El Ojo Verde

Cosmovisiones amazónicas

FORMABIAP-AIDESEP

XAPIRI GROUND

El Ojo Verde

Cosmovisiones Amazónicas

Tercera edición
corregida y aumentada

PROGRAMA DE FORMACIÓN
DE MAESTROS BILINGÜES DE
LA AMAZONÍA PERUANA

AIDESEP

A Meneleo Careajano, Miguel Caritimari, Carlos Dávila,
Guillermo Dávila Careajano, Finoratoi (Virgilio López), Manuel Grández,
Usi Kamarambi (José Hernando Zipina),
Llíhyo (Manuel Mibeco), Pablo Macera, César Tii Ikam,
Oshipiyo Ararooshi Iriooshi (Eusebio Laos), Senen Pani, Witurio Yuyarima,
Lucy Trapnell (Tsirapa) y Tserrot' (Espíritu Bautista Pascual).

In memoriam

EL OJO VERDE. COSMOVISIONES AMAZÓNICAS

Edición:

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana - AIDESEP
Av. San Eugenio 981. Urbanización
Santa Catalina, La Victoria, Lima, Perú.

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana - FORMABIAP
Abtao 1715, Maynas, Iquitos, Loreto, Perú.

Tercera edición, septiembre 2025
Tiraje: 1000 ejemplares
Número de páginas: 344
ISBN: 978-612-49681-1-2

© Formabiap/AIDESEP
formabiap@formabiap.org

© Los autores

CON EL AUSPICIO DE:

Grupo Internacional de Trabajo para Asuntos Indígenas - IWGIA

Xapiri Ground

Fidel Tubino Arias-Schreiber

Shipibo-Conibo Center, NY

Kené. Instituto de Estudios Ambientales y Forestales

Portada: *Tigre*. Nolberto Fernández. 2000. Tintes naturales sobre llanchama. Colección Javier Macera. Diseño de Gredna Landolt.

Hecho el Depósito Legal N° 2025-09674 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156
Lima 5, Perú

Reservados todos los derechos. Prohibida la reproducción total o parcial sin previa autorización expresa de Formabiap.

COMITÉ ORGANIZADOR

LIMA
Lucía García de Polavieja
Gredna Landolt
Cecilia Pardo
Leandro Valencia
Rafael Varón

IQUITOS
Dubner Medina
Never Tuesta

EXPOSICIONES

LIMA, 2000
GALERÍA DE LA FUNDACIÓN TELEFÓNICA

Curaduría
Gredna Landolt
Pablo Macera

Museografía
Peter Kvietok

Montaje
Miguel Ángel Vidal

Asistencia
Carla Di Franco

Conservación y restauración
Cristina Dueñas
Inti Quiñones

Infraestructura
Arte & Espacio

Transportes
Nancy Leigh

Seguros
Wiese-AETNA

IQUITOS, 2001
MUSEO DE IQUITOS

Curaduría
Gredna Landolt
Pablo Macera

Museografía
Juan Carlos Burga

Montaje
Simón Barraza

Asistencia
Carla Di Franco
María Elena Mondragón

Conservación
Inti Quiñones

Infraestructura
Arte & Espacio

Transportes
Nancy Leigh

Seguros
Wiese-AETNA

CATÁLOGO

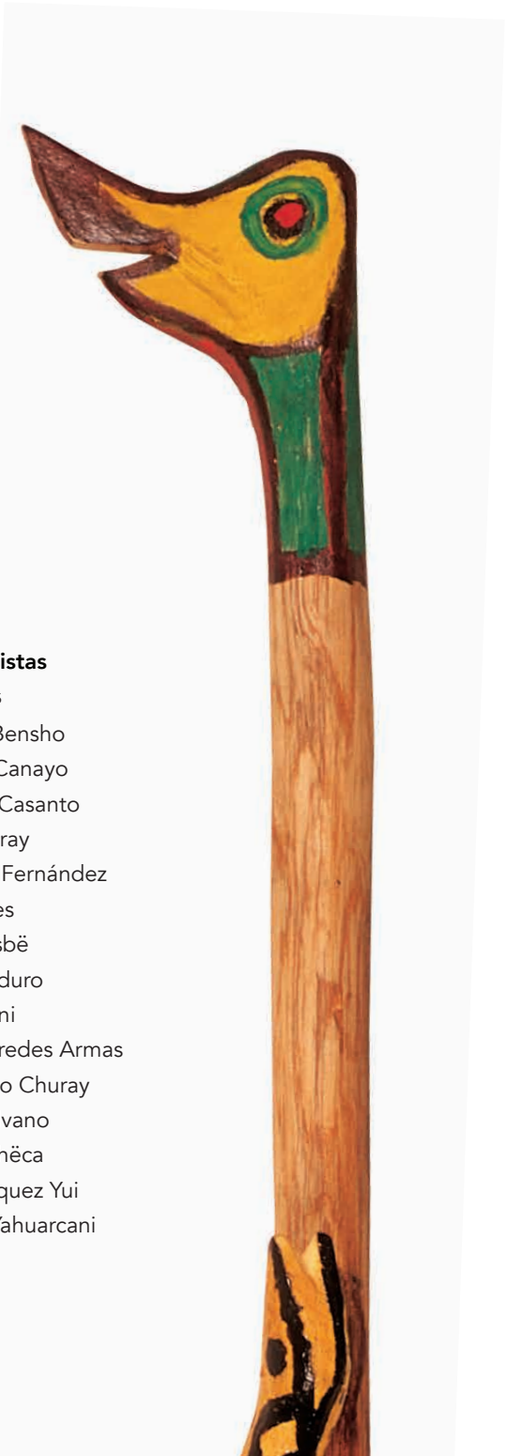
Concepción y edición general
Gredna Landolt

Ensayos
Alberto Chirif
Carlos Dávila
Pablo Macera
David Fleck
Fernando Santos Granero
Alexandre Surrallés
Luis Eduardo Wuffarden

Textos y dibujos de las cosmovisiones
Formabiap / AIDESEP:

Gerardo del Águila
Agustín Butuna
Meneleo Careajano
Miguel A. Caritimari
Domingo Casancho
Alberto Coello
Nawhiri Chanchari
Guillermo Dávila
José Hernando Zipina
Carlos Kunchim
Eusebio Laos
Fidel Lomas
Virgilio López
José Mashingash
Manuel Mibeco
Wilfredo Pereyra
Gerardo Petsaín Sharup
Kusi Pu'wa
Elí Sánchez
Mercedes Serra
Gerardo del Águila
César Tii Ikam
Marcial Vásquez
Tito Yagkur
Humberto Yumbato
Víctor Yuyarima

Espíritu Bautista Pascual
Enrique Casanto Shingari
Luis Dunu Jiménez Dësi
Guillermo Nëcca Pëman Mënquë
Santiago Yahuarcani



Otros artistas y autores
Chonon Bensho
Lastenia Canayo
Wilberto Casanto
Jairo Churay
Nolberto Fernández
Sara Flores
Bawan Jisbë
Dora Panduro
Senen Pani
Dimas Paredes Armas
Brus Rubio Churay
Olinda Silvano
Shoyan Shëca
Celia Vásquez Yui
Rember Yahuarcani

Fotografía
Diego Alvarado
Tui Anandi
Jorge Luis Baca
Alejandro Balaguer
Antoine Bonsorte
David Díaz
Elsa Estremadoyro
Juanjo Fernández
Henry Gines
Jean-Pierre Goulard
Billy Hare
Roberto Huarcaya
Ronan Julou
Stéfano Klima
Mike van Krutchen
Thomas Müller
Juan Pablo Murrugarra
Mónica Newton
Musuk Nolte
Jorge Ochoa
Heinz Plenge S.
Mariana Poblete
Joaquín Rubio
Herman Schwarz
Leslie Searles
Daniel Silva Yoshisato
Walter H. Wust

Diseño y maqueta
Gredna Landolt

Corrección de estilo
Emilia Paredes
(primera edición)

Asistencia
Belén Soria
(primera edición)

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDESEP

Presidente
Jorge Pérez Rubio

Vicepresidente
Miguel Guimaraes Vásquez

Secretaria
Tabea Cacique Coronado

Tesorero
Julio Cusurichi Palacios

Vocal I
Teresita Antazú

Vocal II
Nelsith Sangama Sangama

Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-FORMABIAP

Convenio
AIDESEP / Asociación FORMABIAP /
Gobierno Regional de Loreto /
Gerencia Regional de Educación Loreto /
Escuela de Educación Superior Pedagógica
Pública "Loreto"

Coordinador del Programa FORMABIAP
por AIDESEP
Never Tuesta Cerrón

Coordinadora Académica del Área
EIB-Programa FORMABIAP por la EESPP "Loreto"
Yris Julia Barraza de García

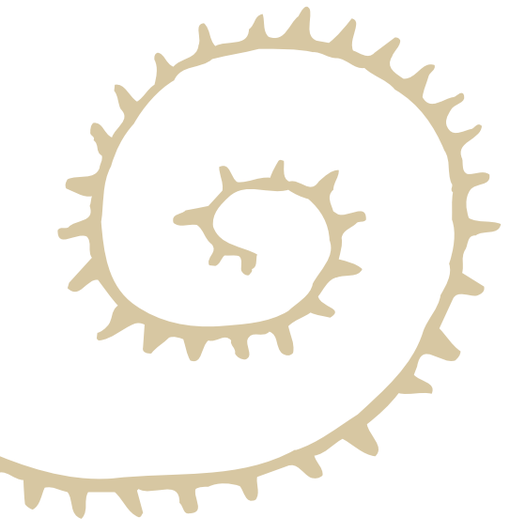
Los pueblos indígenas amazónicos en nuestra permanente relación con el bosque tropical húmedo hemos desarrollado un conjunto de formas y modos de concebir el mundo, de pensar, de comunicarnos, de comportarnos y organizarnos socialmente. En este contexto hemos desarrollado una forma de vida basada en la realización de diferentes actividades que nos permiten satisfacer nuestras necesidades biológicas, sociales y espirituales. Esto no sólo exige un minucioso conocimiento de las bondades que ofrece el bosque, sino también de los seres tutelares que en él existen y con los cuales el ser humano tiene que relacionarse para el desarrollo de sus actividades.

Estas relaciones entre los seres humanos y los seres tutelares de la naturaleza, se actualizan en la práctica cotidiana y demuestran una visión unitaria (socionatural), que se diferencia de la clásica división entre sociedad y naturaleza propia del pensamiento occidental moderno, lo cual se expresa en las diferentes formas de explicar el mundo que tienen los pueblos indígenas amazónicos.

En momentos en que asistimos a la construcción de espacios de mediación intercultural entre las culturas indígenas y la modernidad, el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana, formabiap, coejecutado por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, aidesep, y escuela de educación superior pedagógica pública "loreto", eesppl, reconoce la importancia que tiene la publicación de una tercera edición de *El Ojo Verde: Cosmovisiones amazónicas*, ya que contribuirá a la visualización del conocimiento indígena y su valoración, para que alcance el lugar que le corresponde en un proceso intercultural.

Never Tuesta Cerrón

Coordinador
formabiap / aidesep



AGRADECIMIENTOS

El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas es un proyecto que, dada su magnitud, ha requerido la colaboración de numerosas personas e instituciones a lo largo de sus tres ediciones, a quienes queremos manifestar nuestra gratitud.

Agradecemos en primer lugar a Never Tuesta, coordinador del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-Formabiap, quien tuvo la visión de arriesgarse a apoyar esta propuesta, y nos dio toda la confianza para realizarla. Nuestro profundo agradecimiento y admiración a los maestros y especialistas indígenas, autores de los textos y dibujos de las cosmovisiones de sus pueblos, quienes trabajaron arduamente para compartir su sabiduría y conocimientos. La convicción con que asumieron este trabajo, su generosidad y humor han sido el motor de *El ojo verde*.

Muy especialmente, agradecemos a Lucy Trapnell -cofundadora de Formabiap-, a los profesores Flor Cárdenas, Rosario Flores, Manuel Grández, Manolo Martin, María Cristina Mogollón, Mabel Mori, Carlos Panduro, Mónica Quiroz, Haydée Rosales y Rosa Vallejos, cuyo apoyo profesional y amistad hizo posible esta tarea. Asimismo, a Elena Burga, Carmen Alegría, Bertha Carranza, César Ching, Gloria Falcón, Justiniano Mukuim, Jenny Panduro, Angélica Ríos, Sandra Robilliard, Yolanda Sandoval, Ángelo Tello, Julio López y Helen Sanjurjo, integrantes del Formabiap, por toda su colaboración.

Nuestro mayor agradecimiento a Pablo Macera, quien no dudó en involucrarse desde el inicio del proyecto y conducirlo, así como a Sara Castro de Macera. Nuestra inmensa gratitud a los antropólogos Alberto Chirif, Jean-Pierre Goulard, Ronan Julou, Jeremy Narby, Fernando Santos Granero y Alexandre Surrallés. A David W. Fleck y Richard Chase Smith, gracias a quienes pudimos incluir las cosmovisiones Matsés y Yanesha. A los lingüistas Mariana Poblete y Roberto Zariquiey, por su constante y desinteresado apoyo.

La decisiva intervención de Leandro Valencia y Lucía García de Polavieja de Fundación Telefónica, quienes apostaron por este proyecto, hizo posible llevarlo a cabo por primera vez, el año 2000. A ellos, todo nuestro agradecimiento, así como a Carla Di Franco, por su asistencia a lo largo de su realización.

El generoso auspicio y apoyo de Alejandro Parellada / IWGIA; Jack Wheeler / Xapiri Ground; Fidel Tubino; Matteo Norzi / Shipibo-Conibo Center, NY y Lucila Pautrat / Kené. Instituto de Estudios Ambientales y Forestales ha permitido realizar esta nueva edición. Va para ellos nuestra inmensa gratitud.

Expresamos nuestro profundo agradecimiento a todos aquellos que han colaborado prestando piezas de sus colecciones, en especial a don Luis Jiménez Borja, quien nos dio acceso a la valiosa colección Arturo Jiménez Borja. Igualmente, a Javier Macera y a la familia Macera Carnero; Armando Andrade, Kate Mentsen, Hugo Wipio y Martín Ccorisapra. A Lupe Camino, María Elena Fernández, Irma Tuesta, Ana Uribe, Alejandro Smith, Jose Canziani, Guillermo Queirolo y María Dolores García Tomás quienes, además, compartieron sus conocimientos sobre la cultura material de estos pueblos.

Todo nuestro agradecimiento a los docentes y alumnos de Formabiap que confeccionaron y recolectaron piezas en sus comunidades, transportándolas hasta Iquitos.

La importante colaboración del Instituto del Bien Común, Instituto Nacional de Cultura, Museo de Artes y Tradiciones Populares "Luis Repetto Málaga" del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica, Museo Nacional de la Cultura Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, y del Museo Central del Banco Central de Reserva del Perú ha sido crucial a lo largo de las sucesivas ediciones, así como el del Museo de Arte de Lima y Crisis galería, por lo que expresamos nuestro mayor agradecimiento a los señores María Rosa Montes y Carla Soria (IBC); Luis Enrique Tord y Luis Lumbreras (INC); Luis Repetto y Claudio Mendoza (MATP. IRA-PUCP); Sara Acevedo, Estela Miranda y Gerardo Moreno (MNCP) y Blanca Alva (MINCUL); R.P. Joaquín García (CETA); Cecilia Bákula, Armando Borda, José Roca y Pilar Riofrío (MUCEN-BCRP), Sharon Lerner (MALI) y Alexandra Morales (Crisis).

Agradecemos el apoyo de Pedro Pablo Alayza, Frederica Barclay, María Eugenia Yllia, Manuel Cornejo, Luis Carranza, Jorge Castilla Bambarén, Elsa Estremadoyro, Kelly Carpio, Enrique Casanto, Josefa Nolte, Teobaldo Pinzás, Marita Quiroz, Elisa Sarmiento, Silvana Vargas-Machuca, Teresa Velásquez, Luis Felipe Villacorta y María Victoria Wulf. Asimismo, a Jean Joinville Vacher, director del Instituto Francés de Estudios Andinos, y a Xavier Bellenger, investigador de dicha institución, autor del CD *Amazonia*, por la ilustración sonora de la muestra. A Heinrich Helberg y FORTE-PE, por el primer mapa de las familias lingüísticas; a Jorge Chávez y Lisa Croese, del ILV, por las fotos cedidas, así como a Jaime Valentín y Miguel A. López..

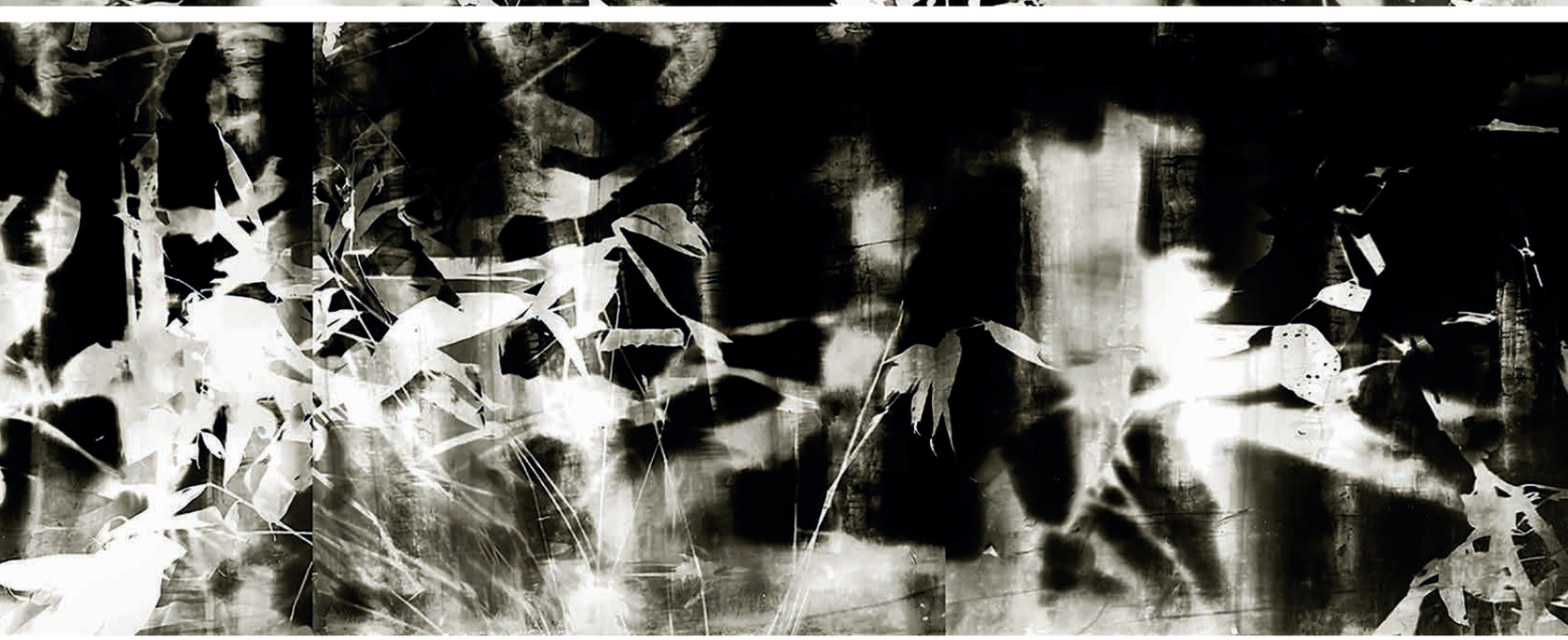
Un especial agradecimiento a los fotógrafos Alejandro Balaguer, Heinz Plenge, Joaquín Rubio y Walter Wust, quien además nos brindó información sobre las especies mencionadas aquí.

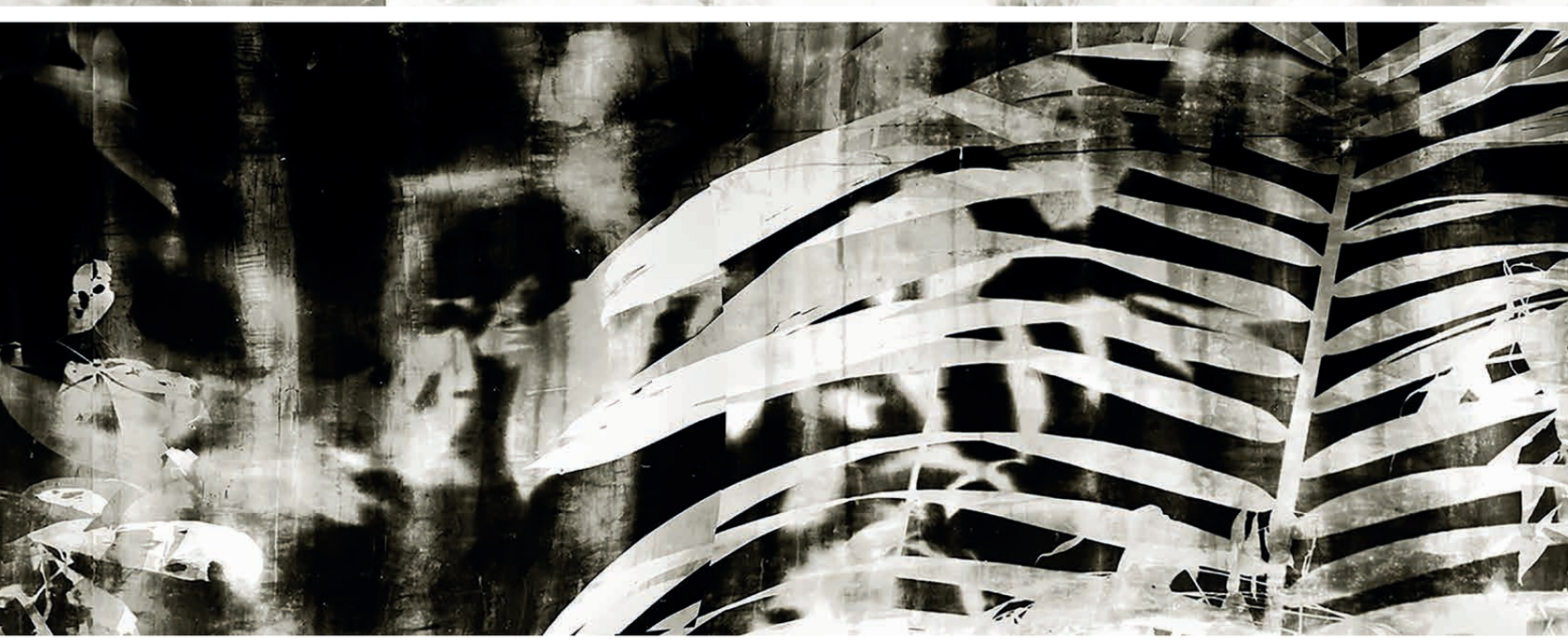
A Antonio Muñoz (Senen Pani) y Edinson Ramos, médicos tradicionales shipibos, por su importante intervención.

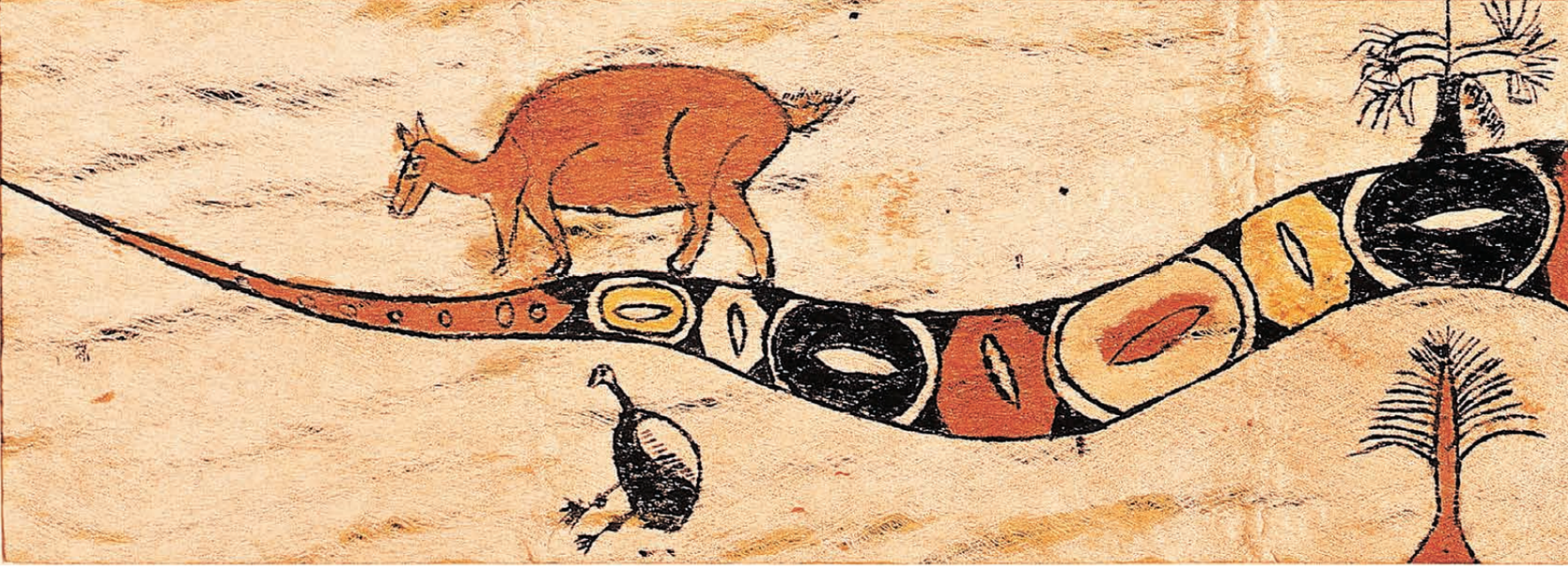
Agradecemos la constante y generosa ayuda de Alejandro Alayza, Mariela Castillo y Lorenzo Osores, Augusta Alfageme, Sandra Bigio, María Chávez-Ferrer, Rosario Inurritegui, Hans Landolt, Sofía Macher, Hortensia Moncloa, Margarita Moreno, Estuardo Núñez, Cayo Navarro, Emilia Paredes, Joaquín Rubio, Alonso Ruiz Rosas, Susan Salguedo, Ena Tudela, Víctor Vargas, Jorge Villacorta, Valeria Villarán, Issa y Maya Watanabe, y Luis Eduardo Wuffarden.

