios Creador andino*. Lima: Mosca azul.

Peluso, D.

2003 *Ese Eja Epona: woman's social power in multiple and hybrid worlds*. Ph. D. tesis in Anthropology. New York: Columbia University.

Perrin, M. y J. Pouillon

1988 "La pensée mythique : de la forme à l'usage". *L'Homme*, n° 106-107, pp. 7-12.

Petsch, N.

2003 "Los Cocama nacen en el Perú: migración y problemas de identidad entre los cocama del río Amazonas". *Antropológica*, n° 21, pp. 99-116.

Pitman, M.

1981 *Diccionario araña-castellano y castellano-araña*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.

Platt, T.

1976 *Especios y maíz: Temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Col. "Cuadernos de Investigación" n° 10).

Plaza Martínez, P. y J. Carvajal Carvajal

1985 "Cavineña", en P. Plaza Martínez y J. Carvajal Carvajal (eds.), *Etnias y lenguas de Bolivia*, La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, pp. 69-73.

Portugal Catacora, J.

1981 *Danzas y bailes del Altiplano*, Lima: Universo.

Pottier, B. (coord.)

1983 *América latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO-monte Avila.

Prada, R.

1997 *Análisis sociodemográfico: poblaciones nativas*. La Paz: INE.

Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe (Andes)

2000 *Diagnóstico sociolingüístico y socioeducativo de los pueblos originarios de tierras bajas de Bolivia*, ms.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

1996 *Primer Censo Indígena Rural de Tierras Bajas, Bolivia, Oriente*. Santa Cruz: PNUD.

2003 *Informe de desarrollo humano en el Norte amazónico*. La Paz: PNUD-Plural.

Querejazu, R.

1965 *Masamaclay: historia política, diplomática y militar de la Guerra del Chaco*. La Paz: s.e.

Quisberth, D.

1987 "Etnocidio de los Caripunás". *Reunión Anual de Etnología*, La Paz: MUSEF, pp. 335-340.

Radding, C.

2006 *Landscapes of power and identity. Comparative histories in the sonoran desert and the forests of Amazonia from Colony to Republic*. Durham: Duke University Press

Rasnake, R.

1989 *Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol.

Recio de León, J.

1906 [1623] "Breve relación de la descripción y calidad de las tierras y ríos de las provincias de Tipoane, Chunchos y otras muchas que de ellas se sigue del gran río de Paitite, de que es gobernador Pedro de Laegui Urquiza, hecha por Juan Recio de León su Maese de Campo y lugarteniente de Gobernador y Capitán General, Justicia mayor y poblador de dichas provincias con particular poder por su majestad etc.", en V. Maúrtua (ed.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana*. Barcelona, t. VI, pp. 242-257.

Renard-Casevitz, F.- M.

1991 *La Banquet masqué. Une Mythologie de l'Étranger*. Paris: Lierre & Coudrier.

Ribera, L. de

1989 *Moxos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera, 1786 - 1794* (edición preparada por M. Palau y B. Sáiz). Madrid: El Viso.

Riester, J.

1993 *Universo mítico de los chimane*. La Paz: Hisbol.

1997 "Nace una organización indígena". *Oyendú. Voz de la confederación de pueblos indígenas de Bolivia*, Santa Cruz de la Sierra, n° 1.

Rivero, W.

1985 "Los indios Araona de la Amazonía boliviana". *Yachay*, n° 2 (4), pp. 53-80.

1986^a "Entrevista a líder cavineño". *Boletín CIDOB*, n° 6 (21), pp. 4-5.

1986^b "Historia y lucha de los cavineños". *Boletín CIDOB*, n° 6 (21), pp. 5-6.

Rivet, P.; Loukotka y G. Stresser-Péan

1952 *Les langues du monde*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

Robuchon, E.

1898 "Pérégrinations dans la République argentine, le Chili et la Bolivie". *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, pp. 154-155.

Roca, J. L.

2001 *Economía y sociedad en el oriente boliviano, siglos XVI-XX*. Santa Cruz de la Sierra: COTAS.

Romero, N.

1906 [1677] "Testimonio", en V. Maúrtua (ed.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana*. Barcelona, t. XII, pp. 27-33.

Romero Bonifaz, C.

2003 "La Reforma Agraria en las tierras bajas de Bolivia", en J. Vargas Vega (coord.). *Proceso agrario en Bolivia y América latina*. La Paz: Plural, pp. 83-126.

Roux, J.C.

2000 *La Bolivie orientale. Confins inexplorés, battues aux Indiens et économie de pillage (1825-1992)*. Paris : L'Harmattan.

Roux, J.C. y F. Oviedo

1995 "Les hommes du quinquina. Comportements démographiques et cycles de l'économie extractive dans une région bolivienne enclavée: Caupolicán (1830-1880)", *Cahiers des Sciences Humaines*, n° 31 (4), pp. 969-986.