Contenido

INTRODUCCIÓN	21
COSMOVISIONES INDÍGENAS, UNA MIRADA RELIGIOSA DE MIRAR EL MUNDO	33
VISIONES DEL OJO VERDE, ARTES TRADICIONALES Y COSMOGONÍAS DE LOS PUEBLOS AMAZÓNICOS	37
ACHUAR. VISITÁBAMOS A LOS HOMBRES DE ARRIBA	46
ASHÁNINKA. ALIENTO DEL SOL VIVO	62
AWAJÚN. TOÉ, TABACO Y AYAHUASCA	90
BÓÓRAÁ . SU CABELLO PROTEGE EL MUNDO	112
KANDOZI. SU ALMA ES TIGRE	130
KICHWA DEL PASTAZA. EN NUESTROS SUEÑO NOS VIENEN A CURAR	150
KUKAMA-KUKAMIRIA. NACIÓ DE UNA GRAN MUJER BOA	164
MATSÉS. ENERGÍA SINAN Y DAYAC	178
NOMATSIGENGA. BARBAS LARGAS COMO CULEBRAS	190
SHAWI. COMO EN UN PANAL DE AVISPAS	204
SHIPIBO. AYAHUASCA, MEDIADOR PARA LLEGAR A OTROS ESPACIOS	216
SHIWILU. COMO EL PICAFLOR	250
TIKUNA. LA LUPUNA TAPABA LA TIERRA	260
UITOTO. UNA BURBUJA SOSTENIDA POR CANDELA	282
WAMPIS. PARA ENCONTRAR LA VISIÓN	298
YÁNESHA. DE LA GOTA DE LECHE SE FORMÓ LA TIERRA INMENSA	314
CON LOS PIES EN LA TIERRA COSMOLOGÍA Y CULTURA INDÍGENA EN EL MUNDO DE HOY	329
UNA HERENCIA EXTRAORDINARIA	333
LOS ESPECIALISTAS	334
ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS E INFORMACIÓN FOTOGRÁFICA	340
ÍNDICE DE SIGLAS	341
MAPA DE COMUNIDADES NATIVAS, RESERVAS INDÍGENAS Y RESERVAS TERRITORIALES POR GRUPO ÉTNICO DE LA AMAZONÍA	342







Introducción

Pablo Macera Dall'Orso
Carlos Dávila Herrera

A inicios del siglo XXI, se está produciendo dentro del Perú y a nivel mundial un segundo "descubrimiento" de la Amazonía. Es un descubrimiento global, multivariante, dentro del cual los componentes culturales pueden constituir el fundamento de una relación recíproca productiva entre las poblaciones amazónicas nativas y los sectores más modernos de la sociedad peruana. En otras palabras, entendemos que la representación cultural puede servir de aproximación efectiva entre dos entidades diferenciadas.

En *El ojo verde: Cosmovisiones amazónicas* presentamos un conjunto de representaciones plásticas que nos permiten conocer las creencias y conocimientos que algunos pueblos amazónicos todavía tienen acerca del origen del mundo y las relaciones básicas entre los hombres y el entorno natural.

Los catorce* pueblos aquí congregados corresponden a diez de las grandes familias lingüísticas:

FAMILIA LINGÜÍSTICA	PUEBLO	NOMBRE ANTERIOR	POBLACIÓN	%**
JÍBARO	Achuar	Achuar	4 719	1.96
	Awajún	Aguaruna	45 137	18.83
	Wampis	Huambisa	5 545	2.31
KANDOZI	Kandozi	Candoshi	1 916	0.79
ARAWAK	Asháninka	Asháninka	40 518	16.90
	Nomatsigenga	Nomatsiguenga	5 531	2.30
PANO	Shipibo	Shipibo	20 178	8.41
KAWAPANA	Shawi	Chayahuita	13 717	5.72
	Shiwilu	Jebero	648	0.27
TUPI-GUARANÍ	Kukama-Kukamiria	Cocama-Cocamilla	10 705	4.46
WITOTO	Uitoto	Huitoto	1 917	0.79
TICUNA	Tikuna (Ticuna)	Ticuna	1 787	0.74
QUECHUA	Kichwa del Pastaza	Quichua del Pastaza	217	0.09
BORA	Bóóraá	Bora	371	0.15

' Población amazónica indígena que se estudia, según total de 239 674 = 100%

No es sencillo precisar cuándo cómo se instalaron estos grupos etnolingüísticas en la Amazonía peruana. Las fechas admitidas, más o menos comprobadas en términos arqueológicos, fluctúan entre los 2 000 y 3 000 años

*N. del E.: En esta edición hemos aumentado el número de pueblos y actualizado los nombres de las familias lingüísticas y pueblos indígenas, según Formabiap. Se ha añadido a los pueblos Matsés y Yánesha, que lamentablemente no alcanzaron a ser incluidos en esta introducción. Las cifras referentes a la población corresponden al año 2000, en que fue publicado este artículo por primera vez. Para información sobre las cifras actuales, revisar la página web del INEI.

a.C. Confluyeron en la región peruano-amazónica migraciones muy diversas. Desde la región macro-Caribe llegaron los jíbaros en un largo viaje hasta quedar alojados actualmente en los límites orientales del Perú y Ecuador. Desde la cuenca del Magdalena (Venezuela) avanzaron los arawak para llegar hasta la selva central y el Urubamba[1]. Desde el Brasil central y en oleadas sucesivas viajaron los pano para fijar asentamientos en la cuenca del Ucayali con shipibo-conibos, yaminaguas, matsés...; y por último los tupí-guaraní, cuyo punto de origen se encuentra en Paraguay, el sur del Brasil y parte de Bolivia amazónica. Hay que considerar también los intercambios lingüísticos, democráticos y culturales entre los Andes y la Amazonía, los cuales no están reducidos exclusivamente a la presencia inca[2].

¿Qué significan, qué son hoy estos diversas familias lingüísticas? Tres de ellas —jíbaro, pano y arawak— incluyen a las poblaciones indígenas más numerosas. No convenía sin embargo limitarnos exclusivamente a los grandes conjuntos poblacionales. La agitada historia de la colonización occidental de nuestra Amazonía ha destruido culturas autónomas tan valiosas como las que todavía pelean por subsistir. Era indispensable recoger esos testimonios teniendo en cuenta que, en algunos casos, quizá sea la última oportunidad de hacerlo.

El espacio que ocupan todos estos pueblos amazónicos representa casi el 59% del territorio nacional. Hay quienes "justifican" los proyectos de colonización de la Amazonía —percibidos como invasiones por los pueblos indígenas— con el argumento de que esta región está desocupada. Pero ¿cuán vacío o desierto resulta ese espacio amazónico? Aunque enorme, este territorio no estaba ni está "subocupado" por los indígenas.

William M. Denevan[3]ha insistido en que los vacíos demográficos y las anchas separaciones geográficas entre un pueblo y otros son formas de amortiguación: para evitar o controlar la hostilización mutua, las etnias vivían separadas entre sí por tierras de nadie. Así también hablamos indiferentemente por ejemplo del territorio de la familia lingüística arawak, como si fuera igual decir campa, asháninka o nomatsigenga, cuando por lo pronto hay grandes diferencias en la ocupación de sus espacios y el modo de percibirlos. "Los campas se hallaban situados de modo que podían ver y ser vistos: los matsiguengas de modo que podían ver y estar escondidos. Los campas se establecían en sitios abiertos; los matsiguengas levantaban un cerro de bosques separándolos de la arteria fluvial"[4]. El relato mitológico viene en auxilio de estas definiciones del espacio ocupado.

---

1 Este tronco arawak es uno de los más poderosos, pues cubre un enorme territorio desde la Florida hasta el Gran Chaco (Honduras, Guatemala, Las Guayanas, Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia, Brasil y Paraguay), como nos recuerda Elsa Vílchez. En el Perú el arawak tuvo una sólida presencia en la cuenca de Urubamba y Mantaro. "El mismo nombre Mantaro designa en idioma arahuaca al río Ucayali antes de penetrar en la selva". Elsa Vilchez Jiménez, "Lenguas arawak del Perú", *Amazonía Peruana* n.º 23.

2 Por razones de tiempo y espacio no podemos considerar las complejas relaciones Andes-Amazonía, ni siquiera en lo que se refiere al período incaico. Creemos que hubo una continuidad y comunidad histórica entre ambas regiones[1] que a veces emplean calendarios y organizaciones astronómicas similares. Aunque la sistemática difiere entre ambos y habría una relación simétrica e inversa entre los simbolismos amazónicos y los antinos: despliegue ritual andino/sencillez narrativa; y lo contrario en la Amazonía[2]. Lo que no impide similitudes con las relaciones formales entre el emperador divino andino y el chamán de los lucanas[3]. De hecho, los andinos y los amazónicos no podrían ignorarse entre sí. Para los incas, la Amazonía tenía poderes sobrenaturales; para los amazónicos, los Andes eran seres del poder tecnológico-político[4]. Otras comprobaciones pueden ser mencionadas. Existían, según Enrique Rojas Zolezzi[5], dos mitos complementarios de origen andino en el escenario amazónico: el Mito del Inca como interpretación de la dependencia tecnológica y el Mito de Pachakamac como interpretación del intercambio desigual. Nada de esto es "historia". Mencionaremos algunos testimonios muy recientes: Chachapoyas 1983/Héroe Hernán Pantoja, que incluye elementos vinculados al hijo del padre oculto (Mito Huarochirí). "Los soldados limeños le cortaron su cabeza y la llevaron a Lima, pero regresó sola a Chachapoyas"[6]; Huánuco 1923/Rapto del Príncipe Inca con invasiones amazónicas hasta el Cusco[7]; Milenarismo 1930/El Príncipe Ayahuasca, hermano de Atahualpa, resistió a los españoles. Alguna relación temática con la esperanza asháninka y shipiba en los retornos respectivamente del Inca y del Buen Inca[8], etcétera.

1. Tim Cloudsley, "El tiempo y el mito en la dialéctica entre los mundos amazónicos y andino en el Perú precolombino", *Antropológica* n° 13.
2. Alejandro Ortiz Rescaniere, "Símbolos y ritos andinos: Un intento de comparación con el área vecina amazónica", *Antropológica* n° 3.
3. Alejandro Ortiz Rescaniere, "El Inca y el chamán", *Antropológica* n° 5.
4. Jean-Pierre Chaumeil, "El otro salvaje: Chamanismo y alteridad", *Amazonía Peruana* n° 13.
5. Enrique Rojas Zolezzi, "Ciclos de Pachakamac, Inka y Sacramento…", *Antropológica* n° 11.
6. José Rodríguez Villa, "Hernán Pantoja: Una versión del mito de Inkarri en Amazonas". *Antropológica* n° 5.
7. Alejandro Camino, "Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana", *Amazonía Peruana* n° 2.
8. Jean Pierre Chaumeil, "el otro salvaje: Chamanismo y alteridad", *Amazonía Peruana* n° 13.

3 William M. Denevan, "La población aborigen de la Amazonia en 1492", *Amazonía Peruana* n° 5.

4 F. M. Renard-Casevitz y O. Dollfus, "Geografía de algunos mitos y creencias", *Amazonía Peruana* n° 16.

De modo que los nomatsigenga justifican sus abstenciones en el uso geográfico adjudicándole valencias negativas que marcan los límites de lo habitable[5]. Así, lo que son "supersticiones" desde el punto de vista occidental testimonian la evolución de experiencias nativas con respecto a su entorno geográfico.

Todas estas familias lingüísticas y pueblos amazónicos han venido experimentando durante los últimos 500 años el impacto de la expansión occidental. Todos han padecido y continúan padeciendo lo que Pedro Falcón[6] llama "la desestabilización ideológica de la Amazonía". Hay, según el mismo autor, un sentimiento de marginación, vejamen y humillación que deriva de las desigualdades entre la sociedad nacional y la sociedad indígena. Agustín Peralta, un asháninka de sesenta y cinco años, lo ha expresado claramente:

> *Antiguamente no teníamos casa, no se veía caer la lluvia. Así vivían nuestros antepasados. Ellos dicen que la caída de la lluvia era gente que después se transformó en lluvia. Antes los antepasados tenían el pelo largo, pero no tenían barba, se parecían a mi esposa con la cara limpia. Cuando vinieron los españoles mataron a los primitivos, se casaron con sus hijas. Ellos tenían barba. Muchos me dicen tú no eres paisano. Yo les digo sí soy asháninka, yo soy campa, escúchame hablar en mi idioma: hola, de dónde vienes, a dónde vas, ya ves, soy asháninka. No sé por qué un poco me crece la barba. Mi padre no tenía nada, mi madre tampoco. Así era antes, así era, como digo.*

De algún modo, el cristianismo en sus diferentes versiones (católica,"evangélica") ha jugado algún papel a ese respecto. La presencia de esas misiones religiosas ha crecido en el curso del siglo XX. Necesitamos un estudio y una valoración de conjunto sobre los efectos positivos y negativos de estas diferentes acciones misionales. Nadie puede negar el valor antropológico de los informes redactados por sacerdotes católicos en las primeras décadas del siglo XX, ni desconocer la utilidad científica del Instituto Lingüístico de Verano, que ha llegado a estudiar el 75% de las lenguas amazónicas peruanas[7]. Ni tampoco la tarea asistencial realizada por muchas de esas agencias religiosas que, sobre todo en los últimos tiempos, han procurado defender a las poblaciones nativas frente a los "colonos". Pero al mismo tiempo necesitamos conocer lo que llamaríamos el "pasivo" cultural de estas agencias religiosas. La Iglesia católica a su vez tenía en 1975 veintidós puestos misionales en la selva y ceja de selva administrados por nueve vicariatos, algunos de los cuales resultaban más grandes que un país europeo. El vicariato de San José de Amazonas, por ejemplo, tenía entonces 135 000 km^2.

Entre tanto, habría que explicar en el futuro por qué ciertos aspectos de las predicaciones cristianas obtuvieron una recepción casi insólita en algunos pueblos amazónicos. El Perú es un país donde la gran mayoría de su población experimenta una ansiedad de "salvación" que, siendo sobre todo una salvación económica, una salvación social, termina hipostasiada como una salvación religiosa. De allí que en los medios populares de costa y sierra la prédica pentecostal haya experimentado un crecimiento récord dentro de Latinoamérica, según Fran Kamsteeg[8]. Por las mismas causas tuvieron éxito en nuestra Amazonía las predicaciones milenaristas de los hermanos Cruzados de Francisco Da Cruz. En el año 1971 Da Cruz, profeta de los últimos tiempos, predicó la Tercera Reforma Universal del cristianismo. Su verbo fue acogido entre los ticuna del Brasil y los kukama y yagua del Perú. Quizá, como dice Óscar Agüero[9], porque significaba una expresión de necesidades propias. A finales del siglo XX, en el Huallaga, el bajo Marañón y el Ucayali había cerca de veinte comunidades afiliadas al movimiento[10].

---

5 *Op. Cit.*

6 Pedro Falcón, "Ya ves, soy asháninka", *Amazonía Peruana* n° 13.

7 Félix Quesada y Martha Zegarra, "Desarrollo de la lingüística amazónica: Un avance", *Amazonía Peruana* n° 23.

8 Frank Kansteeg, "Curación pentecostal y poder: Un caso peruano", *Antropológica* n° 8.

9 Oscar Agüero, "El milenio en la Amazonia peruana", *Amazonía Peruana* n° 12.

10 A ese propósito Marco Curatola nos recuerda que todas las sociedades, como decía Balandier, están obsesionadas por su vulnerabilidad, "están amenazadas por la antropía, por las fuerzas destructivas que llevan en sí mismas". Diferentes acciones religiosas constituyen una lucha contra esta degradación de la energía. Marco Curatola, "Discurso abierto sobre los cultos de crisis", *Antropológica* n° 5.

La cosmovisión está presente y a la vez oculta[11]. Es implícita porque constituye la estructura que subyace a todas las acciones del grupo colectivo. Lévi-Strauss decía que no se puede vivir en un mundo no pensado[12]. Para manejar el mundo, para actuar y modificarlo, el hombre tiene por necesidad que poseer una cosmovisión, es decir, un mapa de ruta, una imagen de este mundo[13]. No hay acuerdo sobre lo que es el mito y todos los elementos y versiones multivalentes de esa cosmovisión. Álvaro Díez Astete[14] nos recuerda diversas proposiciones, desde el primitivismo religioso (Frazer o Taylor) hasta el mito como hecho social o una "condensación de representaciones simbólicas" (Durkheim y Mauss, respectivamente). Podría ser también, según el psicoanálisis, que hubiera fantasías universales surgidas en los orígenes de la humanidad o representaciones internas de nuestra psicomitología. Se ha insistido también en las relaciones entre mito y lenguaje (Cassirer) o mito y música (Lévi-Strauss). Álvaro Diez Astete indica, con razón, que el mito es liberador porque protesta contra el no sentido mientras que la ciencia puede administrar y admitir el no sentido en forma provisional y ser, a la vez, la frontera de su propia investigación.

Además de estas precauciones generales, las cosmovisiones amazónicas que presentamos en *El ojo verde* han de ser apreciadas con específicos cuidados. En términos de expresión-comunicación, ciertas acciones, hechos, objetos pueden resultar mejores vehículos que otros para la visibilidad y comunicabilidad de una cosmovisión según el respectivo grupo social. En la Amazonía estamos hablando de sociedades originalmente ágrafas en la que la oralidad predomina, aunque esté relacionada con otros sistemas de comunicación (la música, por ejemplo). De modo que la acción efectuada por los informantes nativos es una operación que inevitablemente afecta o quizás altera el núcleo original de conocimientos. Por eso, Alonso Zarzar[15] ha dicho (a propósito de los mitos yaminahua) que ocurre una doble traducción: cuando e informante traduce silenciosamente, "dentro de su cabeza", de su lengua al español; y segundo, cuando las "traducciones de la tradición oral y la escritura fijan normas diferentes a la oralidad del discurso".

Los principales gestores de estas cosmovisiones plásticas han sido maestros de escuelas. La escuela lleva dentro de sí una occidentalización. Pero éste es uno de los casos que puede originar efectos positivos, pues de lo contrario las comunidades nativas amazónicas perderían una oportunidad de auto esclarecimiento complementario de los medios tradicionales.

¿Quiénes son los gestores y productores de estas cosmovisiones amazónicas? Y ¿cómo han sido elaboradas? Todas las cosmovisiones han sido el resultado de un trabajo individual narrativo y plástico, salvo los casos es los que han intervenido por lo menos dos personas. No es posible estimar del todo la *tradicionalidad* de estas versiones por la variedad de edades de nuestros colaboradores, que pertenecen a generaciones sucesivas: de 30 a 45 años, de 45 a 60 y de más de 60. En cualquier caso, parece ser muy alto el grado de identificación de nuestros colaboradores con su respectivo grupo social y cultural. Así lo revela el uso de sus nombres personales. La mayoría tiene por lo menos dos nombres: el nombre étnico y el segundo el nombre de carácter oficial. Este segundo nombre a veces nada tiene que ver con su relación familiar, como ocurre con el apellido Leguía de algunos nomatsigenga. En otros casos, el nombre oficial recuerda los apellidos de sus patrones, mestizos dominantes, regatones del comercio, etcétera. A su lado, escondidos y espléndidos, están sus propios nombres Lanza para guerrear, Pez que nada derecho, Canción del ave solitaria, Esplendor del bambú, Ave que soluciona todos los problemas, Nombre para no enfermar, Paucar Alegre. No nos atrevemos ni siquiera a interpretar o adivinar los verdaderos nombres kukama, que son un secreto que guardan hasta la muerte.

---

11 Nuestros análisis están referidos a las versiones presentadas, aunque no coincidan necesariamente con otras a las que hayamos tenido acceso.
12 Edmundo Magaña, "Entrevista a Claude Lévi-Strauss", *Antropológica* n° 9.
13 Como bien dice Gerhard Baer, la religión es un sistema de orientación. El ser humano no soporta el caos ni la inseguridad. Las cosmovisiones "ordenan el mundo", lo hacen comprensible. Gerhard Baer, *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*, Colección *Biblioteca Abya-Yala* n° 5 (Quito: 1994).
14 Álvaro Díez Astete, "¿Qué es el mito?", *Antropológica* n° 1.
15 Alonso Zarzar, "Historias antropomorfas", Amazonía Peruana n.o 19.

Brujos, Plantas Mágicas y Brebajes

PUEBLO	BRUJOS, CURANDEROS, CHAMANES	PLANTAS MÁGICAS Y COMPUESTOS BÁSICOS
ACHUAR	iwishin	Ayahuasca, tabaco, toé
AWAJÚN	iwishin	Ayahuasca, toé
WAMPIS	wishin	Ayahuasca, toé
KANDOZI	wazuriri	Ayahuasca, tabaco, toé
ASHÁNINKA	sheripiari	Ayahuasca, tabaco, coca, raíces
NOMATSIGUENGA	sheripiari	Plantas medicinales. No ayahuasca
SHIPIBO	meraya, onanya, yobe	Ayahuasca, tabaco, toé, ojé, chacruna
SHAWI	penutun	Ayahuasca, tabaco
SHIWILU	curandero	Tabaco, achiote No ayahuasca
KUKAMA-KUKAMIRIA	tsumi	Ayahuasca, tabaco, chacuruna
UITOTO (WITOTO)	nɨmairama	Coca, ampiri (esencia de tabaco y sal de monte)
TIKUNA	yuxüxu̱gü	Tabaco, curare
KICHWA DEL PASTAZA		Raíces medicinales
BÓÓRAÁ	akúúveébe	Coca, ampiri (esencia de tabaco y sal de monte)

Las narraciones y expresiones plásticas de estos creadores nativos serán analizadas por nosotros en función de seis grupos temáticos: a) Creadores y creación, b) Los espacios o mundos, c) Los guardianes, d) Caminos del alma, e) Chamanes, f) Las madres[16].

16 No incluiremos referencias al Diluvio. En América han sido registradas hasta 63 versiones diferentes acerca del Diluvio. En las versiones amazónicas con frecuencia se insiste en la salvación del Diluvio subiéndose a la cima de un árbol. Excepcionalmente se culpa al Inca y a su sistema de represas por las inundaciones. Aunque también dicen (los asháninkas ¿por influencia cristiana?) que fue por la maldad de los primeros humanos. Enrique Margeri Peña- *El mito del Diluvio en la tradición oral indoamericana*, Colección *Biblioteca Abya Yala* n° 51 (Quito: 1997).

Creadores y creación

Algunas de las versiones disponibles mencionan al hombre a propósito de la creación. El caso más claro es de los shawi: Kumpanama', el creador. Un hombre poderoso que lo formó todo. Hoy se viste con sombrero rojo, casaca negra y corbata blanca. En el caso de los kukama-kukamiria fue Kémarin, que nació de una gran mujer boa preñada por su padre Kémari, un hombre anciano que se hizo Dios y entregó poder a su hijo.

En cuanto a los tikuna, el primer hombre fue Nguxtapax, de cuyas rodillas nacieron los mellizos Yoxí e Ípi. El padre fue devorado por un tigre y los hijos transformaron la tierra.

Hay que considerar también que algunas cosmovisiones amazónicas están considerablemente afectadas por el cristianismo, como lo revela la idea de una Yaya Dios para los kichwa del Pastaza, aunque el Yaya era un hombre que subió al cielo por un pijuayo que él mismo sembró. Este Yaya sin embargo no es la primera entidad, puesto que tuvo padre y madre. La madre fue castigada y convertida en comején, y el padre, ya solo, formó nueva pareja con el loro Santamaría convertido en mujer. De allí nacieron todos los kichwa amazónicos que resultan ser hermanos del propio Yaya Dios (véase cuadro "Espacios y mundos").

En las catorce cosmovisiones existe un interventor vinculado a la existencia del universo, que no siempre puede ser llamado creador. En la familia arawak las versiones registradas escogen los nombres de Tosorintsi o Iriooshi (nomatsigenga) para designar al creador del mundo. Los asháninka se limitan a mencionar a Iriooshi. En ambos casos esta figura está relacionada con el sol. Del sol deriva todo para el asháninka: la tierra, las plantas, los animales; el propio hombre deriva de una partícula de la corona del sol. Sus chispitas son portadoras de vida y hasta el agua deriva del sol porque es su aliento, como también el aire que en algún momento vuelve a convertirse en agua. La identificación creador = sol es mucho más clara en la familia lingüística jíbaro, pues todos los pueblos lo mencionan como Etsa (achuar, awajún, wampís). También los shipibo-conibo reconocen al sol como su creador. No ocurre lo mismo en las demás cosmovisiones coleccionadas.

Los espacios o mundos

El universo creado por esto agentes de poder es múltiple y registra diversos espacios categorizados. La mayoría reconoce únicamente tres de estos "lugares" asociados respectivamente con el agua, la tierra y el mundo de arriba. Este mundo de arriba puede ser descrito en términos de cielo, nubes o sol; pero también admite algunas complicaciones específicas. Los shipibo-conibo prefieren designar el mundo de arriba como nueva tierra. Aquí resultan más complejos los shawi, que distinguen hasta nueve mundos. Le siguen los kukama-kukamiria con sus cinco soles. No todos en cambio registran un mundo inferior y sólo los nomatsiguenga hablan claramente del infierno; también los asháninka, según Enrique Casanto. Es cierto que los shawi mencionan un mundo subterráneo que es habitación de Uhkuá, cuya mano sostiene el mundo. Mientras que el primero de los cinco soles kukama-kukamiria no es precisamente un infierno, aunque es residencia de Muiwatsu, boa "madre" de las cochas que jala los espíritus de los hombres malos. Esta vinculación con el mal está subrayada por otros elementos. Los boa shawi produce grandes remolinos. Pero en este espacio potencialmente dañino los kukama-kukamiria reconocen a dos entidades benéficas: el tigre y la "madre" de las tortugas acuáticas: ambos impiden que la gran boa salga hacia la tierra y produzca temblores. Tampoco es precisamente un infierno el mundo que existe debajo del agua donde no hay vida y que sostiene la tierra.

En esta explicación religiosa del espacio, y de acuerdo con las experiencias geográficas privativas, aquellos que viven cerca de las estribaciones andinas pueden incluir (como los nomatsiguenga) al submundo de los cerros, diferenciándolo de la tierra propiamente dicha. En otros casos, en vez de enfatizar la visibilidad espacial, se subraya la ocupación respectiva: la población ocupante o responsable del respectivo mundo. Ocurre así con los shiwilu, que

distinguen tres mundos: el del agua, el de los humanos y el de los espíritus. El caso de los kukama-kukamiria es más complejo; bajo el nombre de cinco soles diferencian tanto a los mundos espaciales como a los seres que los habitan.

Respecto a la categoría cielo hay pueblos que son muchos más analíticos que otros. Los kichwa del Pastaza consideran diferentes pisos de cielo: son habitaciones en un caso para el rayo y luego aisladamente para el diablo y por último para Dios. Mientras que los shawi llegan a diferenciar hasta cinco divisiones en el cielo: para el viento, la lluvia, el trueno, la luna y el sol.

Los guardianes

En todas las cosmovisiones registradas, cada uno de los mundos o espacios tiene un guardián responsable. Con una sola excepción: la tierra misma, que carece de guardián específico. Hay, por cierto, "guardianes" que bajo el nombre de "madre" o "padre" o dueño mantienen algún tipo de relación protectora con diferentes seres de la naturaleza, pero no existe un guardián de la tierra. Este vacío podrá sugerir que ese lugar se encuentra implícitamente ocupado por el hombre mismo y que, por lo tanto, es el guardián de la tierra en su conjunto.

Por debajo de la tierra, algunas de las cosmovisiones mencionan un mundo subterráneo que para los achuar está regido por los *tsungki* y para los kukama por la boa Muiwatsu. Es probable cierta influencia de los asháninka, para quienes existe un infierno que está bajo el mando del Kibinti, que algunos traducen por diablo.

En el mundo del agua hay dos personajes que son mencionados como guardianes en la mayoría de los relatos: el dueño del agua y la boa. El dueño del agua puede recibir diversos nombres, como ocurre con los shiwilu y los kukama, que lo llaman Dekmuda o Ipira mama, y también aproximarse en categoría a otros seres, como sucede con Tsugki, nombre awajún con el que también designan a otros seres de acción mágica.

Hay sin embargo pueblos que atribuyen también al bufeo las funciones que corresponden a la sirena o que mencionan a unas gentes del agua (Yaku-runa), como hacen los kichwa del Pastaza, sin dar más precisiones en la versión recogida. En el caso de los asháninka, al lado de Tsomiri, dueña y productora de los peces, figura Kiatsi, la boa mala que devora a los seres del agua.

Hay también un espacio intermedio entre tierra y cielo propiamente dicho. Es el lugar de las lluvias achuar o del sol kandozi, pero también de los espíritus (shiwilu) y de los curanderos (uitoto). Los kichwa –con obvia influencia andina- dicen que aquí además del viento habita el Yaku-runa, mientras que, por evidente arraigo de los conceptos cristianos, los shipibos hablan del purgatorio.

El cielo puede ser el mundo del sol (achuar), como también del creador (nomatsiguenga), pero contradictoriamente puede servir del asiento al diablo (kichwa del Pastaza) puesto que Yaya Dios habita otro cielo. Asimismo, para la complicada cosmovisión shawi, en este primer cielo sólo encontramos al viento y en los siguientes cuatro que ellos mencionan, a la lluvia, al trueno, a la luna y al sol.

A su turno, cada uno de los mundos shiwilu corresponde a un responsable o gobernante. El mundo del agua está regido por Dekmuda y poblado por seres parecidos a los humanos, pero con los pies y la cabeza al revés. En nuestro propio mundo, a nuestro lado, se encuentran los dueños del monte y los animales que tienen una pierna más corta y un pie más pequeño. Mientras que el mundo de los espíritus está vigilado por Wahan. Las almas malas son quemadas en agua hirviendo por este ser y las buenas pasan hacia Dios.

Los shawi son más complicados. Hay un mundo subterráneo cuyo amo, Uhkuá, sostiene a la tierra con una mano. En el mundo del agua gobierna A'shin iiwa'yan, en la tierra están las "madres"del monte, de los cerros, de las chacras y de los animales. En el mundo del aire están los espíritus. En el mundo del viento caminan los seres

espirituales y está gobernando por la "madre" del viento. Del mismo modo, con la "madre" de la lluvia. El mundo de los muertos está gobernado por el relámpago y el trueno. Por último, están los mundos de la Luna y el Sol (véase cuadro "Espacios y mundos").

Caminos del alma

Estos espacios y mundos están conectados entre sí. La comunicación entre ellos se hace patente sobre todo al morir los seres humanos. ¿Qué ocurre dentro de estas cosmovisiones después de la muerte? Todos reconocen la existencia de un alma o más. Un alma de la cual el cuerpo es, según lo shipibo, su cushma o vestido.

En las versiones recogidas, los shawi precisan que al morir quedan separadas las cuatro almas del hombre: el alma de la sombra, del hueso, de la sangre y del ojo. El alma de la sombra se queda en la tumba. El alma del hueso permanece en el espacio del aire y busca a las nuevas almas de los que van a morir. El alma de la sangre también permanece en el espacio del aire. Sólo el alma del ojo viaja hasta el lugar de los muertos, donde se quema. En casi todos los demás casos el alma debe hacer un complicado viaje, con diversas opciones.

Para entenderlo debemos empezar por distinguir, como lo hacen estos pueblos, entre almas buenas y malas. La única excepción serían los uitoto, que distinguen entre el alma de los mortales y el alma de los curanderos. Para los awajún y los ticuna, las almas malas no viajan; como tampoco lo hacen para los uitoto el alma de los mortales comunes. El viaje hacia los mundos superiores resulta entonces un privilegio de las almas buenas, por lo menos en la óptica de los awajún y los tikuna, cuando no reservado exclusivamente el alma de los curanderos (uitoto).

Mayor es la permisividad que encontramos en las demás cosmovisiones. Nueve de ellas (pues no tenemos información sobre los wampís) afirman que todas las almas viajan: sean almas buenas o malas. Lo que difiere es la forma de estos viajes: en un caso por lo menos (kandozi) hay animales que acompañan el alma (perro, gallo) y deben ser sacrificados para cumplir esa función.

Los viajes del alma no son fáciles, hay guardianes y pruebas difíciles. El guardián o dueño de las almas es reconocido por los kandozi (Kunukunu, el búho), los achuar (Tungkurua) y los shiwilu (Wahan). Los kukama, a su vez, sólo hablan de una casa juzgadora y no sabemos cuánto recuerdan allí de sus cosmovisiones ancestrales y cuánto de experiencias más recientes. Los guardianes-dueños son jueces exigentes y a veces engañosos.

Por ejemplo, el búho kandozi procura seducir a las almas y asume la figura de hombre o mujer para enamorar. Si alguna de las almas sucumbe, queda consignada en la categoría de alma distraída y de alma, y se quema. Lo mismo ocurre con el guadián achuar, que no seduce, pero sí interroga. Similares funciones y castigos encontramos en la olla hirviente de los shiwilu y el fuego de los kukama. Menos dura pero también más imprecisa es la versión de los kichwa, que no habla de fuego y aguas hirvientes, pero sí de la oscuridad donde se quedan las almas malas.

Estos viajes y pruebas están relacionados con los méritos individuales de cada alma. Sin embargo, en el caso de los nomatsiguenga, los familiares del muerto pueden influir en su destino de ultratumba porque si lloran demasiado aparece una laguna en el camino de las almas, y los pobres muertos no pueden pasar y regresan a la vida común convertidos en insectos. Las almas buenas que resultan victoriosas de estos viajes, pruebas, enamoramientos, interrogatorios, que han evitado el fuego, las ollas hirvientes y el "mar de lágrimas", llegan a un mundo feliz que algunos llaman de vida eterna, sin que podamos asegurar cuánto de cristianismo involuntario hay en esa calificación cuando la usan. A ese mundo, algunos le dicen mundo de arriba (kandozi), de la vida (asháninka), de los hombres (achuar), mundo nuevo (shipibo), cuarto espacio (shawi, kichwa), mundo de los espíritus (shiwilu, uitoto), cuarto sol (kukama), simplemente cielo o, con cierta ambigüedad, mundo de la tierra santa (bóóra). Menores durezas por último postulan los shipibos, para quienes todas las almas viajan, todos llegan el purgatorio, todos se salvan, todos alcanzan un mundo nuevo (véase cuadro "Caminos del alma").

Espacios y Mundos

PUEBLO	ESPACIOS DEL MUNDO	CENTRO DE LA TIERRA	AGUA		TIERRA		CIELO	ESPACIO		OTROS MUNDOS
			SUBTERRÁNEO DEL AGUA	AGUA	SUBSUELO	TIERRA		ALMAS	CREADOR	
ACHUAR	5		Lugar del Tsungki	Debajo del agua		Donde vivimos	Nubes, estrellas		Lugar de los Karakam	
AWAJÚN	3		Lugar del Tsugki	Agua		Tierra	Aire	Espacio Almas	Etsa	
WAMPIS	3		Lugar del Tsunki-Shuar	Agua		Tierra (monte-catarata-cerro)	Lugar de los muertos y de Katarka		Etsa	
KANDOZI	3		Lugar del Tsungi	Donde hay agua		Donde vivimos	Nubes, gavilán, trueno, rayo. Arco iris	Tierra de los espíritus	Yayusa	
ASHÁNINKA	3		Agua que rodea el mundo	Agua		Kamabeni (tierra de muerte)		Janabeni (tierra de vida)	Iriooshi	
NOMATSIGUENGA	5	Sharinka-beni (Candela)	Ciudadela de muertos naufragados, lugar de Kiatsi y Kimositu	Mundo acuático		Tierra y cerros de las aves sagradas		Ciudadela de las aves carroñeras	Tosorintsi	Tierra que está encima y otras más
SHIPIBO	4		Lugar de Mai-Ronin	Mundo de las aguas		Nuestro mundo	Mundo amarillo	Espacio del sol	Bari	
SHAWI	9		Lugar de los espíritus de agua	Mundo del agua	Lugar de Uhkuá	Donde vivimos	Aire - Lluvia - Viento	Muertos, trueno, relámpago. Camino de muerte y de vida	Kumpanama' Lugar del sol y la luna	
SHIWILU	3		Lugar de Dekmuda	Mundo del agua		Mundo de los humanos		Mundo de los espíritus y estrellas	Yus	
KUKAMA - KUKAMIRIA	5 soles		Ciudad debajo del agua	Agua y sus animales		Pueblo kukama-kukamiria, bosques, seres de la natura-leza e invisibles		Ciudad de las almas y el cóndor-mama	Dios, Kémari	
UITOTO (WITOTO)	3			Agua y sus seres vivos	Candela que sostiene la tierra	Tierra donde estamos	Arco iris, sostén del cielo	Mundo de la almas	Jusiñamui	
TIKUNA	3		Lugar de los Mechita		Lugar de los Âxwane		El Cielo			
KICHWA DEL PASTAZA	5		Lugar del Yaku-runa	Lugar del agua y peces		Donde vivimos	Tierra sin vegetación, nubes, viento y rayo. Lugar de los muertos buenos. Lugar de la oscuridad. Infierno	Lugar del sol, luna y estrellas	Yaya / Dios	
BÓÓRAÁ	3			Agua, ríos	Subsuelo	Mundo Bóóraá	Mundo de la garza	Lugar de la tierra santa	Níímúhe	

Caminos del Alma

PUEBLO	DESDOBLAMIENTO DEL ALMA	VIAJES DEL ALMA		ANIMALES QUE ACOMPAÑAN	PURGATORIO	GUARDIÁN O DUEÑO DEL ALMA	PRUEBA	CONDENAS			MUNDOS DE LA VIDA ETERNA
		NO VIAJAN	VIAJAN					ALMAS MALAS	ALMAS DISTRAÍDAS	ALMAS BUENAS	
ACHUAR		Todas viajan								Viajan	
AWAJÚN		Malas	Buenas					Pasan a habitación oscura		Al lugar tranquilo	
WAMPIS						Tungkurua	Interrogan	A purmas antiguas		Al lugar de los muertos	
KANDOZI		Todas viajan		Gallo y perro			Seducen, enamoran	Quemadas	Quemadas	Viajan	
ASHÁNINKA		Todas viajan Kamabeni, tierra de la muerte					Fuego	Vagan cerca a sus sepulturas		Viajan a la Tierra de la vida	Janabeni
NOMATSIGENGA		Todas viajan sirets (insectos)					Laguna	Van al infierno		Pasan al lugar del Creador	Tosorintsi
SHIPIBO		Todas viajan			Panshin Nete			Se convierten en fieras		Van al lugar del Sol	Jakon Nete Mundo Nuevo
SHAWI	Alma de la sombra Alma del ojo Alma del hueso Alma de la sangre	Alma de la sombra	Alma del ojo Alma del hueso Alma de la sangre		Wira (Trueno y rayo)	Fuego		Camino de muerte		Camino de vida	
SHIWILU		Todas viajan				Wakan	Olla hirviendo	Queman		Viajan al Mundo de los Espíritus	Kekiluktek
KUKAMA - KUKAMIRIA		Todas viajan				Casa juzgadora	Fuego	Quemadas		Viajan a la Ciudad de las Almas	
UITOTO (WITOTO)		Mortales	Brujos y jefes de malocas							Viajan	
TIKUNA		Malas (vagan)	Viajan							Viajan al Cielo	Tupana
KICHWA DEL PASTAZA		Todas viajan malas a camino oscuro						Vagan por la tierra		Viajan al Cielo	Quinto espacio, de Yaya
BÓÓRAÁ		Todas viajan						Viajan a la Ciudad de las Almas		Viajan a la Tierra Santa	Níímúhe

Chamanes

En las cosmovisiones examinadas y en todas las conductas religiosas de los pueblos amazónicos, los chamanes son agentes indispensables. Empleamos esta palabra con cierto recelo, puesto que deriva de circunstancias antropológicas muy diferentes a las del Perú. Jean-Pierre Chaumeil[17] decía haber encontrado hasta 120 definiciones de chamanismo. Por lo pronto no hay que confundir el chamán con el sacerdote. El sacerdote configura una mayor especialización y hasta una exclusividad profesional. El sacerdocio aparece en contextos político-sociales relativamente desarrollador. El chamán amazónico, africano o melanésico no es chamán las 24 horas del día. Parte de su tiempo lo dedica a diferentes actividades cotidianas, similares a la de otros miembros de su comunidad. Sin embargo, el comportamiento del chamán no es del todo igual, siempre tiene signos que lo hacen distinto, es una persona extraña y a menudo no está visible para los demás miembros de su grupo. Este aislamiento constituye un prerrequisito para que el chamán tome contacto con otras realidades, aquellas de tipo mágico-espiritual-religioso.

El chamán (brujo, curandero, ayahuasquero, tabaquero) comparte con los demás miembros de su comunidad un acervo de conocimientos acerca de lo que es el universo y de las leyes que rigen a todos los seres dentro de ese universo. Pero, a diferencia de los hombres comunes, es el único que conoce las rutas que comunican un mundo con el otro dentro del universo, un piso o nivel con el siguiente. El chamán ha conseguido estos conocimientos gracias a sus relaciones con seres distintos a los humanos. Debido a esos contactos, ha de ser consultado también por todos aquéllos que no quieren tener problemas ni dentro de su mundo social ni dentro del mundo de la naturaleza, que constituyen el universo colectivo, integrado. Sólo el chamán podrá guiar adecuadamente, aconsejar, prescribir, alentar, señalar los peligros y hacer claras las normas que permiten a cualquier hombre de la comunidad no cometer errores en su trato con plantas, animales y seres humanos.

Nada de esto significa que la consulta al chamán sea previa a cualquier toma de decisiones individuales. Por el contrario, el chamán es sobre todo un agente de las crisis. Lo buscan quienes tropiezan con un problema, con una situación difícil, inmanejable con sus propios recursos de gentes comunes. Por esta razón, uno de los principales escenarios de la acción chamánica es el campo de la salud y la enfermedad. En primer término, porque además de los conocimientos colectivos sobre las plantas medicinales, posee información más específica. Pero también porque, muy probablemente, las enfermedades sólo expresan una inconducta social que puede ser la del propio enfermo cuando no ha cumplido con todas las normas a que está obligado en su trato no sólo con los hombres sino con todos los seres. Aunque también podríamos encontrarnos ante otro tipo de inconducta: cuando un enemigo del enfermo, por envidia o maldad, le ha hecho un daño quizá con el auxilio del algún otro chamán (véase cuadro "Brujos, plantas mágicas y brebajes").

El chamán es temido. Edmundo Magaña[18] nos refiere que entre los yagua creen que el alma de un chamán se traslada al cuerpo de un animal carnívoro, mientras que el alma de un hombre común se transforma en un animal herbívoro. Así el chamán equivale en la sociedad a lo que son el puma y el jaguar en la naturaleza: grandes depredadores potenciales.

De hecho, como dice Michael Fobes Brown[19], el chamán es un protector carismático pero es también un personaje sospechoso y el control que ejerce es otorgado a regañadientes por su colectividad. El temor llega a ser tan grande que por ejemplo recientemente los awajún han exigido que los chamanes paguen un impuesto, con la finalidad de conocerlos y controlarlos. Así la Sunat o los municipios (instituciones "coloniales") quedan vinculados al escenario chamánico y sirven de control eventual en beneficio de una comunidad temerosa. En

---

17 Edmundo Magaña, "Entrevista a Jean-Pierre Chaumeil", *Antropológica* n° 9.
18 Op. Cit.
19 Michael Fobes Brown, "El malestar del chamanismo", *Amazonía Peruana* n° 19.

determinadas circunstancias, según Fernando Santos-Granero[20], los chamanes son líderes políticos y tienen poder de naturaleza económica. El mismo autor cita a Foucault, quien subraya las relaciones entre poder y conocimiento.

> *Debemos reconocer que el poder produce conocimiento, que el poder y el conocimiento se implican directamente el uno al otro; que no hay una relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento, ni existe conocimiento que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder.*

Por otro lado, como bien dice Paola Rossi[21], la conducta religiosa se emplea en la Amazonía y en otras partes del mundo para minimizar los conflictos sociales. Este riesgo de conflicto es mucho mayor en las sociedades cara-a-cara que no se pueden permitir altos niveles entrópicos sin riesgo de fracturas sociales muy graves.

Las madres

Más allá de su mundo social, las comunidades nativas deben negociar su vida con los seres de la naturaleza de acuerdo a ciertas reglas. El cumplimiento de esas reglas es la garantía del aprovechamiento de esa naturaleza basado en el cuidado. Las normas internalizadas para la pesca, cacería o recolección de plantas se externalizan en términos de reglas que están vinculadas a las "madres"o eventualmente "padres" o "dueños" de las cosas vegetales y animales.

Existe una gran variedad de estos padres-madres-dueños de las cosas, que pueden estar referidos a los seres orgánicos vegetales y animales, como también a las fuerzas inorgánicas y quizá hasta a cierto tipo de acciones.

La información disponible no privilegia a los fenómenos inórgánicos de la naturaleza. Parecería, sin embargo, que corresponden a núcleos muy profundos en la cosmovisión-mitología respectiva. El Bukea (cabeza que flota en el aire) de los awajún era un niño huérfano descuartizado por su madrastra, que fue transformado en sol y hoy día habita en una catarata. César Tii Ikam lo ha representado en la parte central de su dibujo otorgándole –según nuestro modo de ver- una "apariencia chavín".

Parecería que el viento encierra o simboliza diferentes potencialidades, algunas de ellas peligrosas. En el caso de los shipibos, por ejemplo, los ventarrones pueden ser espíritus convertidos en animales que obedecen las órdenes de Simpira, un ser con apariencia de toro, cuernos y brazos largos, que enseña su camino a los espíritus malos.

En el mundo de los vegetales y animales, cada uno de ellos tiene un protector que los cuida en términos de padre-madre,también dueño. Los hombres deben conocer cuáles son las reglas señaladas por estos dueños-madres y obedecerlas para conseguir su adecuado aprovechamiento. La complejidad narrativa de estas cosmovisiones amazónicas no expresa una preocupación estética. Es la modalidad que sus creadores, los indígenas amazónicos, consideran indispensable para entender el mundo en el cual viven; un mundo que es el resultado de dos dinámicas; la de la producción social de la naturaleza y la del conocimiento de las reglas propias de ese mundo natural. Necesitaríamos leer dentro de la palabra e imagen que nos ofrece *El Ojo verde* para aprender nuevamente que el hombre es el guardián de los seres, el guardián del Ser.

20 Fernando Santos Granero. "Poder, Ideología y rituales de producción en las sociedades amazónicas", *Amazonía Peruana* n° 19.
21 Paola Rossi, "Cuando los amantes se transforman en tunches: Sexo y moral en las sociedades nativas en transformación", *Amazonía Peruana* n° 13.