[S. A]

1943 *The Inter-American*, vol. 2, [s.e].

Saignes, T.

1978 "De la filiation à la résidence: les ethnies dans les vallées de Larecaja", *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations.*, n° 5-6, pp. 1160-1181.

1979 "Valles y punas en el debate colonial: la pugna sobre pobladores de Larecaja". *Revista Histórica*, n° 3 (2), pp. 141-164.

1985^a "La guerre contre l'Histoire. Les chiriguano du XVI^{ème} au XIX^{ème} siècle". *Journal de la Société des Américanistes*, n° 71, pp. 175-190.

1985^b *Los Andes orientales: historia de un olvido*. La Paz: IFEA-CERES.

1990 *Ava y Karai*. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX). La Paz: Hisbol.

1993 "Hacia una geografía histórica de Bolivia: los caminos de Pelechuco". *Data. Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos*. n° 4, pp. 123-132.

2007 [1984] "Jesuitas y franciscanos frente a los chiriguano: las ambigüedades de la reducción misional", en T. Saignes (I. Combès comp.), *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz: IFEA-IRD-Plural, pp. 233-272.

Saito, Akira

2004 "The Cult of the Dead and the Subversion of State Justice in Moxos, Lowland Bolivia". *Journal of Latin American Lore*, n° 22 (2), pp. 167-196.

Salisbury, R.

1962 *From Stone to Steel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Salomón, F.

2006 [2005] *Los Quipocayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima: IEP-IFEA.

Sans, R.

1888 *Memoria histórica del Colegio de Misiones de San José de La Paz*. La Paz: Imp. La Paz.

Santamaría, D.

1990 "Población y economía en el piedemonte andino de Bolivia: Las misiones de Apolobamba, Mosetenes y Yurakares en el siglo XVIII". *Revista de Indias*. n° 190, pp. 741-766.

2002 "Misión de Apolobamba", en J. Barnabas (ed.), *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos, t. 1, pp. 142-143.

2005 "Comercio y tributo en Apolobamba. La crítica ilustrada a las órdenes misioneras". *Anuario de Estudios Americanos*. n° 62 (2), pp. 137-161.

Santos Granero, F.

1993 "From prisoner of the group to Darling of the Gods". *L'Homme*, n° 126-128, pp. 213-230.

- 2004^a "The Enemy within: child sorcery, revolution, and the evils of modernization in Eastern Peru", in N. Whitehead y R. Wright (eds.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham-London: Duke University Press: pp. 272-305.
- 2004^b "Los Yánesha", en F. Santos Granero y F. Barclay Rey de Castro (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. IV (Matsiguenga, Yánesha)*. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales-IFEA.
- 2007 "Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 18, pp. 1-18.
- Santos Granero, F. Barclay Rey de Castro F.**
- 1995 *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IEP-IFEA-FLACSO.
- Schuller, R.**
- 1933 "The language of the Tacana Indians (Bolivia)". *Anthropos*, n° 28, pp. 99-116, pp. 463-484.
- Silva, S. da**
- 2002 "Historical linguistics and its contribution to improving knowledge of Arawak", in J. Hill & F. Santos Granero (eds.), *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago-Urbana: University of Illinois Press.
- Stahl, J.**
- 2003 *Rationalities in cavineño livelihood strategies. A case study from the bolivian Amazon*. MSc thesis, Freiburg: Albert-Ludwigs Universität.
- 2004 "Estrategias de medios de vida aplicadas por los indígenas cavineños", en W. de Jong (ed.), *Retos y perspectivas del nuevo régimen forestal en el norte amazónico boliviano*. Yakarta: CIIF-SMK, pp. 111-122.
- Stocks, A.**
- 1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y la realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga, Perú*. Lima: CAAAP.
- Stoian, D.**
- 2000 *Variations and dynamics of extractive economies: the rural-urban nexus of non-timber forest use in the Bolivian Amazon*. Freiburg: Universität Freiburg.
- Stoll, D.**
- 1985 [1983] *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: Abya-yala.
- Suárez, J.**
- 1969 "Mosetene and Pano-Tacanan". *Anthropological Linguistics*, n° 11 (9), pp. 255-266.
- 1973 "Macro Pano-Tacana". *International Journal of American Linguistics*, n° 39 (3), pp. 137-154.
- Surrallés, A.**
- 2003 *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris: CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (coll. "Chemins de l'ethnologie").
- Surrallés, A. y P. García (eds.)**
- 2004 *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague-Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Swann, B. & A., Krupat**
- 2005 [1989] *I tell you now. Autobiographical essays by native american writers*. Bison: University of Nebraska Press.
- Tabo Mayo, V.**
- 1977 *Yahua buricuare que: la tierra se partió*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- 1978 *Churucara barepa acuar que, peya beru jucuar cuana que cuatsabiji jadea. Cuando trataron de sunchar el cielo y otras historias. Cavineña-Castellano*. Riberalta: Instituto Lingüístico de Verano.
- Taylor, A.C.**
- 1993 "Compte-rendu de Peter Gow, *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press, 1991", *L'Homme*, n° 126-128, pp. 573-575.
- 1996 "Histoire et ethnohistories de la haute Amazonie. Perspectives sur les transformations des rapports interethniques depuis la période coloniale.", en García Jordán (coord.), *Las Raíc*
- 2000 "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté", *L'Homme*, n° 154-155, pp. 309-334.
- 2004 "Compte rendu de Beth Conklin, Consuming grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society. Austin: University of Texas Press", *Journal de la Société des Américanistes*, n° 90 (1).
- Taylor, A. C. y E. Chau**
- 1983 "Jivaroan magical songs. Achuar *anent* of connubial love", *Amerindia*, n° 8, pp. 87-127.