BAHIJAN-JISBE

Cosmovisiones indígenas

Una manera religiosa de mirar el mundo

Fernando Santos Granero

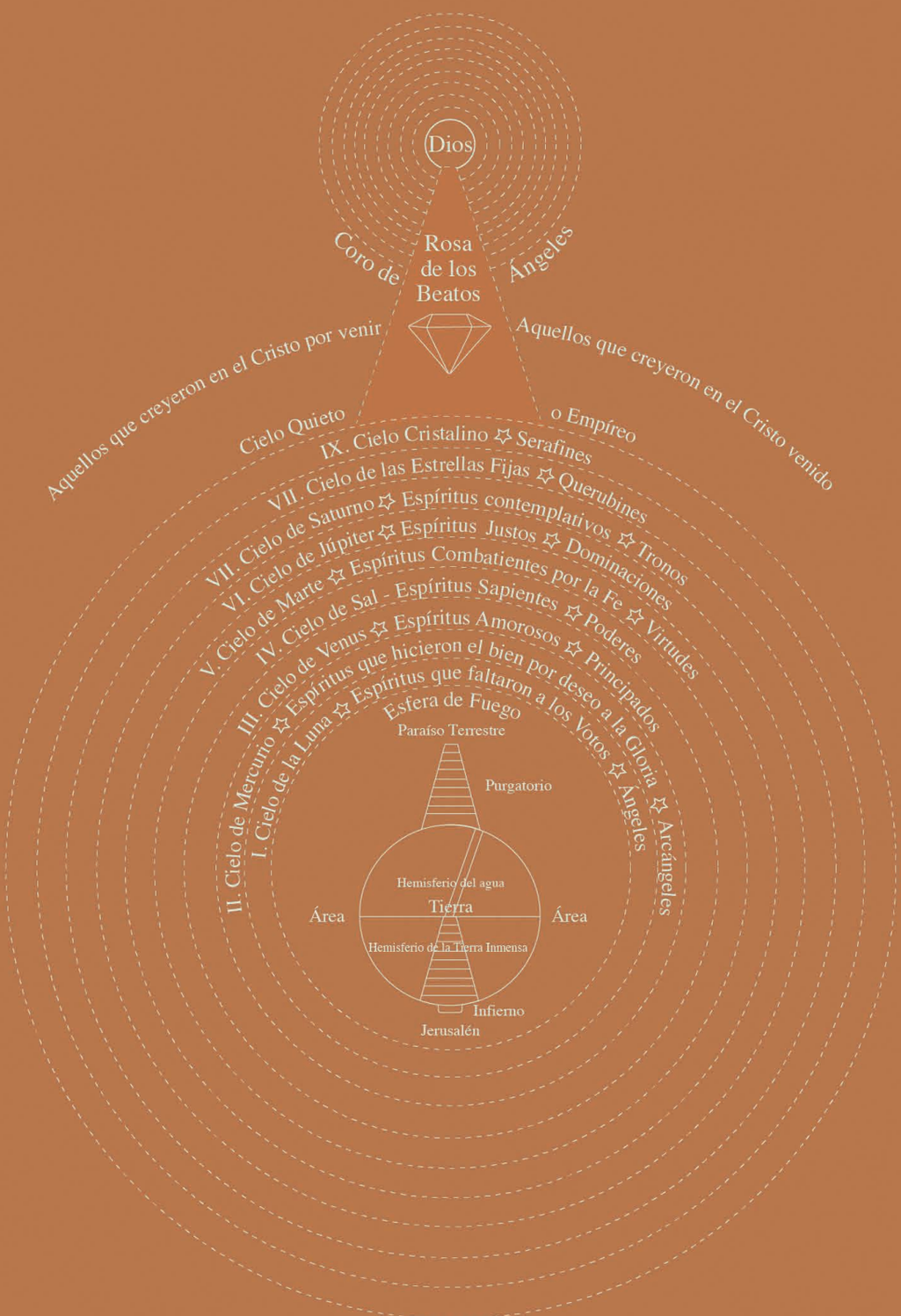
SMITHSONIAN TROPICAL RESEARCH INSTITUTE

Todas las sociedades humanas buscan explicar el universo que las rodea. Las cosmosvisiones son las concepciones que diferentes sociedades han desarrollado no sólo sobre su entorno ambiental y el mundo inmediatamente visible, sino también sobre los espacios que se extienden más allá de lo perceptible a través de los sentidos. Tienen algo de cosmografía, en la medida que describen los rasgos del cosmos y mapean su estructura; y algo de cosmología, por cuanto buscan explicar tanto el universo en su conjunto, como la interacción entre sus partes. Pero a diferencia de la cosmografía y la cosmología, las cuales en el mundo occidental se presentan como disciplinas científicas, las cosmovisiones están indisolublemente ligadas a la experiencia religiosa. Por esta razón, todas las tradiciones religiosas, desde las grandes religiones misioneras, como el budismo, el cristianismo y el Islam, hasta las religiones de carácter más local, como las de los indígenas amazónicos, han desarrollado sus propias cosmovisiones.

Mientras que las concepciones científicas del universo se basan en la noción de que la realidad es única, material e indivisible, las cosmovisiones religiosas admiten la existencia de una multiplicidad de esferas de la realidad que pueden o no ser visibles desde el mundo material de la vigilia. Esto no es ajeno a la tradición cristiana. Así, en la *Divina comedia*, Dante Alighieri presenta su versión de la cosmovisión cristiana medieval, la cual contemplaba la existencia de una tierra plana y tres espacios invisibles: el infierno, localizado en un hemisferio subterráneo y compuesto de nueve círculos descendentes; el purgatorio, ubicado en un hemisferio acuático por encima de la tierra y conformado por el antepurgatorio y siete círculos ascendentes; y el paraíso, un espacio celestial en torno a la tierra compuesto por siete círculos planetarios y tres círculos estelares, en el último de los cuales habita la divinidad junto con los ángeles y los redimidos (véase ilustración siguiente).

En el caso de las cosmovisiones indígenas amazónicas, no sólo se plantea la existencia de una diversidad de mundos, cada uno con sus propias topografías, habitantes y leyes, sino la existencia de una diversidad de esferas al interior del mundo en que vivimos. En efecto, un rasgo común a estas cosmovisiones es su concepción animista del universo, la cual postula que todo lo material, sea objeto o sujeto, tiene una contraparte espiritual. En el caso de los objetos, los fenómenos que llamamos "naturales", y los animales, su dimensión espiritual es concebida como una esencia primordial: la forma primera y verdadera que éstos tenían en el origen de los tiempos, antes de adquirir su apariencia actual. Estas esencias, que por lo general tienen forma humana, son parte integrante de las cosas, fenómenos y animales, pero suelen desprenderse y vagar por esta tierra. Además, existen en el mundo una serie de seres incorpóreos: divinidades, demonios, espíritus benévolos y malévolos que pueden adquirir una apariencia material y hacerse visibles, pero cuya esencia es espiritual e invisible.

Esquema del Paraíso de Dante



Para los indígenas amazónicos la realidad material es una máscara, un disfraz, que oculta la "verdadera" realidad. No por ello, sin embargo, es una realidad "menos real". Tanto la apariencia material como la esencia espiritual son consideradas reales, pero mientras que la apariencia no es más que un "envoltorio" pasivo, a la esencia se le atribuyen poderes extra-ordinarios. Los mundos invisibles, así como los seres espirituales y las esencias primordiales que los habitan, son depositarios de conocimientos y fuerzas místicas que son indispensables para el bienestar de los humanos y el buen funcionamiento de su sociedad. Por ello, un elemento central en la experiencia religiosa de los indígenas amazónicos, tanto en el ámbito personal como en el colectivo, es llegar a conocer la dimensión normalmente invisible de la realidad.

De acuerdo a la religiosidad indígena, el acceso a estos mundos invisibles sólo se puede lograr a través de una de las múltiples almas o esencias que componen la dimensión espiritual del ser humano. Esto se consigue a través de los sueños, cuando el alma se desprende del cuerpo y vaga por este y otros mundos; a través de la ingestión de sustancias sicotrópicas o alucinógenas, tales como la ayahuasca, la datura o el jugo concentrado de tabaco, las cuales se cree inducen al alma a desprenderse del cuerpo y a emprender viajes astrales; o a través de una serie de prácticas ascéticas o de mortificación del cuerpo, tales como vigilias y ayunos prolongados, que tienen igual efecto. Por medio de los sueños, todos: hombres, mujeres, niños y niñas, pueden experimentar contacto con los mundos invisibles, y a través de ello obtener conocimientos relevantes para su vida productiva y afectiva. Pero sólo los especialistas, tras un riguroso entrenamiento, pueden viajar a estos mundos sagrados y obtener de sus habitantes conocimientos y poderes que les permitirán más adelante impartir salud o enfermedad, vida o muerte, abundancia o destrucción.

En general los pueblos indígenas consideran que el bienestar de los individuos y las colectividades depende de que se mantenga una relación armoniosa entre el mundo visible de los humanos y los mundos invisibles de las divinidades, los espíritus y las esencias primordiales. La caza excesiva o el desperdicio de lo cazado puede enojar al espíritu tutelar de la caza o a la esencia primordial de la especie animal cazada en demasía. El despilfarro de comida puede encolerizar a las esencias primordiales de las plantas o a los espíritus guardianes de las chacras. Los seres así agraviados pueden vengarse de los infractores ocultando a los animales o haciendo que las chacras no produzcan. En dichos casos, la armonía y el equilibrio entre los diversos ámbitos del cosmos sólo puede ser restaurada a través de las prácticas ceremoniales de los especialistas religiosos: shamanes, sacerdotes o profetas. Es asimismo a través de sus operaciones rituales que estos especialistas protegen a sus comunidades de las acciones de los espíritus maléficos que pueblan los diversos espacios del cosmos.

La obtención de conocimientos y poderes de los seres sagrados son fundamentales para la supervivencia humana. No menos importante, sin embargo, es el papel que estos seres juegan como fuente de capacidades creativas e inspiración estética. Muchos de los diseños utilizados en la ornamentación de textiles, cerámica, chaquiras y cestería son aprendidos en sueños o revelados por seres sagrados durante la realización de viajes astrales a los lejanos mundos espirituales. Lo mismo es cierto de gran parte de la música, los cantos y las danzas. En vez de establecer rígidas fronteras entre naturaleza y sociedad, lo humano y lo animal, lo sagrado y lo profano, tal como es común en las sociedades de tradición occidental, las cosmovisiones indígenas se fundamentan en la multiplicidad de esferas de la realidad, la permeabilidad de sus fronteras, y la activa interacción entre todos los seres que las habitan. La supervivencia de los seres humanos depende en gran medida de guardar un equilibrio armonioso entre los habitantes de estos diferentes mundos.

Visiones del ojo verde

Artes tradicionales y cosmogonías de los pueblos amazónicos

Luis Eduardo Wuffarden
HISTORIADOR DEL ARTE

Naturaleza y artificio no han sido nunca términos opuestos entre los pueblos tradicionales de la Amazonía. Sus bellos artefactos de uso cotidiano o sus objetos suntuarios y rituales nos hablan con elocuencia de una tenaz relación armónica con el hábitat. Sin embargo, este vasto territorio aún es visto por muchos como un espacio por conquistar, postergando así la necesidad de recuperar un capítulo olvidado de nuestra historia cultural. En respuesta a ese vacío, *El ojo verde* ensaya una primera mirada sobre el mapa étnico de la región amazónica, para enfatizar la diversidad de sus manifestaciones estéticas. Pero también muestra sorprendentes semejanzas entre las elaboraciones formales de un conjunto de pueblos cuyos contactos históricos parecieran determinados por las guerras y el trueque comercial. A diferencia de las culturas nativas de la costa y la sierra, violentamente interrumpidas por la conquista española, estos grupos humanos constituyen un ejemplo vivo de permanencia, de endogamia y continuidad en el tiempo. Todo ello ayudará a comprender desde el presente las funciones y los códigos simbólicos que dieron sentido a las artes visuales del Perú prehispánico.

Lejos del misterioso mutismo que envuelve a las piezas arqueológicas estamos ante objetos en pleno uso. Testimonios de vida que parecen haberse mantenido virtualmente inalterados durante siglos. El peso de la tradición explicaría, así, la habilidad técnica del artesano y la eficacia de su simbolismo, basada en la reiteración de patrones formales compartidos por la comunidad. Al igual que en los ritos, la repetición del trazo y el diseño vuelve a instaurar en cada pieza el ciclo inexorable de fuerzas vitales y su correlato sagrado.

Imposible desligar aquí la forma de la función y ambas de su sentido trascendente. De este modo se entenderá la importancia invariablemente concedida a los géneros relacionados con el adorno personal. Incluso el escaso mobiliario selvático, casi siempre circunscrito al uso individual, podría percibirse como una prolongación del cuerpo humano. Si bien no se trata de obras destinadas a la pura contemplación, en ningún caso se reducen al simple ornamento. Ellas contienen precisos mensajes de distinción o de rango social dentro del propio grupo o frente a otras etnias.

Entre todos aquellos géneros, tal vez el arte plumario continúe siendo el más llamativo a ojos de espectador occidental. No es de extrañar que la búsqueda de aves exóticas y plumajes coloridos haya sido una de las razones que impulsaron a los incas hacia la conquista –parcial y precaria– de estas tierras. De hecho, la nobleza cusqueña solía ostentar la posesión de guacamayos como emblemas de riqueza y poder. Al llegar los primeros europeos, el deslumbrante despliegue de ajuares plumarios quedaría grabado en su memoria y sería rápidamente incorporado a las representaciones alegóricas del continente americano.

Muchos de los actuales tocados de plumas reciben todavía el nombre de "coronas" por comodidad semántica, aunque no siempre sean distintivos de autoridad. Entre los pueblos achuar, awajún, wampis y

kandozi, por ejemplo, el uso de tales atuendos corresponde a momentos festivos o a las raras ocasiones en que se visita a los vecinos. De acuerdo con la colocación o el color de las plumas, el usuario busca ejercer el mismo atractivo que el de las aves durante el cortejo nupcial o disfrutar de sus cualidades reaes o atribuidas. A veces, entre los asháninka o los nomatsigenga, ejemplares disecados a manera de pendientes añaden un componente "hiperrealista" llamado a distinguir las virtudes del buen cazador.

Aquellas concepciones "animistas" se manifiestan con mayor claridad en el uso extendido de las máscaras que entremezclan lo ritual con lo festivo. Sea de carácter humano, animal o totémico, la máscara transmite transitoriamente las cualidades de lo representado. En la fiesta bora del Pijuayo, por ejemplo, el disfraz de fibras vegetales y la máscara se integran para encubrir por completo el cuerpo del figurante. El atuendo culmina en una talla con figura de animal, para recordar así la importancia de ese fruto como soporte del ciclo vital en la zona. Estas piezas de madera policromada conjugan armoniosamente la estilización con algunos detalles naturalistas que dan cuenta de una capacidad de observación decantada al paso de los años.

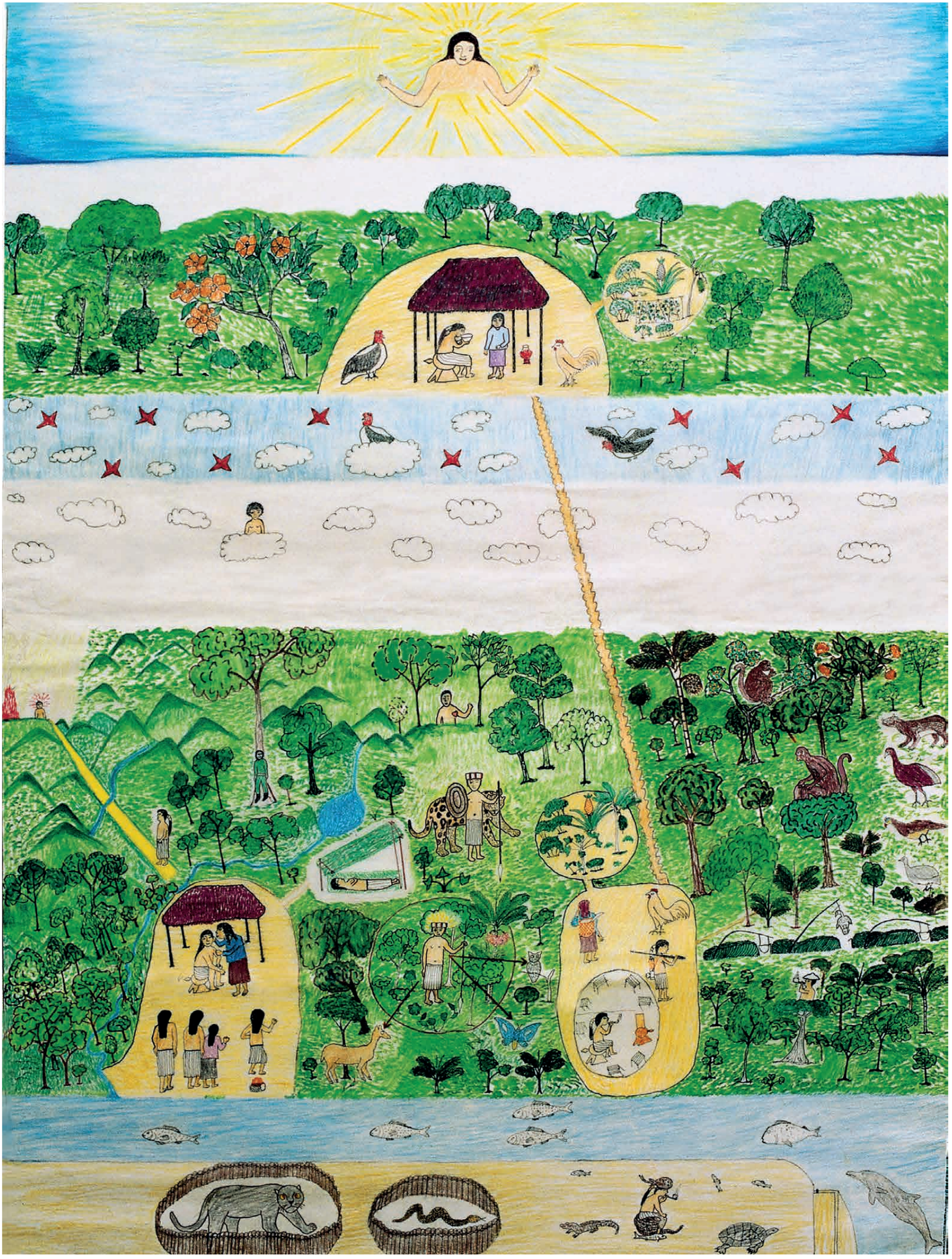
Otras formas escultóricas están igualmente asociadas con la música y la danza. Aparte de los manguarés o tambores de señales de los awajún, bóóraá y uitoto, los bastones rítmicos aparecen con cierta frecuencia. En contraste con sus similares andinos, dotados con dijes o sonajas metálicos, aquí los elementos sonoros se obtienen de semillas o frutos secos. Por lo general, la empuñadura o remate del bastón lo constituye una cabeza de animal relacionada en cada caso con el espíritu de la celebración. Hallamos un buen ejemplo de ello en la fiesta bóóraá de la garza.

Todavía sabemos poco de las esculturas antropomorfas en madera. Algunas veces representan a los difuntos, y tal vez hayan cumplido funciones de recordatorio fúnebre entr los grupos familiares. Este culto a los antepasados recurre, en algunas culturas, a la adición de cabellos naturales o vestimentas confeccionadas con cortezas o fibras vegetales, cuyo "realismo" se complementa con la apicación de pinturas faciales. Pudieron tener un origen similar las conocidas figuras de madera de balsa trabajadas por los shipibo, que optan por el diseño geometrizante como única decoración.

La línea y el color fluyen con gran seguridad sobre diversas superficies, desde recipientes cerámicos hasta prendas de vestir. Es significativo que algunos ropajes tradicionales como la *cushma*, a modo de segunda piel, reciban los mismos diseños geométricos que se aplican sobre el propio cuerpo utilizado como superficie pictórica. Esta convención caracteriza las artes de los shipibo y asháninka, pueblos que, debido a su distribución geográfica, han logrado una mayor comunicación con el resto del país.

Quizás las cortezas vegetales con representaciones míticas de los tikuna sean lo más cercano al concepto pictórico bidimensional, inexistente en las tradiciones nativas. Desde la década pasada, Pablo Amaringo, fundador de la escuela Usko Ayar en Pucallpa, partió de sus experiencias derivadas del consumo ritual de la ayahuasca en busca de ese peculiar estado exacerbado de la conciencia que le permitiese estructurar sobre el plano sus concepciones del universo. Es solo en estos últimos años, al contacto con la demanda de los medios urbanos y con la creación de otras escuelas locales, que el surgimiento de una cultura amazónica parece tomar cuerpo.

No obstante, las "cosmovisiones" aquí incluidas son obra de conocedores de su medio, en algunos casos chamanes o jefes, pero en su mayoría ajenos al oficio pictórico. De algún modo, sus trabajos nos recuerda los esfuerzos gráficos de Felipe Guaman Poma de Ayala y de Juan Santa Cruz Pachacuti, a inicios de la Colonia, para comunicar a los "otros" la visión indígena del mundo. Al igual que aquellos primeros cronistas, los actuales "especialistas" de la Amazonía recurren a la representación estratificada en diversos niveles para traducir el "arriba" y el "abajo" simbólicos. En su caso, la certera intuición en el uso del color contribuye de manera crucial a evidenciar la envolvente naturaleza boscosa y acuática de la selva. A partir de estas reveladoras imágenes, *El ojo verde* empieza a situar en contexto la memoria cultural de los pueblos amazónicos y tiende puentes hacia su impostergable comprensión.



Visitábamos a los Hombres de Arriba

ACHUAR

CARLOS NANGKITIAR KUNCHIM TSANIM

Mi nombre es Carlos Nangkitiar Kunchim Tsanim, que significa 'lanza para guerrear'; soy de Puerto Rubina. La forma del mundo, según la cosmovisión achuar, la aprendí oralmente de mi abuelo, mis abuelitas y mis tíos. Aprendí sobre lo que no vemos, sobre los seres invisibles de la naturaleza. Conocí cuál es la forma del mundo de memoria.

Mis abuelitos me contaban que el mundo donde estamos se sostiene sobre una inmensa cantidad de agua. Decían que ahí no existía ningún ser vivo. Los ríos que vemos van hasta el agua que sostiene el mundo. En un tiempo remotísimo, antes de la formación del mundo, existía un personaje poderoso llamado Yus, que era padre del hombre Etsa, el Sol. Sólo con su voz, que era fuerte, hizo prender los *shungos** eternos sobre el agua. Luego, nuevamente con su voz fuerte y con un soplo hizo formar la tierra sobre los *shungos* prendidos. Finalmente, con su voz fuerte hizo aparecer a los hombres. Luego Yus envió a su hijo Etsa para que convierta a algunas personas en animales, en aves y en plantas.

Son cinco partes del mundo, que conocemos y hasta donde hemos llegado:

- Agua donde no hay vida, que sostiene la tierra
- Debajo del agua, donde viven los *tsungki*
- Lugar donde vivimos nosotros (la tierra)
- Lugar donde habitan las nubes y estrellas
- Lugar de los hombres *karakam*.

El lugar donde está el sol no lo contamos como parte de este mundo, porque allí nadie ha llegado.

Mundo de los Hombres del Agua, Tsungki Matsamtai

Según el pensamiento del pueblo achuar, el primer piso del mundo es la parte debajo del agua, en la cual habitan seres acuáticos que llamamos *tsungki.* Ellos tienen su morada debajo de los grandes pozos de los ríos, o debajo de las aguas de las cataratas. Se presentan con figura de hombre o de mujer, pero nunca hemos conversado con ellos. A estos seres nunca los hemos ido a visitar porque nosotros, la gente común, no podemos relacionarnos con ellos. Solamente el *wishín*, brujo ayahuasquero, mediante la toma de su "vegetal" se comunica y relaciona, y hace intercambio de poderes. El Tsungki siempre está fumando tabaco en su *cashimbo* (pipa) y el brujo achuar entonces también siempre está fumando su cigarro envuelto con hoja seca del plátano. A veces, el *wishín* se casa con la hija de uno de esos seres.

Tsungki. Dueño o espíritu guardián de los peces y seres del agua. Su asiento es una boa enroscada, las carachamas son su calzado, la raya es su sombrero y el cangrejo, su reloj.

Página opuesta:
Cosmovisión achuar por Nangkitiar Kunchim. 1997. Plumones sobre papel canson.
Col. Formabiap

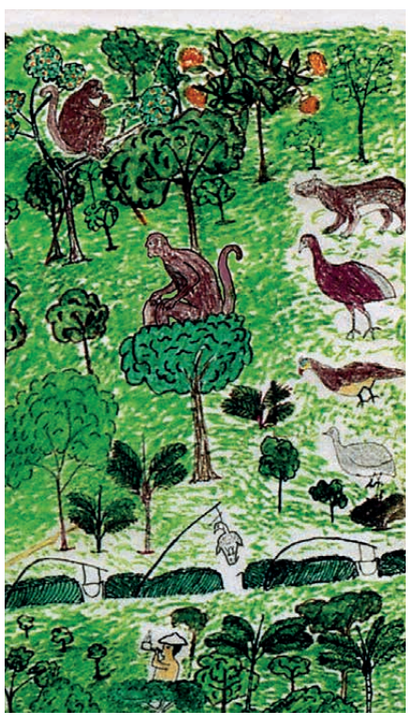
* Troncos de madera muy dura, utilizados como pilares para vivienda.

Ellos viven como nosotros, pero las cosas de sus casas son muy diferentes. El asiento del jefe o dueño de la casa es una boa enroscada, los asientos circulares para los visitantes son las tortugas acuáticas, como taricayas o charapas; el caimán o lagarto es un asiento rectangular. El Tsungki lleva en la cabeza un pez raya que para él es su sombrero, las carachamas son su calzado y el cangrejo, su reloj. También tiene animales domésticos, como son el gran tigre de color negro, muy negro *(yanapuma)*, que es bravísimo, y la boa grande o anaconda; ellos están en un cercado grande donde el dueño las mete en el tiempo de merma para que no nos atrapen. Pero, cuando llega la época de alagación o creciente, sueltan a estos animales para que vayan a cazar y se alimenten. La boa es al mismo tiempo la embarcación de los *tsungki* en la que se trasladan de un gran pozo a otro. En los pozos también existen los bufeos, que no son peces sino que son amigos de los *tsungki* y se pueden convertir en seres humanos. Los *tsungki* son los dueños de los peces y de otros animales acuáticos, es por eso que en los grandes pozos (lugares donde el agua es más profunda) donde viven los *tsungki* existen los peces en abundancia.

Nosotros, los seres humanos o la gente común, en plena noche en un pozo grande de río escuchamos ruidos, música que suena debajo del agua, gritos de niños, llamadas de humanos, ladradas de perros. Lo que escuchamos es lo que hacen los *tsungki* que están dentro del agua.

El Mundo en que Vivimos Aintsti Matsamtai

Hay seres visibles e invisibles en la naturaleza, con los cuales el ser humano se relaciona mediante el "discurso". En el mundo achuar, hay los *wishín* y la gente común. El *wishín*, cuando ya está mareado con su vegetal (ayahuasca), se comunica con el "dueño" de los árboles grandes, un ser del monte que está sobre la copa de un gran árbol de lupuna, sentado como un bebito, como un niño con su sombrerito y fumando su *cashimbo*. También en el monte existe otro ser, que nosotros llamamos hombre del monte, y está debajo de los árboles, bien arrimado a ellos. Con esa gente del monte, nosotros, la gente común, no podemos relacionarnos. Pero sí escuchamos los ruidos que ellos hacen en el monte cuando está nublado el cielo para llover: en ese momento ellos golpean las aletas de los árboles, pero no los vemos. Porque todos los montes son verdes, el hombre del monte tiene que llevar el vestido verde y los brujos nos cuentan que el hombre del monte también es brujo, que puede olfatear desde lejos. Cuando nos acercamos mucho, nos pueden hacer daño. Por eso, a esas aletas grandes de los árboles que existen en el monte no hay que maltratarlas ni golpearlas, porque es el sitio donde ellos siempre van a descansar. También hay otro ser con figura del ser humano. Tiene la mano izquierda levantada, en la parte axilar del cuerpo lleva la figura de un corazón. También es hombre del monte, pero de otra raza. Nosotros lo llamamos el Shaam. Cuando está nublado el cielo para llover, él empieza a dar gritos, llamadas en voz alta como de ser humano. Grita en el monte, pero donde no hay ningún camino. Tiene su sitio en la parte alta de la zona colinosa, pero en la noche siempre viaja o se va a buscar algo, así como nosotros que salimos de nuestra casa para irnos a otro sitio a buscar algo para alimentarnos.



Shaam, "dueño" o espíritu guardián del monte.

Cuando el cazador pone una trampa, debe pedirle mediante un discurso, al Mana –"dueño" de los animales– que permita que estos se dirijan hacia allí.

Las gentes comunes se comunican y relacionan mediante los "discursos" con el "dueño" de los animales, que llamamos Mana. Antiguamente nosotros no cazábamos con la escopeta, sino con la trampa, con la *pucuna* (cerbatana). Por eso, cuando

el hombre hace su trampa en el monte, tiene que discursear o pedir al dueño de los animales que permita que las aves vayan hacia la trampa. Los animales como el majás, montete, trompetero y perdiz, por orden de su dueño, van hacia la trampa. También para cazar los monos, el hombre ha de meterse al monte, tiene que discursear para relacionarse con el dueño de los animales. Luego el dueño ordena a su cría, el mono choro, que está ahí sentado, que se vaya hacia nosotros, y así el hombre tiene la facultad de encontrar en cualquier momento a los animales y cazar para alimentarse.

De igual modo las mujeres, también mediante el "discurso" se relacionan con otros seres de la naturaleza. Por ejemplo, una mujer, cuando va hacia la chacra con su canasta, al momento de irse siempre tiene que discursear dirigiéndose a Nungkui, que existe debajo de la tierra. Al mismo tiempo ella, mediante los "discursos" se comunica con las gentes que habitan sobre las nubes y las estrellas, que se llaman los *karakam*.

Donde viven las Gentes de Arriba, Karakam Matsamtai

Nosotros creemos que arriba existe otro mundo donde viven seres muy semejantes a nosotros los achuar. Tienen vestimentas iguales, cabellos largos, beben masato, su casa es de forma ovalada como la de los achuar y hay lindos árboles que la rodean. Nuestros ancestros los visitaban por medio de una gran soga o bejuco, como escalera inmensa que nos llegaba desde allí. Luego ese bejuco fue cortado por el hombre Luna, Nantu. Es por eso que ahora esa soga ya no existe.

Antiguamente algunos cereales, como frejoles, maíz y maní de diferentes colores, eran traídos del lugar de los *karakam*. En la actualidad estos cereales ya no existen porque los hicieron desaparecer por hacer monocultivos para el negocio.

Las mujeres de arriba tenían en su chacra una piedra viva, poderosa (amuleto de producción) que hacía producir en abundancia. Por eso la mujer achuar tiene que pedirle a la mujer *karakam* que le envíe su piedra viva para que su chacra produzca.

También creemos que los *karakam* tienen animales domésticos, como nosotros que tenemos gallos, patos. Pero, a diferencia de nosotros, también el cóndor es su animal doméstico. Nuestros abuelos nos contaban que esa ave viene a poner sus huevos sobre las nubes blancas. Es por eso que en la tierra nunca hemos visto o nunca hemos conocido dónde incuba el cóndor.

En el mundo donde estamos, los gallos están relacionados con los otros gallos que viven arriba. Los gallos que cantan de madrugada sin ver la salida del sol, es porque escuchan y contestan el canto de los gallos de arriba, donde amanece primero. Esa es la comunicación o relación que hacen los gallos de acá con los de arriba.

En remotísimos tiempos, los achuar podían visitar a las gentes de arriba, los *karakam*, subiendo por un bejuco en forma de escalera. Abajo, sentado está el *wishín*, brujo ayahuasquero.

Cuando moría un familiar, los achuar tenían que purificarse y realizar varios rituales para no seguir soñando con el muerto. Vemos a una anciana purificando con jugo de tabaco los ojos de un familiar del difunto.

Para obtener la visión: Al lado derecho (en el círculo), en medio de una *purma* o chacra antigua, está el alma de un ancestro al cual un hombre invocó y a quien puede presentársele como venado, mariposa, lechuza o tigre.

Arriba vemos un hombre que descansa después de haber tomado toé o tabaco junto a una catarata, para adquirir poder a través de su visión. Ha invocado a sus ancestros. Al lado, vemos el espíritu del mismo hombre, ya fortalecido, representado como un tigre, con lanza y escudo.

Como decía, la escalera grande que era el medio de comunicación, de visita con la tierra, fue cortada por Nantu, el hombre Luna. Dicen que en aquel tiempo se casó con una mujer llamada Ayaymama. Un día el hombre Luna le pegó a su mujer y viajó desde aquí hasta llegar arriba, donde está otro mundo. Su mujer lo siguió, pero él cortó la soga (liana) y la soga cayó aquí en nuestro mundo. Desde entonces ya no existió la vía por la que siempre nos comunicábamos con los hombres de arriba.

Los hombres de remotísimos tiempos visitaban siempre a los hombres de arriba. Ellos eran personas poderosas, de la primera formación del mundo o primera generación. Dicen que en aquel tiempo toda la gente de este mundo tenía poder, se convertían en animales, se convertían en otras cosas. ¿Por qué? Porque en este mundo nuestros antiguos abuelos visitaban a los hombres poderosos y por eso nosotros también teníamos poder.

Pero después que la Luna cortó la gran soga, ya no hubo relación. A partir de entonces fue disminuyendo nuestro poder y ahora ya no existe el poder para hacer transformar una cosa en otra. Así recibimos ese conocimiento de nuestros abuelos.

Donde van las Almas

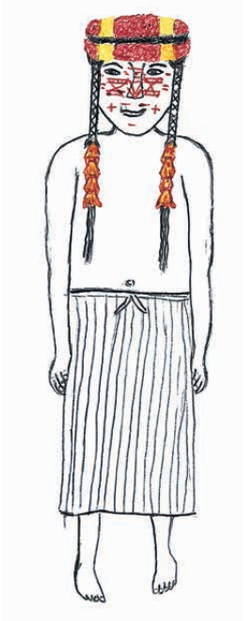
Antiguamente, cuando moría un familiar, los achuar, después de enterrar al muerto, tenían que purificarse. Al día siguiente, en la mañanita, tenían que ir a la quebrada para bañarse y botar el mal sueño que tuvieron y ya no seguir soñando con el muerto. Después de bañarse, los hombres tenían que regresar a la casa, pero antes de llegar

tenían que prender una canasta y brincar por encima mientras la canasta ardía. Cuando llegaban, una viejita tenía que agarrar un envase con agua y tabaco, tomar ese jugo y echarlo en los ojos de cada uno. Esto significa que con los ojos hemos tenido un mal sueño para que suceda la muerte de nuestro familiar, y entonces, para ya no seguir con más sueños, había que purificar los ojos con jugo de tabaco. También había que cortar una porción de pelos y botarlos al agua.

Mientras hacen esto, el alma del muerto va caminando por un camino amarillo que lo lleva hasta arriba, al lugar del dueño de la gran llama del fuego, Tungkurua. Antes de llegar a ese camino, hay una quebrada que se llama Agua Cambio de la Vida, donde el alma tiene que bañarse para renovarse de su vejez. Es decir, si una anciana muere y al llegar a esa quebrada se baña, se hace joven, cambia su edad. Y si muere un bebe, su alma se baña allí y se vuelve joven. Luego de bañarse tiene que llegar hasta la punta donde lo está esperando el dueño del fuego. Él le pregunta al alma de la persona qué maldad ha hecho. Según nos cuentan, el dueño del fuego tiene un gran libro donde apunta todos los nombres de las personas y al preguntar abre su libro: "Aquí está tu nombre, ¿has hecho esta maldad?" Si el alma tiene muchas maldades el dueño del fuego, con su palabra, produce un gran fuego que envuelve al alma hasta quemarla bien quemada. Después con su palabra hace apagar el fuego y nuevamente la llama: "¿Has hecho otra maldad que está aquí apuntada?" Nuevamente produce el fuego y así sucesivamente, después de quemar todo, la mandan al mundo de las almas de los muertos antiguos. Es decir, a las *purmas* (chacras antiguas) donde el hombre ha vivido o nacido, ahí tiene que ir el alma del muerto para vivir con las demás almas de los primeros muertos. Allí va a presentarse y a gozarse con ellos; hacen fiestas, bailes. Va a ir a estacionarse en el lugar en que fue sepultado. El alma de ese muerto después de quemarse vuelve a vivir en su *purma*, pero ahora es invisible. Esa alma se puede convertir en venado, en mariposa, en lechuza y en otros animales. Así nos contaban nuestros abuelos.

El Poder de la Visión

Según la concepción achuar, el hombre que muere antes de envejecer es porque no tiene el poder adquirido de la "visión". Es por eso que los achuar, para no morir antes, tratan de adquirir el poder del alma de sus ancestros. Entonces el hombre tenía que ir al monte para tomar jugo de vegetal, toé (*maikua*) o tabaco (*tsaáng*), en ayunas, cerca de la caída del agua que llamamos catarata. Allí hace un despejo y hace su *umpak* o tambito. En la tarde se mete en la caída del agua y, embocando tabaco, empieza a nadar una vuelta. Dentro del agua tiene que chocarse con el dueño de la catarata, ya sea boa, caimán o algo como ser humano, pero no debe tener miedo, porque ese ser se presenta para darle su poder mediante el sueño. Así el hombre se iba a dormir en el monte para dietar, tomar su tabaco y adquirir el poder de la naturaleza. Cuando el hombre va a tomar su vegetal, hace su discurso, dirigido al alma de los abuelos que están en la *purma* relacionándose con los diferentes animales: venado, mariposa, lechuza. Es decir, al alma de los abuelos antiguos que tuvieron la visión. A ellos les pide y esa alma se convierte en cualquier animal, ya sea boa, tigre y otros animales, y se presenta ante el hombre. Entonces él, sin tener miedo, tiene que acercarse hasta que desaparezca ese animal que se presenta. Luego, de noche, en el sueño, el alma viene a presentarse ante la persona y le explica todo lo que va a hacer a partir de ese



Achuar con vestimenta tradicional: *itip* (faldellín), *tawasam* (tocado de plumas de tucán) y *ukuntai* (varillas de plumas colocadas en las patillas trenzadas). Está adornado con pintura facial. Dibujo de N.K.

día hasta el final de su vida, si va a tener un hogar feliz, varios hijos, y si va a ser un guerrero valiente. Entonces, al despertar, el hombre se siente muy fuerte y poderoso, siente que nadie lo puede vencer. Esto quiere decir que el alma de ese hombre es ya como su defensa, como su lanza, como su escudo y tiene todo listo para defenderse, vencer o dominar a alguien. Detrás de él está un tigre parado, que es el alma de ese hombre. Está así adornado con su defensa y el hombre se siente muy fuerte, no tiene miedo a nadie, siente que ni su enemigo lo puede dominar, se siente como un tigre que domina a todos. Es por eso que el que tiene visión es valiente en todo, no se enferma fácilmente, se defiende de las hechicerías, de los brujos, es respetado por todos. Es decir, es guerrero, trabajador, sabe educar a los menores, sabe ser cazador.

Antes, para vivir sanamente y continuar en este mundo, nuestros padres nos mandaban tomar el vegetal, dietar en el monte y adquirir el poder de la visión. Las personas que no adquirieron este poder son vencidas por sus enemigos, y también con cualquier enfermedad mueren. Es porque no tienen poder para ser guerreros, ni poder para dominar a sus enemigos. Por eso nosotros, los pueblos indígenas, siempre tenemos relación con el monte o con los seres de la naturaleza, mediante la toma de los vegetales para adquirir su poder, para ser valientes y que nadie nos domine.

Cuando los hombres viajaban al lugar de los *karakam,* para no convertirse en cóndores no debían abrir los ojos hasta llegar arriba, a la casa donde la mujer *karakam* brinda el masato a su marido.

Página opuesta:
Mocahuas o vasijas para tomar masato (bebida a base de yuca fermentada). Cerámica decorada con diseños tradicionales. El color rojo se obtiene del achiote y, el negro, de carbón vegetal mezclado con lechecaspi. Col. CETA

Lugar de las Nubes y las Estrellas, Aamat Matsamtai

En el tercer nivel del mundo, después de cierta distancia, más arriba de los árboles, existe otro sitio infinito donde se ubican las nubes. En este lugar se forman las lluvias sobre las nubes. Invisiblemente vive un ser que es el dueño de las lluvias: Ipiamat. El dueño de la lluvia existe sobre el espacio donde están las nubes y cuando quiere hacer llover empieza a abrir la boca y a hablar cada vez más fuerte, hasta producir el trueno y el relámpago. Es por eso que este ser se llama trueno. En el espacio donde están las nubes y las estrellas hay un cóndor volando y un cóndor incubando sobre la nube blanca. En tiempo remotísimo de nuestro mundo, los hombres viajaban por la escalera bejuco para llegar al lugar de los *karakam.* Los hombres tenían que subir con los ojos cerrados, porque si miraban, se convertían en esas aves que están volando. Estas aves molestaban a la gente que subía, dándoles golpes con las alas, queriendo hacerlos mirar. Pero los hombres sabían que en el momento que abrieran los ojos, iban a convertirse también en aves. Por eso no debían abrir los ojos hasta llegar arriba, a la casa donde la mujer *karakam* brinda el masato a su marido.

Antiguamente, el único y más poderoso transformador de las cosas era Etsa, el hombre Sol, que transformaba a los hombres en animales, en peces, en árboles, así también dos mujeres fueron transformadas en huito y achiote. Por eso nuestros ancestros decían que el sol era como nuestro padre creador de este mundo que todos vemos, que era como nuestro dios; así era nuestra creencia. Es por eso que decimos que por el poder del sol vivimos todos tranquilos, que nos da todo lo que necesitamos, por el sol miramos y por él crecen y se reproducen todas las especies de seres. Es todo lo que puedo explicar sobre la cosmovisión, según el conocimiento del pueblo Achuar.

EL PUEBLO ACHUAR

Alberto Chirif

Pueblo también conocido como Achuare y Achual, nombre de la palmera aguaje (*Mauritia flexuosa*) en su lengua. Ahora lo han asumido como propio, pero antiguamente se reconocían como Aents, "gente". La lengua pertenece al tronco lingüístico llamado Jíbaro. Sin embargo, hace dos años, en el congreso "Yápankam, Las voces de la investigación en la Alta Amazonía Ecuatoriana", líderes de pueblos pertenecientes a esta familia lingüística, junto con antropólogos y lingüistas, decidieron cambiar este nombre por el de Aents Chicham ("Palabra de la Gente"), ya que jíbaro es una corrupción del término xiviar que en su lengua significa enemigo. Dentro de esta familia lingüística, además de la lengua achuar, se encuentran, en el Perú, la awajún, wampís y shiwiar (Seymour-Smith, 1988); y, en Ecuador, la shuar. De acuerdo a Loukotka (1968: 157-158), existieron otras lenguas en este grupo, pero a la fecha se han extinguido, entre ellas, palta, malacato, antipa y canelo.

El hábitat de los Achuar se extiende por los ríos Huasaga, Manchari y Huitoyacu, afluentes del Pastaza, que tiene origen en Ecuador y entra al Perú, con dirección norte-sur, hasta su desembocadura en el Marañón. También están en el alto Morona (Ribeiro y Wise, 1978: 49, río que corre paralelo al Pastaza).

Colonia

Ninguno de los pueblos de esta familia lingüística es mencionado con los nombres con que hoy se los conoce, sino como Jíbaro o Xíbaro. Las primeras entradas al territorio de los Jíbaro se produjeron al promediar el siglo XVI. Alonso de Alvarado partió desde Chachapoyas en 1535 y llegó el curso alto del río Marañón. A esta, le siguieron, diez años más tarde, las entradas de Juan Porcel, también desde

Guisantes Tayujin Shuwi. Líder de la comunidad de Betel, río Huasaga.

Página opuesta: **Miguel Taish y Kukush Wasum Tampet,** profesor bilingüe de Puerto Rubina, con sus remos. 1999.

Comunero ataviado con corona de plumas de guacamayo.

Poblador con pintura facial.

Chachapoyas, y de Diego Palomino, en 1548. Desde Loja (en el actual Ecuador), se realizaron otras incursiones en territorio de los Jíbaros durante ese mismo siglo (Uriarte, 2007: 24-25). Juan de Salinas fundó la ciudad de Santiago de las Montañas en 1558 en el curso bajo del río Santiago, que luego experimentó una serie de reubicaciones, cada vez más cercanas a la desembocadura de dicho río en el Marañón, a causa de sucesivos ataques y destrucción de sus instalaciones por parte de los indígenas (Ibíd.: 25). En 1619, Diego de Vaca fundó Borja en la margen izquierda del Marañón, aguas abajo del Pongo de Manseriche, que sirvió como punto de avanzada para realizar nuevas incursiones de encomenderos y sacerdotes (Ibíd.: 26).

Las Nuevas Ordenanzas de la Corona Española, en 1563, incrementaron la presencia de religiosos en las expediciones de conquista, en desmedro de la participación militar. Sin embargo, rebeliones como la de los s en 1635 fueron cruentamente reprimidas por los españoles. Aun así, en 1641 el padre Lucas de la Cueva realizó otras incursiones por el Pastaza, remontando el río hasta llegar a la zona de sus nacientes, en las cercanías del actual centro poblado de Baños (Ecuador). Más de un siglo después, en 1767 el padre Camacho logró atraer a un jefe jíbaro y reducirlo con 130 de sus seguidores, en la misión de Nuestra Señora de los Dolores Muratos, en el Pastaza (Ibíd.: 28-29 y 33). Fue un triunfo efímero, porque ese mismo año, los jesuitas fueron expulsados de América por el rey de España.

El fracaso de las misiones fue debido principalmente al rechazo de los indígenas a vivir concentrados en pueblos, bajo las órdenes de misioneros y gobernadores. Contribuyeron a la huida de los reducidos, las frecuentes epidemias que asolaron las misiones, causando severa caída demográfica. Las reducciones generaron mestizaje biológico y cultural de pobladores indígenas de orígenes distintos, que se vieron obligados a vivir reunidos.

República

En 1901 los Agustinos fueron encargados de la evangelización en la región de los Achuar, pero tuvieron dificultades para realizar su trabajo por la extensión y complejidad del área. Por esta razón, en 1921 la tarea fue encomendada a los Pasionistas, con sede en Yurimaguas (Uriarte, 2007: 39).

Al menos tres factores impactaron fuertemente la cuenca del Pastaza y a sus pobladores durante el siglo XX. El primero de ellos, general a todo Loreto y Ucayali, fue el extractivismo compulsivo y depredador de recursos del bosque, conducidos por patrones que impulsaron el sistema de habilitación. Como ejemplo podemos citar el palo de rosa (*Aniba rosaeodora*), del cual se obtiene un aceite esencial de alta cotización en el mercado internacional. Su procesamiento se realizaba talando los árboles, convirtiendo los troncos y ramas en astillas y luego hirviéndolas para destilar los vapores en alambiques. Era una práctica efectuada a gran escala, como lo indican las estadísticas: entre 1952-19542 se exportaron 17 364 kg de aceite de palo de rosa y entre 1968-1976, 9 809 695 kg (Dourojeanni, 1990: 62). Con la leche caspi (*Couma macrocarpa*) sucedió algo similar, ya que el árbol también se talaba para ser sangrado. De esta especie se exportaron 2 452 689 kg entre 1968-1976 (Ibíd.: 62). Es decir, en ambos casos, obtener el recurso suponía matar el árbol. Con los animales pasaba algo

parecido. Entre 1962 y 1966, Iquitos exportó 690 219 cueros de sajino (*Tayassu tajacu*). En "ese lapso, en total salieron legalmente de ese puerto [Iquitos] 1 392 680 pieles y cueros, pero probablemente una cifra igual salió de contrabando" (Ibíd.: 64). La captura decreciente de algunas especies demuestra que ellas no soportaban la presión de caza. Así, la exportación de pieles de lobo de río (*Pteronura brasiliensis*) fue de 1 114 en 1959 y apenas de 47, diez años más tarde; mientras que la de cueros de caimán negro (*Melanosuchus niger*) pasó, entre 1952 y 1962, de 16 206 a 2 646 y las de caimán blanco (*Caiman sclerop*) de 32 400 a 4 302 (Ibíd.: 64).

El segundo factor fue el conflicto con Ecuador por disputas fronterizas, que determinaron que la cuenca se convirtiera periódicamente en escenario de enfrentamientos armados entre los ejércitos de los dos países y que, además, la frontera se cerrara para sociedades indígenas con parientes en ambos lados.

El tercer factor fue el descubrimiento de petróleo en el Pastaza y cuencas aledañas a inicios de la década de 1970, cuyos estragos han repercutido en la desarticulación de las sociedades indígenas y en la contaminación de sus territorios, en especial de los cuerpos de aguas, de los cuales ellas obtienen parte importante de sus alimentos.

De acuerdo al Censo de 2007, la población achuar es de 11 087 personas. Su lengua es considerada vital (Minedu, 2013: 61 y 53).

Los Achuar del Pastaza están articulados mediante tres organizaciones: Achuarti Iruntramu (ATI), Organización Achuar Chayat (ORACH) y la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP). Esta última cumple la función de articular y coordinar las actividades de las dos anteriores, para su reconocimiento como pueblo, con derecho a un territorio integral. (Sobre esto, ver reseña de los Wampis.)

Aprendizaje del manejo de la pucuna o cerbatana para cazar aves y monos

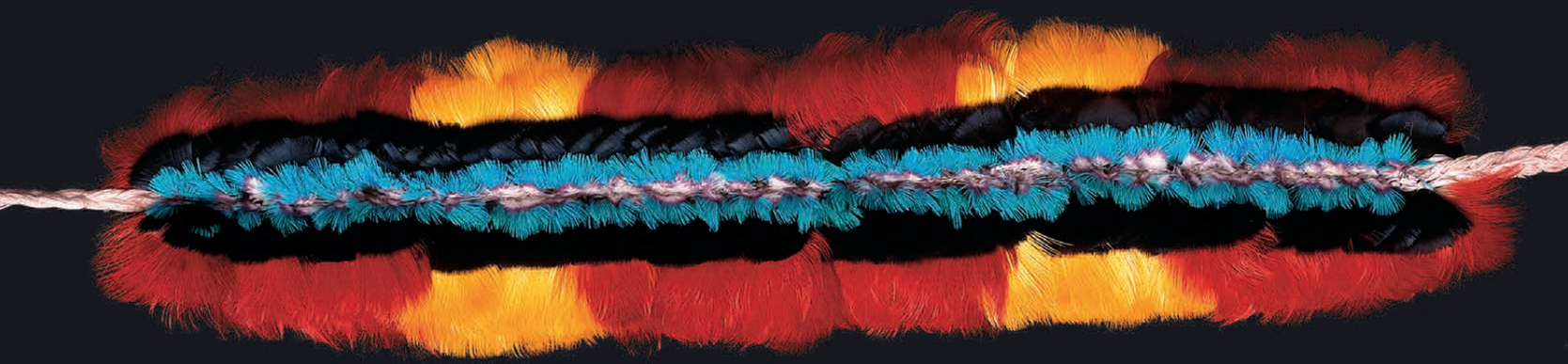
La aljaba se coloca en el pecho y se extrae el virote (dardo) cogiéndolo de la parte roma; se moja una pulgada con saliva para poder enrollarle la beyota de *huimba* (algodón silvestre), girando hasta formar una bolita. El algodón se extrae de un depósito hecho de wingo o calabaza seca, adherido a la aljaba. Esta bolita de *huimba* le va a dar impulso al virote para que cobre velocidad.