Teijeiro, J.

2007 *Regionalización y diversidad étnica cultural en las tierras bajas y sectores del subandino amazónico y platense de Bolivia*. La Paz: PCA-Plural.

Teza, A.

1868 "Saggi inediti di lingue americane. Appunti bibliografici", Pisa. *Annali dell Università Toscane*, n° 10, pp. 117-143.

Toppin, H. S.

1916 "The diplomatic history of the Peru-Bolivia boundary". *The Geographical Journal*, n° 42 (2), pp. 81-95.

Torero, A.

1974 *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Torres, B.

1974 [1657] *Crónica agustina*. 3 vol. Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos.

Ulloa, A.

2004 *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH.

Ulloa, L. (ed.)

1899 *Relación de la jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado en 1567*. Sevilla: C. Salas.

Vaca Díez, A.

1894 *Memorial que presenta al Delegado Nacional en el Madre de Dios, Acre y Purús*. La Paz: Imp. El Nacional.

Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios

2000 *Diagnostico nacional de pueblos indígenas*. La Paz: VAIPO.

Valderama Fernández, R. y C. Escalante Gutiérrez

1977 *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas (Col. "Biblioteca de la tradición oral andina").

Valenzuela, P.

1991 [1988] "Comprobación del lugar de la lengua ñapari dentro de la rama pre-andina de la familia arahuaca", *Revista latinoamericana de estudios etnolingüísticos*, n° 6, pp. 209-239.

Vapnarsky, V.

2005 "Compte-rendu de Peter Gow, *An Amazonian myth and its history*, Oxford, Oxford University Press, 2001". *Journal de la Société des Américanistes*, n° 91 (2), pp. 234-240.

Vargas Vega, J. (coord.)

2003 *Proceso agrario en Bolivia y América latina*. La Paz: Plural.

Véricourt, V. de

2000 *Les semences de la foudre. Rituels et croyances chamaniques dans les andes boliviennes*. Paris: L'Harmattan.

Vilça, A.

1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Viveiros de Castro, E.

1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

1993^a "Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage", in A. Becquelin y A. Molinié (orgs.), *Mémoire de la Tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie, pp. 365-431.

1993^b "Algunos aspectos da afinidade no dravidiano amazônico", in E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: antropologia e história indígena*. São Paulo: NHI-USP-FAPESP, pp. 150-210.

1996 "Le meurtrier et son double chez les Araweté. Un exemple de fusion rituelle (Brésil)", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°14, pp.77-104.

2004 [1996] "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (I.W.G.I.A.), pp. 37-80.

Wentzel, S.

1987 "Los tacana de hoy, ¿Nativos invisibles?". *Reunión Anual de Etnología*, La Paz: MUSEF, vol. I, pp. 463-468.

1989 *Tacana and highland Migrant land use, living conditions, and local organizations in the Bolivian Amazon*. Ph.D tesis in Philosophy. Gainesville: University of Florida.

1991 *Los tacana. Contribución para la segunda edición de En busca de la Loma santa*, Manuscrito.

Wigdorowicz, A.

- 2002 "Chamanisme et indianité à Boca Pariamanu", in M. Lenaerts y P. Erikson (eds.). *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne. Ateliers* (n° Hors-série), pp. 227-250.

Whitehead, N. y R. Wright (eds.)

- 2004 *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham-London: Duke University Press.

Wistrand-Robinson, L.

- 1991 "Uto-aztecan affinities with Pano of Peru I: Correspondences", in M. R. Key (ed.), *Language Change in South Amerindian Languages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 243-276.

Yashar, D.

- 2005 *Contesting citizenship in Latin America. The rise of indigenous movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yubanera, A., Mayo, C., Yubanera, G., Tabo, A. y A. Guillaume

- 2001 *Kwatsabiji kwana. Cuentos*. Ms.

Zeleny, M.

- 1976 *Contribución a la etnografía huaraya (Ece' je)*. Praga: Univerzita Karlova.

Discografía**Consejo Indígena del Pueblo Tacana**

- 2004 *Tumupasa. Compilación de música tacana vol. 1*. La Paz.