Luego, se agarra el virote colocándolo en la boquilla de la pucuna. Con la izquierda, se coge la pucuna a 30 cm de distancia y, con la derecha, se agarra la boquilla. Se aspira el aire, reteniéndolo con la boca cerrada y se tapa el caño de la boquilla con la punta de la lengua, mientras se afina la puntería. Al disparar, hay que retirar la lengua y soplar con mucha fuerza hasta que el virote salga hacia donde hemos apuntado. C.K.

Ukuntai con su estuche. Varillas adornadas con plumas de tucán, de las que pende un mechón de cabello. Tradicionalmente, el hombre las llevaba puestas en las patillas, que iban trenzadas. Se usaban como complemento de la corona de plumas. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Tangku. Mocahua o vasija de cerámica con decoración pintada, para tomar ayahuasca. 6 x 13 cm. Col. particular

Itip. Tela tejida de algodón, vestimenta tradicional masculina, que se usa a modo de faldellín envolvente. El color negro se obtiene mediante el teñido con hojas de tai. Col. particular



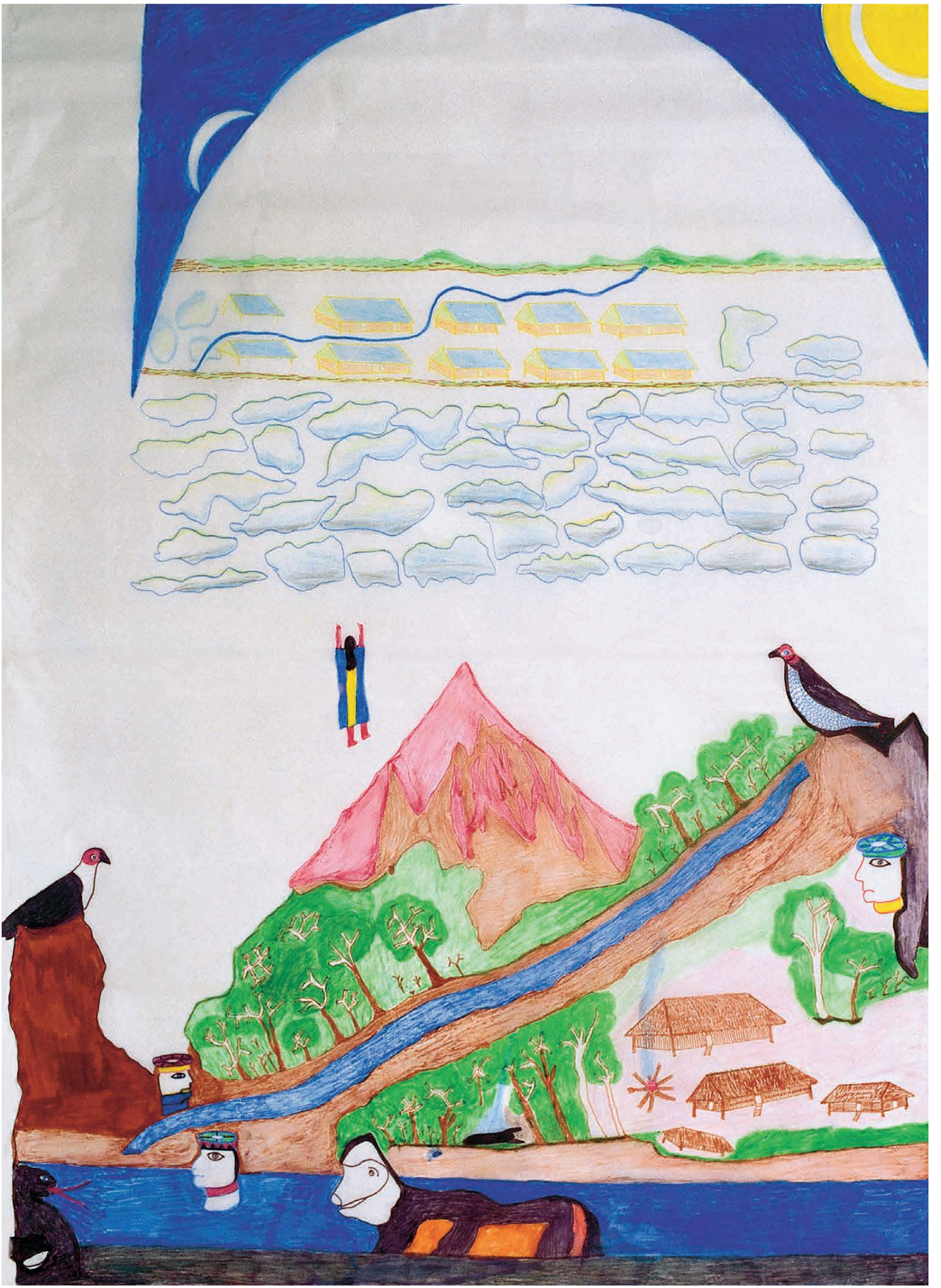
Tawasam. Tocado o corona tejida con plumas de tucán (*Ramphastos cuvieri*), paujil (*Mitu salvini)* y aruwi (*Cotinga cayana*). Es un adorno de prestigio que el varón lleva en eventos sociales o al ir de visita. Col. particular

Yukun. Vasija de cderámica fabricada con la técnica del ahumado. Se usa para hacer hervir la *wayusa* (Ilex sp.). En el pueblo achuar se acostumbra tomarla cada madrugada y luego arrojarla para 'enjuagar' el estómago. Al tomar *wayusa* "se quita las malas ganas del cuerpo, fortifica y deja listo para ponerse en el trabajo". Col. particular

Umat. Cántaro antropomorfo de cerámica para tomar masato. Elaborado con una mezcla de arcilla, apacharama, greda blanca y amarilla y resina de lechecaspi. 20.5 x 17 cm. Col. Formabiap

Tangku. Recipiente amplio de cerámica pintada, utilizado en las ceremonias de toma de ayahuasca. Decorado con el diseño de 'boa fuerte', el hombre que toma del *tangku* "se siente fuerte como la boa, que es temida por todos". 14.5 x 33 cm. Col. particular

Página opuesta: Cinta tejida de algodón cuyos extremos terminan en mechones de cabello y están decorados con plumas de tucán. Era un complemento tradicional con el que los varones se ataban el cabello, junto a la corona de plumas. Su diseño representa "la pinta de la boa, tan fuerte que vive por centenarios de años y es temida por todos los seres". C. K. Col. particular



Aliento del Sol Vivo

asháninka

Oshipiyo Arарooshi Iriooshi (Eusebio Laos)

Soy Eusebio Laos Ríos, asháninka, especialista, nacido en la cordillera de San Carlos. Mi nombre en asháninka es Oshipiyo Arарooshi Iriooshi. ¿Qué significa? Oshipiyo, canción del ave solitaria; Arарooshi, pariente de Arooshi, un asháninka que fue descuartizado por la Luna; Iriooshi, sol que conocemos. Entonces, mi nombre significa 'canción del pariente del sol conocido'. Vivo en la provincia de Oxapampa, distrito de Puerto Bermúdez; mi comunidad es San Pablo Tres Unidos. Ahora tengo mi edad, cincuenta y siete años. Mi padre era *sheripiari*, él era neto tabaquero que se comunicaba con los seres de la naturaleza.

El asháninka tiene su visión que nos han transmitido nuestros ancestros. No solamente los occidentales conocen a Dios, también los asháninka conocemos a los dioses del mundo que tienen fuerza a pesar que los occidentales no creen que hay espíritus fuertes. Ojalá venga uno de los sabios occidentales, yo lo llevaría a un cerro grande donde hay espíritus fuertes. Yo creo que le van a asustar, va a temblar y no le van a permitir pasar por los árboles.

No creen ahora, porque no ven cosas que se les pueden aparecer materialmente. Los espíritus ven a los asháninka. Es imposible que la gente común converse con ellos, sólo los *sheripiari* (tabaqueros) conversan.

El conocimiento de la cosmovisión, de los espacios de este mundo, se va transmitiendo por nuestros abuelos antepasados. Así llego a saber ahora que es verdad. Por eso ahora veo los cielos, la tierra y todos los ríos con mis propios ojos. Nuestros antepasados fumando tabaco hacen visibles a los espíritus que no puede ver una persona común, sólo alguien especial capaz de comunicarse con los seres vivientes invisiblemente y verlos así como nosotros podemos manifestarnos a la vista de los otros. En este mundo hay invisibles más fuertes que nosotros, nos pueden trozar, nos pueden hacer perder la vida. A través de mis padres, de mis abuelos, llego a saber cómo se ha originado esta cosmovisión y conozco que allá en medio de este espacio hay otro espacio más sano donde no hay muerte. Allí los muertos van para encontrar una vida mejor y nunca volverán a sufrir para morir otra vez.

Nabireri y Pachakama, dos de los cuatro espíritus poderosos que sujetan la tierra firmemente "para que no se vuele", sosteniendo uno de sus ejes debajo de los cerros Omoro y Otsitiriko, donde se hunde el sol. Cuidan la salida y entrada del agua que riega toda la faz de la tierra.

Página opuesta: **Cosmovisión asháninka por Eusebio Laos.** 1998. Plumones sobre papel canson. Col. Formabiap

Creación del Mundo

Nosotros los asháninka creemos que el dios Sol vivo estaba siempre arriba antes que fuera este mundo. Como tiene poder desprendió una partícula de su corona acá en este espacio y así esta partícula se asentó en las densas tinieblas y poco a poco formó este mundo. De ahí crecieron las plantas, crecieron todas las cosas que hemos visto. De ahí salimos nosotros, los asháninka; hasta este día creemos que su partícula es finita, así

como chispitas. Habían chispitas menuditas, pequeñitas, que se apagan ahicito, otra que es capaz de convertirse en fuego. Por eso vemos que un niñito moría antes de su edad y los viejos llegaban a tener edades. Tal vez antiguamente se ha desprendido una partícula un poco más grandecita y por eso algunas mujeres viven más allá y también se ve que otras mujeres de pocos días mueren. Por eso los asháninka no dudamos que de donde nos hemos originado es partícula de ese padre Sol vivo.

El Agua

El agua es aliento del Sol vivo que ha hecho rodear su planeta para que vivieran todas las aves, animales y toda la gente que vive. Su espíritu del agua es el aire, entonces el aire vuelve a ser agua. ¿Cómo llega el agua hasta la tierra que está arriba? Para poder subir y regar la tierra tiene que fluir su poder del agua por la influencia del Sol, debe introducirse entre dos rocas o cerros que se llaman Intatoni y Antamaraka. Por ese hueco sube el agua. Una vez que pasa encima de la tierra su aliento vuelve a entrar por otro extremo, entre dos rocas que se llaman Omoro y Otsitiriko. Y vuelve a rodear la tierra. Y por eso hasta este momento no nos ha faltado el aire. Recordemos que el espíritu del agua es el aire. Por eso respiramos y transpiran todas las plantas y todos los animales por medio de este aire o el espíritu del agua que dios Sol vivo ha puesto rodeando este mundo.

Kamabeni, Tierra de Muerte

Ahora explico cómo es la tierra. Los asháninka antiguamente no teníamos periodistas ni tampoco sabíamos leer así como los demás para poder recordar, pero hemos seguido manteniendo esta visión; para los asháninka el mundo está sostenido por dos ejes. Pongamos así: si un papel lo clavas en un extremo y luego lo clavas en el otro extremo, el papel no va a volarse. Por eso el dios Sol vivo puso su eje, su partícula, para que no se vuele la tierra, para que toda la gente esté bien tranquila. Por eso él puso los cerros Intatoni y Antamaraka, rocas sólidas por donde sale el agua para regar toda la faz de la tierra. En el otro eje, por donde se hunde el sol, están los cerros Omoro y Otsitiriko. Los que sostienen estos ejes por debajo, para que la tierra no se vuele, son seres invisibles, espíritus fuertes que la mantienen firmemente. Se llaman Nabireri (debajo del cerro Omoro) y Pachakama (debajo del cerro Otsitiriko). Sosteniendo el otro eje están otros dos seres poderosos que se llaman Inkari (debajo del cerro Intatoni) e Inkami (debajo del cerro Antamaraka). Estos seres también cuidan la salida y entrada del agua botando troncos, maderas podridas o astillas, limpiando para no obstruir la salida del agua, para que siempre sea estable su caudal. Si ellos descuidaran sus deberes, la tierra se ahogaría en pleno caos.

En las puntas altas del cerro Antamaraka está el cóndor real, *amempori kitamarori*, mirando hacia abajo, o sea, hacia donde se pone el sol. ¿Por qué mira? Porque también hay un gallinazo negro, *tiso kisaari*, que mira al cóndor para saber si hay un muerto abajo. Ellos se comunican. Los dos tienen ojos que ven como humo de fuego el olor del muerto, por eso se dan cuenta. Cuando nosotros lo olemos con nuestra nariz es mal olor o apesta, pero ellos en sus ojos lo ven como un humo. Como está arriba del cerro, *amempori* divisa todo. Y, si está más abajo, tiene su *ibenki*, que son tallos como cebollita. Cuando cae abajo, al suelo, el tallo de *ibenki*, ya sea por el norte, sur, oeste

Página opuesta:
Cosmovisión asháninka por Enrique Casanto Shingari (Pto. Bermúdez, 1958). 1999. Témpera sobre cartulina. Col. particular

o este, el tallo le muestra que en tal sitio, en tal lugar y a tal distancia está el muerto. El cóndor vuela hacia arriba y ve al muerto, luego baja directamente, desgarra su vientre y enseguida le comunica al gallinazo, su compadre, y lo deja participar para que arranque su carne en trozos, tripa, todo. Comen juntos, comparten. Algunas veces se escuchan sus sonidos cuando bajan desde la punta del cerro, sonando ¡jooo, tom! Ellos no son mezquinos, son dadivosos. Por eso el asháninka viéndoles los imita. Cuando ve a cualquier paisano, aunque sea de otro pueblo indígena, lo invita, lo hace dormir en su tarima y con su petate encima calienta fuego. Porque comparten juntos me alegro mucho. Y también por eso mis padres vivían más: porque no eran egoístas.

Antiguamente las plantas también eran personas. Mis abuelos decían que seguramente por donde entra el sol, Nabireri y Pachakama han descuidado un poquito su función de limpiar el hueco del cerro Omoro. Por eso hicieron que la creciente inundara el mundo, arrasando lo que estaba encima y llevando a toda la gente. Desde entonces se empezó a perder la comunicación con las plantas. Las plantas ahora son netas, naturales, ya no se comunican. Por eso ahora mueren todas las personas, triste la vida hoy día. Cuando el cielo estaba encima de la tierra, el padre Sol estaba más cerca, daba más influencia. Pero, cuando ha habido maldad, entonces el padre Sol se retiró más lejos… no sé, no puedo decir cuántos metros hay para llegar. Empezó la muerte porque todas las maldades se empezaron a propagar. Cuando el agua sube donde hay fuego prendido, lo tapa y la leña se apaga y desaparece. Igualmente pasa con nosotros cuando sube y nos baña toda la maldad. Por eso muere la gente y por eso llamamos a esta tierra Kamabeni. El dios Sol vivo ha dado otro espacio para los que mueren aquí en la tierra y estoy muy agradecido.

Janabeni, Tierra de Vida

Cuando uno muere, su alma primero tiene que ser probada antes de ser transportada a otra tierra encima de este mundo. Nosotros llamamos a esa tierra Janabeni, planeta de vida. Allí corre el agua que los asháninka llaman Jananeria. Cuando uno la toma, nunca jamás volverá aquí a la tierra sino que vivirá por siempre. Cuando el alma del muerto sale del cuerpo tiene que saltar, brincar, para pasar por el medio del fuego ardiente. Entonces, cuando pasa por este fuego ya está purificado. Luego sigue su camino hasta pasar a los espacios donde se ven las nubes (Menkoreenka). Más arriba de las nubes hay un espacio, tierra invisible para ellos, que se llama Janabeni. Allí va a vivir con los seres más buenos, tratables, llenos de cortesía, de respeto. Ahora sí vive tranquilo, goza tranquilo, todo goce es para él. Tiene su casa que nunca va a ser destruida, que nunca se va a podrir.

Ahora vamos a contar qué pasa cuando mueren los que tienen relaciones sexuales con su familia cerca, que matan a sus paisanos, que roban a sus paisanos, que mienten, engañan, desobedecen. Cuando mueren, en su conciencia no pueden pasar este fuego ardiente ni tampoco ser aceptados donde están los seres más purificados. Entonces dan vuelta ahí mismo donde están sepultados. En ese sepulcro pueden tomar la forma de cualquier ave, de un añuje, de un venado…

El venado de cuello largo es su alma. A veces, el perro de grandes ojos salientes y hocico torcido es el alma de un hombre que convivía con su hermana. Ahí dan vuelta, vuelta, vuelta. No sé cuánto tiempo van a existir, seguramente otros espíritus los matarán para que no aumenten. El espíritu de los tabaqueros también los mata.

Si muere un animal, puede ser alma de ave, alma de venado, alma de ganado vacuno, no es necesario que su alma transite, ahí se pierde. Seguramente estamos aspirándole un poquito.

Los Dueños de los Animales, Espíritus Invisibles

Los animales no viven al aire, los animales tienen su dueño, tienen quien los cuida y también en la profundidad hay animales que dominan a todos los peces y a todos los demás animales.

Para nosotros Tsomiri es el que domina a todos los seres vivientes del agua. Su cabeza parece hacha, también tiene ojos negros y su cuerpo es negro y medio amarillento. Vive dentro del agua, en la visión podemos hacerle salir un poquito pero es un animal grande. Para que no digan que no existe, él tiene que salir, tiene que manifestarse diciendo: "A ver, véanme". Este animal es invisible, no lo podemos mirar, sólo los ayahuasqueros, los tabaqueros pueden conversarle para que les dé más peces o para que les cure. El asháninka común lo ve como una mujer simpática, seguramente es lo que se dice sirena en castellano. Tiene su teta, tiene su pelo largo. Puede sentarse en medio del agua donde hay roca, donde hay un poco profundo. Puede manifestarse pero su pie no se ve. El asháninka lo ve como una linda mujer, entonces puede quererla mucho, puede enamorarse de ella y seguir a ese espíritu de la mujer sirena. Si Tsomiri sabe que está enamorado, puede manifestarse y el hombre se acerca, lo chapa y lo lleva al pozo, a la profundidad, y nunca más va a regresar. Para regresar a este hombre los parientes quieren comunicarse con el espíritu; entonces buscan un tabaquero para que se comunique con Tsomiri y ella puede soltar a este hombre.

Los animales que pasan por encima de la tierra seca también tienen sus dueños en diferentes lugares, como en los cerros, en las cochas. Hay seres innumerables. Puedo mencionar los de grandes cerros donde están los seres más poderosos. Si alguien pasa a su alrededor el cerro manda rayos, truenos, relámpagos y es capaz de destruirlo. Solamente los tabaqueros y ayahuasqueros tienen capacidad de conversar con esos seres. Posiblemente las personas comunes se pueden también comunicar espiritualmente. Con la mente podemos hablar aunque no nos comunicamos visiblemente.

Para que los seres vivientes de la naturaleza no nos molesten debemos primero darles alguna cosa, dejarles el machete, o dejar un racimo de plátanos o dejar coca o algunas cositas más antes de agarrar aves del monte o cualquier animal. Hay que darle algo al dueño de estos animales para que suelte sus animales para nosotros. Así antiguamente hacían nuestros abuelos y hasta ahora lo practicamos. Cuando uno quiere ir a anzuelear, tiene que llevar un racimo de plátano y coca, y comunicarse con el dueño de los peces tratándole como si fuera su hermana. Le dice: "*Chooki, pimpena pipira*" (Hermana, dame tus crías). Uno mismo tiene que empezar a donar, así también el dueño de los animales nos dona a nosotros. Lo que se dice en castellano la reciprocidad, cuando primero nos dan, nosotros tenemos que dar. Igualmente a los espíritus primero se les tiene que dar, entonces ellos nos dan a nosotros según lo que hemos pedido.

Sonkariniro, "madre" o espíritu guardián de la perdiz. "Se encuentra en zanjas con bastantes bejucos y espinales. Agarra a la persona cuando anda sola, persiguiendo a la perdiz. Esto lo hace para recuperar a sus crías que ha perdido". Dibujo en plumón sobre papel. Col. Formabiap

Ahora hablaremos acerca de dónde viven estos seres, dónde se les puede ubicar para no transitar por donde ellos viven. En las cochas grandes se puede ver a Tsomiri o a Kiatsi, que también es un animal grande, posiblemente una culebra grande, pero su espíritu es como una mujer simpática. A la vista de una persona material como nosotros es como una boa grande, pero los ayahuasqueros la ven como una mujer bonita. Otros seres que se encuentran en los pozos son pequeñas culebras, pero no se pueden ver porque el que mantiene el pozo es un espíritu invisible. Cuando pasa una señorita por ese pozo, pueden molestarse. ¿Por qué se molestan? Porque la señorita está floja de sangre para tener ya la pubertad. Esto puede molestar porque la sangre de la mujer es como un fuego que quema a los hijos de estos seres invisibles. Viendo que sus hijos están muriendo, se molestan y sienten que tienen que quitarle su espíritu a la señorita. Para que reemplace a sus hijos muertos, ella tiene que estar viviendo en el pozo. Las mujeres tampoco pueden transitar cuando recién nacen sus hijos porque no están purificadas y ese mal olor que tienen es dañino para el ser invisible que está en los pozos. Por eso una mujer asháninka no debe transitar en pleno flujo de sangre ni cuando recién tiene sus hijos.

Mis padres y los padres de mis padres también llegaron a comunicarse con los espíritus invisibles por medio de las raíces de la naturaleza. Actualmente no conozco la realidad de esas raíces, conozco solamente tabaco, conozco solamente ayahuasca, de los demás: nada. De las raíces curativas sí conozco más o menos, pero ahora no se ve dónde están las raíces antiguas para convertir a las personas como seres vivientes de la naturaleza y poder comunicarse con ellos. Solamente me dicen que esas raíces se encuentran en los cerros, en las montañas altas. Puedo mencionar las raíces que pueden curar o tomarse sagradamente: raíz de ayahuasca, el tabaco, *impokiropari,* raíz de estrella que se manifiesta como estrella en la noche; *menkoripari*, raíz de nubes; *shekatsipari*, raíz de comer gente o cualquier otro animal; *tsooripari*, raíz que se asemeja a la oropéndola que vuela en la noche. Los antepasados tomaron estas raíces y se convertían como una estrella o como una oropéndola o como una nube y muchas variedades de formas diferentes porque conocían raíces fuertes.

Quiero contar para qué sirve la raíz de nube: si el tabaquero o ayahuasquero quiere comer o destruir o tragar carne de gente, toma raíz de nube para convertirse en aire. Viene suavemente, entra en la casa, aunque la persona visible la haya cerrado toda; como no es cosa material entra en cualquier huequito y ahí, cuando entra toda la nube puede convertirse en un tigre grande. Fácilmente va a terminar comiendo a los niños y a la mujer de la casa y nuevamente vuela, sale convirtiéndose en nube. La persona que se convierte en estrella, no es la estrella que vemos, sino una estrella que vuela en el espacio para ir de cerro en cerro, para no ir caminando. Así transita más fácil por las cochas, el río, las correntadas.

Los verdaderos hechiceros que aman a su pueblo, que aman a su vecino, entonces tienen que salir de acá, allí pueden comer gente, porque quien ama a su vecino no come a los niños hijos de los vecinos, parientes. Por eso digo, quien ama a su vecino tiene que convertirse en una estrella fugaz que puede ir más lejos para comer un niño, una mujer, un hombre. Después regresa, vive tranquilo en su casa y no puede dañar a sus vecinos. Uno que no quiere, no ama a su familia, puede convertirse más cerca en tigre y tragar más cerca. El que toma raíz de *tsirotzi* silba en la noche como *tsirotzi* (paucar). Toda persona que escucha el sonido de esta oropéndola (paucar) a

El tabaquero y el curandero brujo. **Wilberto Casanto** (Chanchamayo, 1978). 2001.Témpera sobre lienzo. Col. Javier Macera

medianoche tiene que estar en silencio, tiene que estar calladito y no hacer bulla pues está pasando la oropéndola nocturna que se transforma en tigre y puede comer gente.

Me contaron mis padres que antes, cuando nuestros antepasados vivieron, ellos se comunicaban con toda facilidad y conocían y adivinaban cuáles eran sus enemigos, cuándo llegaban, a qué hora, cuántos eran. Y sabían exactamente, aunque no tenían, como se dice ahora, vidrio por vidrio, que aumenta el poder de los ojos de los hombres (largavista).

El asháninka, para saber si el enemigo está más cerca, tenía que mascar su coca con su *chamairo* (una liana, su cascarilla endulza la coca) y cal. Y además tenía que ser tabaquero fuerte, firme, poderoso, capaz de comunicarse con los seres. Ahora nadie lo practica, seguramente más allá, al fondo, donde no hay escuelas secundarias ni primarias, ellos practican. Es necesario ir, pero hay que tener guía para ir más al fondo para conversar. Por medio de la conversación podemos adquirir más conocimientos de nuestros antepasados.

EL PUEBLO ASHÁNINKA

Alberto Chirif

En las crónicas misionales son mencionados con las denominaciones de Campa, Tampa, Chuncho, Ande, Anti y otros. (Ribeiro y Wise, 1978: 74.) Se trata de nombres dados por foráneos, algunos de ellos peyorativos. Campa y su variante Tampa, por ejemplo, aparentemente son variaciones del término quechua tamba, que designa algo enredado, un matorral, un zarzal (Chirif, 2016: 274), mientras que chuncho posiblemente también proveniente del quechua *sunchu*, que es el nombre de una flor amarilla (Ibíd.: 106). Tessmann (1999: 46) confirma las denominaciones Anti ("las tribus que vienen de las estribaciones orientales de los Andes") y Chuncho. Por esta razón, organizaciones de este pueblo adoptaron el término asháninka para identificar a su sociedad y a su lengua. Este vocablo significa literalmente "el que es parecido a nosotros", a veces interpretado como "paisano". En la década de 1970 se consideraba la existencia de siete variantes dialectales de la lengua campa (ahora asháninka): asháninka, caquinte (poyenisati), nomatsiguenga (o nomatsigenga), pajonalino, alto Perené, Pichis y ucayalino (Ribeiro y Wise, 1978: 36). Actualmente, los nomatsigenga, caquinte y pajonalinos son considerados como pueblos y lenguas diferentes; estos últimos han adoptado el término Asheninka para autodefinirse. Estos pueblos forman parte del tronco lingüístico y cultural Arawak, en el que también se encuentran las lenguas e identidades culturales chamicuro, iñapari, matsigenka, nanti, nomatsigenga, resígaro, yanesha y yine. Al respecto hay que decir que las lenguas resígaro e iñapari están prácticamente extintas.

El territorio de los Asháninka y Asheninka conforma un gran bloque, que se extiende por lo que se conoce como "selva central", conformada por las zonas amazónicas de Apurímac, Cusco, Huánuco, Junín, Pasco y Ucayali. Es un ámbito de distribución enorme que comprende hábitats muy diferentes, que van desde zonas altas, de entre 1200 msnm (Gran Pajonal, donde habita una parte importante de

Página opuesta: **Mujeres y niños rescatados del grupo terrorista Sendero Luminoso**, durante el conflicto armado interno, vuelven a sus comunidades.

los Asheninka), hasta los 200 msnm, en el alto Ucayali, poblado por un alto número de comunidades.

Colonia

Mujer con obotoki o nariguera y pintura facial a base de huito, cuyo diseño indicaba su condición de casada. Década años 60.

El territorio de los Asháninka y Asheninka estuvo a cargo de la Orden de los Franciscanos. Sin embargo, dos jesuitas, Joan Font y Nicolás Durán o Nicolás Mastrillo, se adelantaron 40 años a los franciscanos, mediante entradas que realizaron por Jauja y Andamarca en 1595 y años posteriores. En sendas cartas, estos sacerdotes dejan impresiones muy positivas acerca de los Asháninka, a quienes ellos llaman Pilcozones, en especial, por su hospitalidad para atender a los foráneos (Varese, 1973: 115-126).

El proceso seguido por las reducciones e instalación de misiones franciscanas con los Asháninka es similar al que realizó esta orden entre los Yánesha. De hecho, muchas zonas eran (y son) compartidas por ambos pueblos. En 1635, fray Gerónimo Jiménez siguió el curso del río Huancabamba y llegó al Cerro de la Sal, ubicado en la que hoy es la región de Junín. Fundó el pueblo de Quimiri, que corresponde a la actual ciudad de La Merced, capital de la provincia de Chanchamayo. La ruta de la selva central, sea desde Cerro de Pasco o Jauja, se convirtió en la vía de acceso a las zonas y ríos de Chanchamayo, Satipo, Oxapampa y alto Ucayali. Las misiones fueron expandidas por los franciscanos por los ríos Perené, Satipo, Ene y Tambo. Sin embargo, enfrentaron dificultades a causa de las rebeliones de los indígenas, que se negaban a concentrarse en las reducciones misionales o lo hacían solo temporalmente hasta conseguir las preciadas herramientas de hierro, que les facilitaban su trabajo. Luego huían, muchas veces después de matar a los misioneros.

En 1742, Juan Santos Atahualpa, un indígena andino que decía ser descendiente del Inca, encabezó una famosa rebelión que congregó a diferentes pueblos indígenas de la Amazonía central del Perú: Asháninka, Asheninka, Yánesha, Nomatsiguenga, Yine, Matsiguenga y Shipibo-Conibo Como consecuencia de ella, los misioneros y demás europeos fueron expulsados de la zona, que permaneció cerrada para los foráneos durante un siglo (Varese, 1973). En 1847, el presidente Ramón Castilla inició la reconquista de ese territorio y la "pacificación" de los indígenas.

República

La región conocida como "selva central" ha sido sometida a violentos procesos de colonización durante la República. Desde mediados del siglo XX, acompañando a la "pacificación" antes mencionada, el Estado peruano impulsó la colonización extranjera de la zona. A fines de esa centuria, se instaló una empresa británica, *The Peruvian Amazon Company*, que recibió medio millón de hectáreas, junto con los pobladores asháninkas y yánesha que allí habitaban (Barclay, 1989). Los procesos de colonización continúan hasta la fecha y han convertido a este pueblo en ribereño, a pesar que en pasado su patrón de asentamiento fue interfluvial, lo cual ha acarreado una serie de implicancias sociales y económicas. (Sobre el tema, ver reseña sobre los Awajún.)

Si bien la zona no tuvo gran importancia como productora de caucho, proveyó de mano de obras para los centros de extracción de gomas. Los patrones organizaban correrías para capturar asháninkas que enviaban a las zonas gomeras (Hvalkof, 2005: 131-136). Un ejemplo de esto fue el traslado de grupos de asháninkas que vivían en el Tambo y Ucayali hacia las cabeceras del Yurúa, desde donde se expandieron hacia las orillas de ese río en Brasil (donde lo llaman Juruá) y el Turuacá (Ribeiro y Wise, 1978: 89). Abusos de los patrones han sido registrados en la zona hasta fines de la década de 1988 (García *et al*, 1998).

Este pueblo fue afectado por las guerrillas de 1965 y, de manera especialmente dramática, por los movimientos subversivos de la década de 1990. Hace más de medio siglo, el Movimiento de Izquierda revolucionaria (MIR) incursionó en comunidades nomatsigenga de los ríos Sonomoro, Cubantía y Mazamari –localidad donde el gobierno instalaría una base antisubversiva–, y luego, en comunidades asháninka de Ene, Perené y Gran Pajonal (Fernández y Brown, 2001). A finales de la década de 1980, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) secuestró y desapareció a don Alejandro Calderón, cabeza de la organización asháninka de la cuenca del Pichis, Apatyawaka Nampitsi Asháninka (ANAP), acusándolo de haber entregado a Guillermo Lobatón, del MIR, al Ejército, en 1966. Los Asháninka reaccionaron, organizaron su propio ejército y erradicaron a los seguidores de ese movimiento. Después, se dirigieron hacia Satipo, Ene y Tambo para combatir a las huestes de Sendero luminoso (SL). Luego de terribles enfrentamientos y de actos de venganza por parte de SL, que costaron la vida de más de 10 000 asháninkas, consiguieron derrotarlos en la zona. El Estado peruano nunca ha reconocido la importancia de los Asháninka en la pacificación de la selva central.

El asháninka es hablado por 88 703 personas y el ashéninka por 8 774. El estado de ambas lenguas es considerado vital, a excepción del ashéninka en la zona del Perené donde se encuentra en peligro (Minedu, 2013: 61 y 53).

Existen numerosas organizaciones asháninkas que actúan en las distintas zonas y cuencas de asentamiento de este pueblo, creadas con la finalidad de defender sus derechos a la tierra, educación y salud.

Niñas asháninkas.

Pobladora con pintura facial a base de achiote.

Jóvenes asháninkas.

Mujer y sus hijos en un campamento de acogida. Luego de ser rescatadas del terrorismo de Sendero Luminoso, las familias se han ido reincorporando a su pueblo.

Con arcos y flechas, adultos y niños se preparan para enfrentar a los grupos terroristas.

Página opuesta: **Joven subiendo ágilmente un árbol de tsiroki (matapalo).**

Jóvenes cruzan el río Chichireni llevando sus canastos para ir a la chacra.

Mujer con su bebé.
Río Chichireni.

Pesca. Río Chichireni, afluente del río Ene. Satipo, 1977.

En ese entonces el río constituía la frontera entre los Asháninka y el llamado territorio "liberado" por Sendero Luminoso.

Página opuesta: **Joven con su arco y flechas.**

Monolito El toro. Kanuja, Río Tambo.

Petroglifos de Sankenaronto, Río Tambo.

Piscina natural de Betania en el río Samaireni, Río Tambo.

Obanemkarontsi. Banda de semillas, plumas y alas de varias especies de loro y fruterito *(Tangara spp.)*, llevada por la mujer de un cazador diestro. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Página opuesta:
Amatsairentsi. Corona de carrizo tejida con hilos de color y plumas de *eroti* (loro aurora: Amazona sp.). Uso masculino. Col. Formabiap

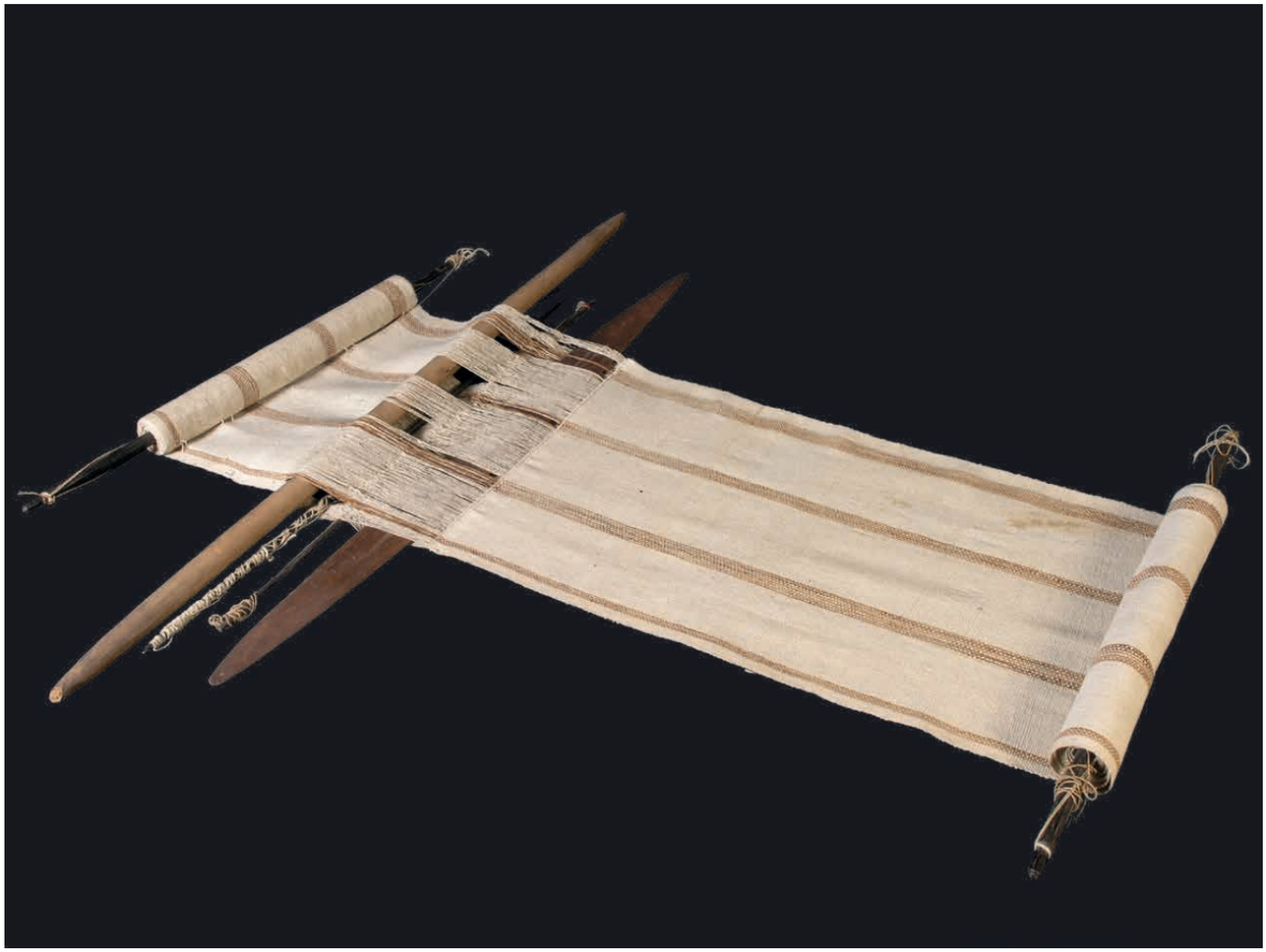
Tsompirontsi. Banda de semillas con pájaros disecados y plumas. Las llevan las jóvenes cuando salen del periodo de reclusión en la choza del "encierro", durante su primera menstruación, y son consideradas aptas para casarse.

Especies (en el sentido del reloj, desde el centro superior:
-**buduc** *(Capito auriovirens)*: 1, 7, 8, 16, 18, 20, 22, 23;
-**paucarcillo** *(Cacicus cela)*: 4, 10, 12, 14;
-**tucaneta pico blanco** *(Pteroglossus flavirostris):* 21;
-**trogón** (Trogon sp.): 15;
-**frutero blanco** *(Tityra semifasciata):* 9, 11;
-**pihuicho ala amarilla** *(Brotogeris versicolorus):* 2, 5;
-**cuclillo ardilla** *(Piaya cayana):* 6;
-**tucaneta** *(Pteroglossus pluricintus):* 3, 13;
-**tucán** *(Ramphastos cuvieri):* 17, 24.
Col. particular

Banda de semillas de *atsiriki* y *maniiki*, fragmentos de pico de tucán y plumas de esa ave. Usada por la mujer del curaca. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Amatsairentsi. Coronas fabricadas de *tsikopishi* (carrizo), con diseños tejidos con hilo de algodón de color. De uso masculino.
Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Página opuesta: **Amatsairentsi**. Coronas usadas por los curacas, llevan plumas de guacamayo (Ara sp.) en la parte posterior. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP



Husos.

Madejas de algodón nativo de colores. Río Tambo.

Telar de cintura. Col. MN

Página opuesta: **Cushma** o túnica de algodón, de uso masculino. Tejido a telar, con franjas de distintos tonos de algodón nativo. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Página 84: **Peine.** Caña y dientes de espinas de pijuayo; diseño tejido de algodón. Col. MNCP

Sellos para aplicar diseños, tallados de la espina del tronco de huimba (ceibo). Col. MNCP

Collar de costillas de ardilla. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Collar de pájaros carpinteros, cotorra y gallito de las rocas. Col. particular

Página 85: **Banda de semillas** de *atsiriki* y plumas de gallito de las rocas. De uso masculino. Col. particular

Chobinarontsi. Caperuza tejida de algodón, adornada con semillas y plumas, de uso masculino. Col. particular

2

1

3

Tsompirontsi o cargadores de bebé

El cargador lleva colgados huesos tallados de diferentes animales, decorados con diseños incisos, que "indican cuántos animales ha comido la mujer, para demostrar que su marido es un hábil cazador". (E. Laos)

Para el antropólogo Fernando Santos Granero constituyen el objeto femenino por excelencia. Las jóvenes no pueden usarlo hasta haber pasado por el ritual de la pubertad. El cargador es el producto de las dotes de cazador del padre y las habilidades textiles de la madre. Se trata de conferir al bebé las características de los animales, representados por los diseños tallados en los huesos.

1 y 2. Fajas tejidas de algodón con tintes naturales, y colgantes de huesos tallados con decoración incisa. Río Perené. Col. M. Ccorisapra

3. Faja tejida de algodón con tintes naturales, y colgantes de huesos tallados con decoración incisa. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

4. Banda tejida de algodón con tintes naturales, lleva colgantes de colmillos de mono, semillas y chaquiras. Col. MNCP

4

Toé, Tabaco y Ayahuasca

Awajún

César Tii Ikam

Mi nombre es César Tii Ikam, que en awajún quiere decir 'monte duro'. Soy de la parte del río Cenepa, Alto Marañón; he nacido en fecha 24 de mayo de 1948, en la comunidad de Wawain. Desde muy pequeño he sido abandonado por mi madre, este abandono me sirvió para aprender mucho más sobre las cosas, aprendí a pescar con anzuelo, a pescar con barbasco, poner trampas, elaborar canastas, elaborar *pucunas* (cerbatanas), tejer tarimas, construir y techar la casa, clasificar las maderas en cuáles son buenas maderas para la construcción y cuáles buenas para leña, cómo cazar los animales, qué animales comen tal fruta…

Participando en la *minga* aprendía conductas, escuchaba relatos. Mi papá y mi abuelita me enseñaban cómo tenía que ser antes de ser viejo para que sea un bien en la sociedad, me daban algunos consejos sobre qué tenía que hacer, qué tenía que comer, qué tenía que "dietar", qué tenía que tomar para adquirir una "visión", para luego poder utilizar los recursos que me rodeaban sin ningún problema.

Ahora voy a hablar un poco sobre la creación del mundo como lo vemos nosotros, los del pueblo awajún. Etsa, el sol, ha creado al mundo. Antes, todos eran personas. Etsa transformó algunas de estas personas en animales. Las huanganas han sido guerreros; las aves, como el tucán, el paujil, el trompetero, el gallito de las rocas, han sido también guerreros transformados por el sol. Los peces antes eran personas que luchaban contra los seres de la tierra. Para nosotros el mundo está formado en tres pisos: Agua, Tierra y Espacio.

Etsa, el sol, ha creado el mundo. Antes todos eran personas pero Etsa transformó algunos guerreros en huanganas y en aves como el tucán, el paujil, el trompetero y el gallito de las rocas.

Página opuesta:
Cosmovisión awajún por César Tii Ikam. 1998. Plumón sobre papel canson. Col. Formabiap

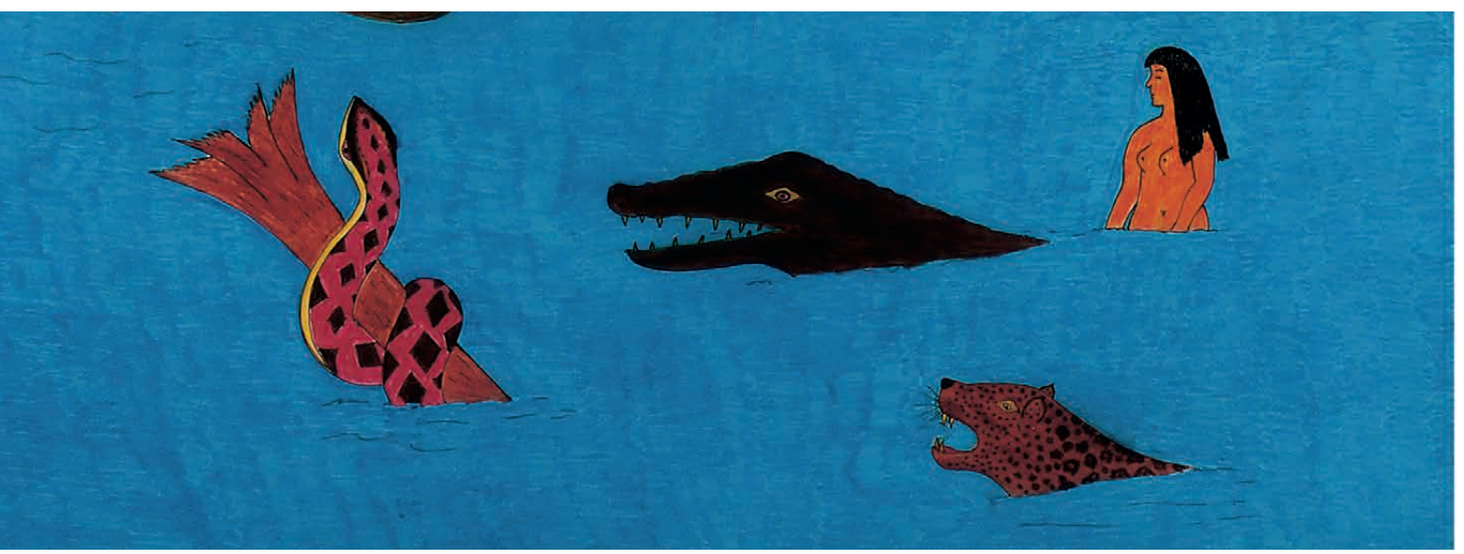
Yumi, el Agua

Es una de las partes del mundo donde también existen seres vivientes, iguales a los de la tierra. Allí viven los seres de la naturaleza que cuidan a los seres del agua, que son sus *dukuji* "madres" o dueños. Con ellos se relacionaban los hombres comunes y los curanderos a través de la toma de ayahuasca. De estos seres el más importante es Tsugki, la sirena, una mujer bonita, blanquiñosa. También hay hombre Tsugki. Se presentan bajando en canoa, en balsa, o bañándose en el agua. Cuando los estás mirando te da comezón en el ojo y, al momentito que estás cerrando tus ojos, desaparecen. Ellos tienen una tremenda casa, alrededor hay una boa dentro de un cerco y al lado unos cocodrilos que ellos tratan como banca para sentarse; también a la taricaya ellos consideran como *chimpui* (asiento). Al tigre lo tratan como su perro. Aparte de ellos, también existen Pagki, la boa y Wagkaanim, el tigre de agua. Ellos son muy importantes, son considerados *ajutap* porque antiguamente daban el poder a los seres humanos. Ahora también pueden darnos poder si seguimos los pasos, las indicaciones de las dietas que hacían nuestros ancestros. Ese poder de *ajutap* era

de diferentes formas. En el momento de presentarse, estos seres —bajo la forma de animales— pronunciaban un "discurso", hablando como humanos, anunciándoles a las personas cómo sería su vida. Para recibir este "discurso", el awajún desde niño se empezaba a dietar y cumplía las normas, tomando siempre toé, tabaco y ayahuasca. Las normas eran: no juntarse con una mujer hasta recibir el poder; no comer comidas dulces, frutas olorosas; no utilizar los collares aromáticos que usan las mujeres; no conversar frente a frente con la mujer; no sentarse en la cama de la mujer; no tener relaciones sexuales; tomar los tres "vegetales" (toé, tabaco y ayahuasca) cada semana; bañarse dos veces cada semana en el chorro de la catarata. Esto se hacía hasta el año 1953, cuando apareció la educación escolarizada y el ILV prohibió la toma de esas plantas.

Cuando el joven awajún ya adquiría el poder, dejaba de dietar y vivía con su mujer. A veces fumaba un cigarrito y cantaba, si es que había adquirido cantos reproductivos o discursos. Pero siempre tenía que cumplir las conductas, eso sí tenías que cumplir cada vez que salías a cazar. Conducta, por ejemplo es saber el comportamiento de los animales, no golpear, no gritar dentro del bosque, no cortar, no machetear cualquier árbol, caminar lento, no hacer bulla. Para encontrar ese poder, el joven siempre iba a tomar el "vegetal" fuera de su casa, cerca de una catarata. Para tomar el tabaco sacaba agua allí y después, en la madrugada, tenía que bañarse en el chorro. ¿Por qué en la catarata? Porque allí también viven o se acercan a tomar agua los *ajutap*, seres de la naturaleza que dan poder: el *ikamñawa* (tigre de tierra), el *ukukui* (águila), el *payag* (bastón de fuego) y el *bukea* (cabeza que flota en el aire). El tigre, cuando se presenta, viene con un ventarrón y habla como un ser humano. El *payag* es como un rayo que viene como si estuviera cayendo una roca inmensa. El *bukea* también se presenta entre vientos. Es un ser que ha sido transformado por el sol. Era un niño huérfano que su madrastra golpeó, descuartizó, arrancó su cabeza y la hizo rodar. El sol transformó su cabeza, la elevó en el aire y allí se quedó.

Todos estos seres podían dar el poder al awajún para su vida y también para vengarse de sus enemigos. Pronosticaban cómo iba a ser su vida en el futuro y también podían ayudarle a conseguir los recursos naturales con facilidad y a tener bastantes hijos.



Mujer Tsugki, dueña de los seres del agua, con Pagki, la boa y Wagkaanim, el tigre de agua. El lagarto es su asiento.

Nugka, la Tierra

En la tierra existen varios seres:

Los *aénts,* seres humanos, que vivimos en la superficie de la tierra.

Los *iwanch,* diablos, de varias clases. Unos viven en la colpa, otros en las cochas, otros en las aletas grandes de los árboles, como el ojé y la lupuna. Hay algunos que han nacido desde el comienzo de la tierra. Cuando encuentran a un ser humano por casualidad, no lo perdonan y lo matan. Hay *iwanch* que son las almas de las personas muertas que no han ido al espacio. Cuando estos encuentran a una persona que ha sido su pariente, le hacen andar varias horas y la dejan medio desmayada.

Los *tijae*, que viven en los cerros, en las rocas. Son iguales a los seres humanos y enamoran a las mujeres. Hasta ahora se escuchan sus gritos en las cuevas como grito de perro o canto de gallo. Cuando nos acercamos se oscurece todo y llueve, y no podemos avanzar más allá. No dan poder ni pueden matar, más bien pueden llevarse a la persona.

El *shaam* es un ser que vive en el monte. Su estatura es baja y tiene cabello bien largo, hasta la nalga. Aparece solamente para anunciar, con sus gritos, que alguien va a morir. Después, desaparece.

Los *nugkui* son seres que pueden ser hombres o mujeres. Viven dentro de las cuevas del guácharo. Son igualitos a un ser humano, sus huellas y sus dedos son iguales. Pueden entrar al pueblo a comprar. Vemos que cortan con hacha y machete los árboles, y dejan cáscaras de camote y yuca asada dentro de las cuevas. No se dejan ver, sólo los podemos escuchar. Nuestros ancestros contaban que antes no conocíamos las plantas y que fueron los *nugkui* los que nos entregaron las plantas comestibles como maní, yuca, sachapapa, dale dale, cocona y otras que hasta ahora tenemos.

Nayaim, el Espacio

También allí existe la vida. Imaginamos que hay tierras, árboles y casas donde llegan las almas de los muertos. Hay animales también, quizá todas las almas de los animales muertos están allá. Cuando vamos a morir, a las almas de allá les comunicamos para que nos esperen con la comida lista. Los primeros muertos que están en el espacio averiguan cuándo va a ir allá los que todavía están en la tierra. El muerto que acaba de llegar les informa sobre la situación de los otros que están a punto de morir. El hombre común, a través de la toma del ayahuasca, pide poder a las almas de las personas que en vida tuvieron poder.

Antiguamente el hombre awajún tenía relación muy cercana con todos estos seres. También por eso nuestros ancestros vivían largo tiempo, porque tenían el poder. En la actualidad, morimos muy pronto, máximo llegamos a los ochenta años. La mayoría perdemos la vida entre los sesenta y setenta años. Eso es porque no cumplimos las normas y no tomamos ayahuasca, siendo jóvenes, para tener el poder.

Las estrellas también son personas; ellas no viven en el espacio donde llegan las almas de los muertos, sino más allá, pero nuestros ancestros nunca nos han dicho.

EL PUEBLO AWAJÚN

ANTES AGUARUNA

Alberto Chirif

Pueblo perteneciente al tronco lingüístico y cultural Jíbaro. Se autoidentificaban como Aents, "gente", pero eran conocidos con el nombre de aguarunas hasta hace dos décadas. Se trata de un nombre que probablemente originado recién a inicios del siglo XX, ya que no aparece en las crónicas jesuíticas de los siglos XVII y XVIII, que los nombran de manera genérica como Jibaros o Xibaros. Aguaruna es un nombre compuesto de dos palabras quechuas: *awaq*, tejedor, y *runa*, hombre. En efecto, una de las características de este pueblo, hoy ya desaparecida, era que eran los hombres hilaban y tejían sus propios vestidos de algodón y los de sus esposas e hijos. El cambio a awajún responde a una decisión de la gente para darle al vocablo una fonética coherente con su lengua.

El ámbito de dispersión de los asentamientos del pueblo Awajún es enorme. Comprende el Alto Marañón (provincias de Bagua y Condorcanqui, en Amazonas), la cuenca alta del río Mayo (San Martín), los ríos Apaga, Yurapaga y Pastaza (Loreto) y las provincias de Jaén y San Ignacio (Cajamarca). Sin embargo, la mayor parte de la población de este pueblo se concentra en el Alto Marañón. En el caso del Potro, Apaga, Yurapaga y Sillay, se trata de grupos pequeños, algunos integrados en comunidades mixtas con los Shawi. Las comunidades del Alto Mayo recién se constituyen a fines de 1960 y están compuestas mayormente por personas proveniente del Alto Marañón.

Parque Nacional Ichigkat Muja - Cordillera del Cóndor, región Amazonas.

Página opuesta: **El apu Namuk,** con una *pucuna* o cerbatana. Va ataviado con su corona y lleva pintura facial y un tatuaje en el pecho, realizado con resina de copal, como acostumbraban antes. Años 90.

Colonia

Los jesuitas y conquistadores, que se refieren a ellos con el nombre genérico de jíbaros o xíbaros, llegaron a su territorio a mediados del siglo XVI. En 1549 fundaron Jaén

El apu Namuk soplando su *pucuna* (cerbatana) para cazar aves o monos. Años 90.

Tsetsen Tamekash, ceramista de la C.N. Wawaim, en el río Cenepa. 2002.

de Bracamoros y, más tarde, Santa María de Nieva. Ambas localidades corresponden a lo que es el territorio histórico de los Awajún. Obsesionados por el oro, los conquistadores comenzaron a abusar de los indígenas, lo que originó un levantamiento general de los Jíbaros en 1599. El padre Juan de Velasco relata un episodio dramático, en el que los insurrectos desnudaron y ataron de pies y manos al gobernador de Macas (actualmente Ecuador) y, luego de fundir el oro que este atesoraba, se lo vertieron por la boca, "diciéndole que querían ver si alguna vez se saciaba de oro" (cit. en Brown, 1984: 22).

Posteriormente, los conquistadores efectuaron nuevos intentos para conquistar a los Jibaros, pero siempre fueron rechazados. Una orden de Roma de 1704 prohibió a los jesuitas realizar nuevas tentativas de reducir a los Jíbaros "debido a que las derrotas eran muy grandes y no justificaban la inversión" (Grohs, 1974: 112). Paradójicamente, el padre Camacho había comenzado a obtener algunos logros en 1767, el año que la orden fue expulsada de América, por mandato del rey de España.

República

El conflicto fronterizo con Ecuador en 1941 tuvo implicancias para los Awajún, al menos por tres razones. La primera fue que el Alto Marañón, donde se encuentra la Cordillera del Cóndor, una de las zonas en disputa, se convirtió en escenario de enfrentamientos periódicos. La segunda, fue que las fronteras se cerraron para dos pueblos indígenas (incluyendo los Wampís) que tenían familiares en ambos lados de la frontera. Y la tercera, fue que a fines de la década de 1960 el Estado pretendió consolidar la frontera norte mediante una política de "fronteras vivas" que, como suele acontecer con los programas oficiales, desconoció la presencia de población indígena ancestral en el Alto Marañón. Entonces promovió la colonización, que inicialmente pretendió asentar en la zona a los licenciados del Ejército, luego que hubiesen cumplido su servicio militar obligatorio. La presencia militar y de colonos generó serios conflictos con las familias awajún que vivían allí.

Durante la década de 1980, con el afán de captar rentas por sus tierras, las comunidades del Alto Mayo las alquilaron a colonos procedentes de Cajamarca, dedicados al cultivo de arroz bajo riego. El alquiler ha sido masivo y los contratos muy mal hechos (sin plazos ni condiciones, y a precios muy bajos), lo que ha permitido que los colonos se consoliden en las parcelas. A pesar de que el derecho les asiste a los Awajún como legítimos propietarios, la presencia masiva de colonos hace muy difícil cualquier intento de recuperar las tierras. La "paz incierta", a la que alude Brown (1984) en el título de su obra, se ha convertido en un despojo cierto.

En 1925, una misión Nazarena se estableció entre los Awajún. En 1942, los jesuitas, con sede en Jaén, fundaron la misión de San Javier del Marañón, para establecer internados y evangelizar a los Awajún y Wampís (Uriarte, 2007:39). En 1947, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), brazo de la organización de Traductores de la Biblia Wycliffe, comenzó a trabajar en el Alto Marañón. Consolidó su presencia pocos años más tarde, cuando el gobierno peruano suscribió un convenio con ellos, con la finalidad de preparar profesores bilingües en su sede de Yarinacocha (Pucallpa).

Si bien la extensión del sistema de escuelas para atender a sociedades indígenas asentadas en regiones apartadas del país era parte de un proceso inevitable, esto ha tenido severas consecuencias para ellas. La educación impartida

Mujer llevando el *tarach,* vestimenta tradicional.

ha estado y está desligada de la realidad que vive la población. Es una educación que no responde a sus necesidades para actuar en su medio, pero tampoco prepara a los alumnos para que se desempeñen en condiciones de igualdad en el medio urbano. Los profesores no tienen buena formación y las escuelas, de precaria infraestructura, carecen de materiales pedagógicos. El resultado son jóvenes que se encuentran en el medio de la nada, incapaces de actuar en sus comunidades, como lo hicieron antes sus padres y antepasados, y sin las competencias necesarias para formarse profesionalmente en universidades y otros centros de estudio superiores.

Pero el sistema de escuelas ha tenido otra implicancia, que es la modificación del patrón de asentamiento. Hasta mediados de la década de 1960, gran parte de la población awajún del Alto Marañón aún vivía en asentamientos interfluviales. Esto tiene que ver con estrategias adaptativas a un tipo de hábitat que no cuenta con ríos, como los de la parte baja de la cuenca, donde las inundaciones anuales generan suelos aluviales de gran fertilidad y tienen abundancia de peces. De allí que su provisión de proteína animal se basara en la cacería y no en la pesca. Dado que los animales de monte son un recurso escaso, habitaron en unidades residenciales pequeñas y dispersas que trasladaban periódicamente cuando la caza escaseaba. Esto les permitió, adicionalmente, eludir las reducciones internándose en zonas más alejadas del monte, algo que no pudieron hacer los pueblos de la parte baja, sujetos al hábitat ribereño. Lo que no lograron hacer los misioneros durante la Colonia, lo han hecho las colonizaciones a lo largo de la República.

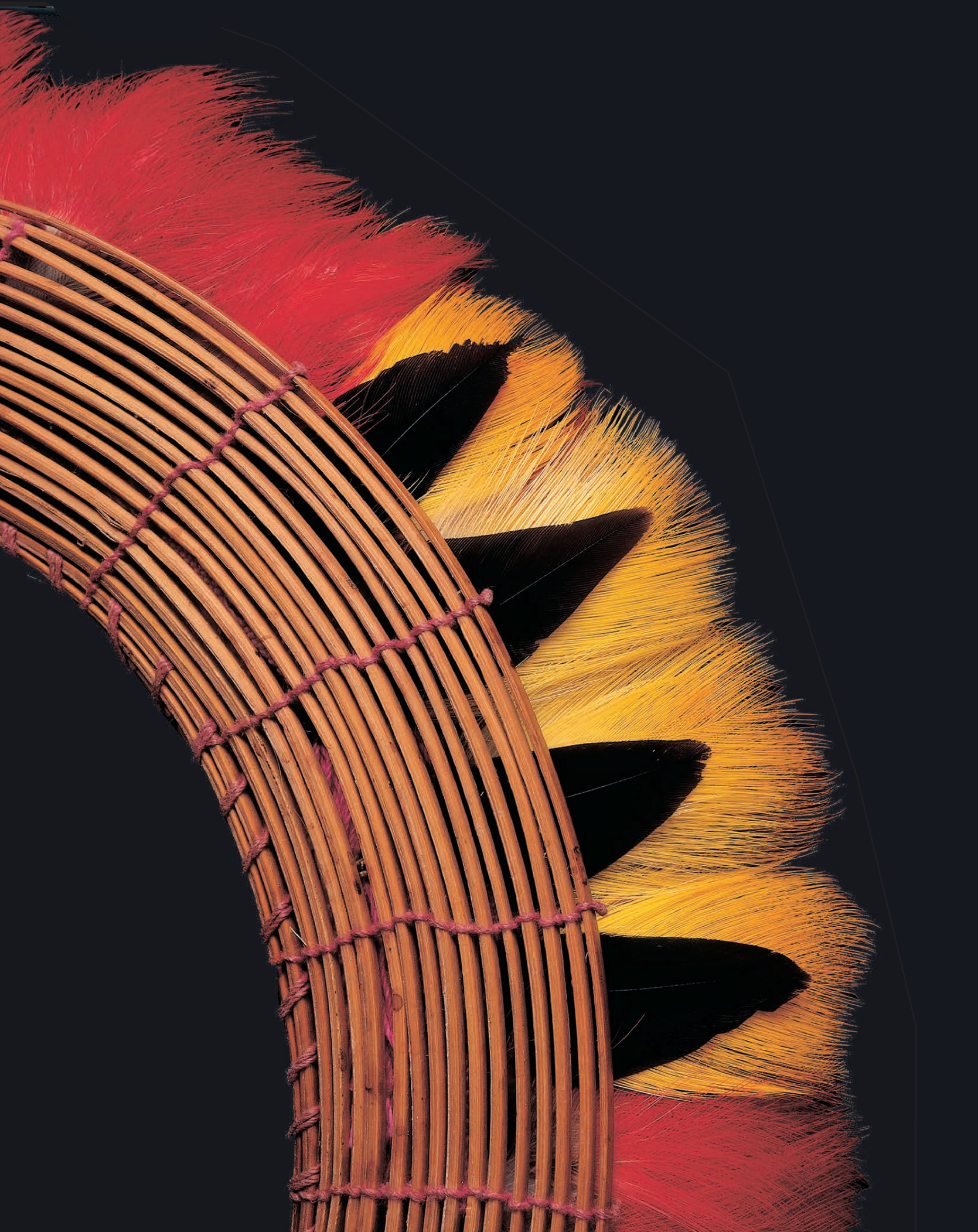
Su lengua es hablada por 70 293 personas (Minedu, 2013: 65, 67 y 69). Es considerada vital en la cuenca del Nieva y tributarios (Ibíd.: 53).

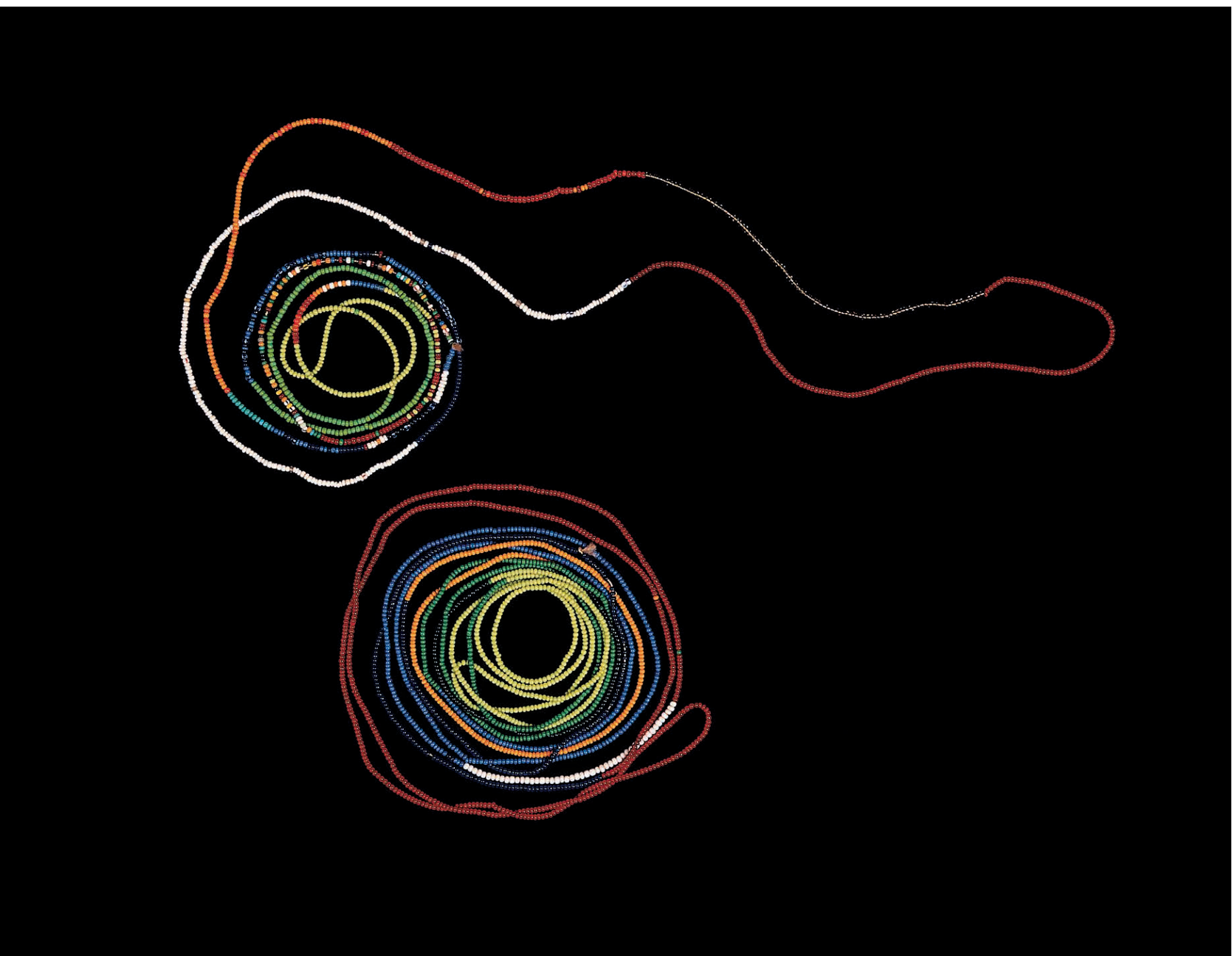
Los Awajún están articulados en diversas organizaciones, según las cuencas. La más antigua de ellas es el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), creado en 1977.

Navegando por el río Comainas, de regreso a la comunidad de Pagata.

Comunidad awajún en El Cenepa, Amazonas.

Vivienda con techo de hojas de palmera entretejidas.





Página 100::
Tawas (detalle). Corona con armazón de *tsentsak* –fibra del peciolo de la hoja de la palmera ungurahui (*Jessenia bataua)*– adornada con plumas de tucán. La llevan los jefes o personas que gozan de prestigio, para ir de visita, y en eventos sociales. Col. Hugo Wipio

P. 101:´**Akitai tuwik**. Pendientes de élitros de escarabajo verde (*tuwik*) y plumas de tucán, unidos con cera de abeja. Se colocan como complemento de la *tawas*. Col. Hugo Wipio

Derecha: **Tawas** (detalle). Corona de esterilla tejida (*tamshi*: *Heteropsis jenmanni*), plumas de tucán y de guacamayo. Col. Formabiap

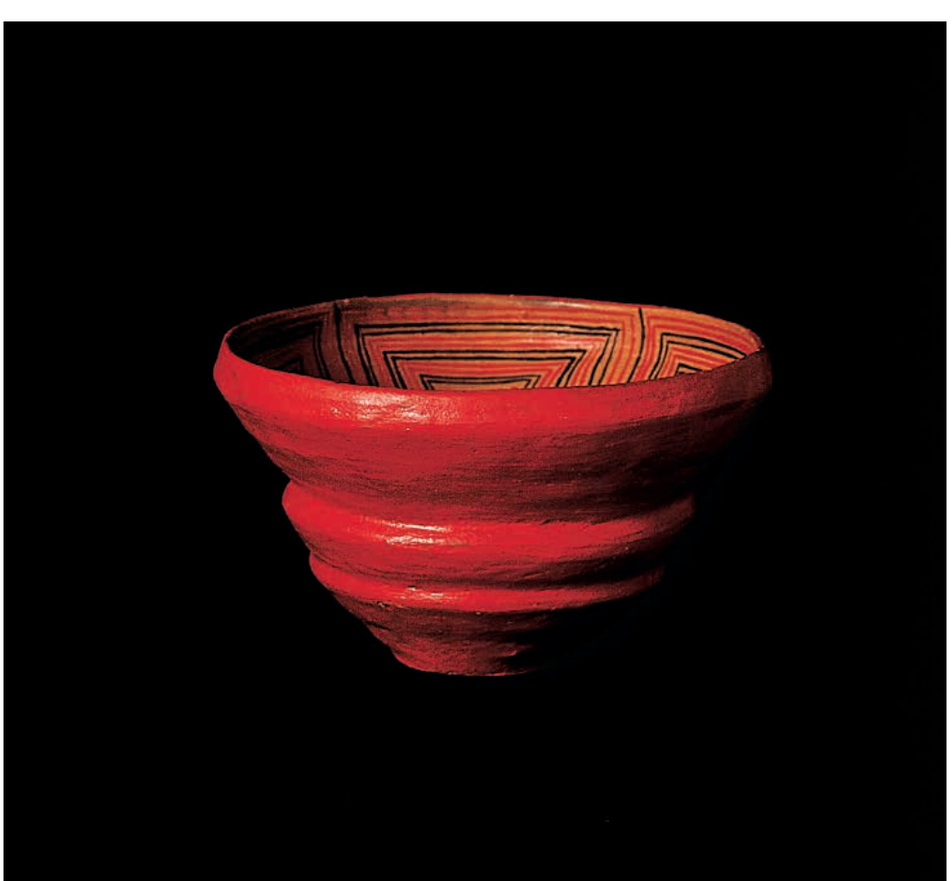
A la cerámica se le conoce genéricamente con el nombre de *pinig* o pininga, pero cada una lleva un nombre diferente, de acuerdo a su forma y uso. Es una actividad que solo hacen las mujeres, desde niñas. El color rojo, con que están decoradas algunas vasijas, se obtiene del achiote mezclado con látex del árbol lechecaspi (*Hymencea courbaril*). El negro se consigue del carbón del árbol de guaba mezclado con lechecaspi. Para conseguir buena arcilla, las alfareras invocan a Nugkui, la "dueña" o protectora de las plantas de la chacra, y observan una dieta.

Amamuk. Vasija ondulada, color rojo, en su exterior. Se emplea para tomar masato "sin que se acabe". Col. Ana Uribe

Página opuesta:
Yukun. Vasija para tomar el *wais*, bebida purgante para "enjuagar" el estómago, cada madrugada. Se fabrica con la técnica del ahumado (*kayukbau*). Col. Ana Uribe

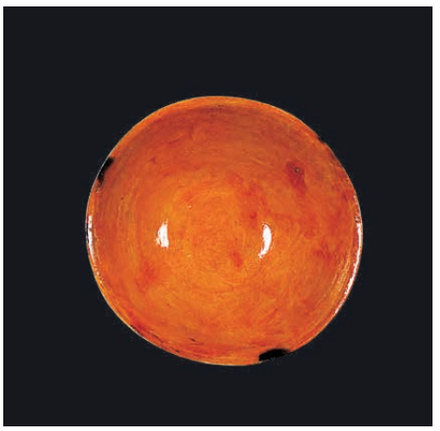
Pinig tsen tsepatin. Vasija "sonora" para tomar masato, con el clásico decorado awajún. En el interior de la base lleva bolitas de cerámica que producen el efecto de una sonaja. Col. Formabiap

Pataku. Brazaletes de chaquira, con que se adorna la mujer. Col. Formabiap



Tawas. Corona con armazón de fibra de palmera (*tsentsak*), con plumas de tucán y gavilán (*Buteo magnirostris*). Tiene colgadas sartas de pájaros pian-pian (*Cyanocorax violaceus*) y tucanetas (*Pteroglossus gastanotis*) disecados, que se llevan dispuestas hacia atrás. De uso masculino, portada por un jefe para ir de visita, y en eventos sociales. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Arriba: **Tawas.** Corona con armazón de varios discos de fibra de palmera (*tsentsak*) superpuestos; plumas, pechos y colas de tucán. La usa el varón para ir de visita y en eventos sociales. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP



Akachu. Cinturón de cabellos de mujer, usado por los varones y antigüamente confeccionado con los cabellos de los enemigos. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Pinig y **yumi.** Vasijas de cerámica, con decoración pintada. El *yumi* o cántaro tiene forma de calabaza, con un orificio para verter líquido. Col. Formabiap

Pinig. Plato de cerámica. Col. Lupe Camino

Páginas anteriores: P. 106. **Piningas.** Ceramistas: Tsetsen Samekash, Carmen Kinen y Elena Tsamajén. Platos y tazones para yuca, sopa y masato. Col. Irma Tuesta

P. 107. Arriba: **Amamuk.** Vasija de paredes onduladas pintadas de rojo, en su exterior, para tomar masato "sin que se acabe". Col. GL
Abajo: **Piningas y amamuk.** Col. Irma Tuesta

Tunta. Carcaj de bambú para cargar los virotes (dardos) de la pucuna o cerbatana. En su interior, hay fibras de una especie de palmera que conservan el veneno impregnado en los virotes. En el pate o calabaza que va adherido a la caña, se guarda el algodón silvestre para enrollar en los dardos. Col. Formabiap

Tampug. Tamborcito de cuero de huangana (jabalí: *Tayassu pecari)*, que acompaña para danzar en las fiestas. Col. Formabiap

Tuntui. Fabricado por Julio Wisuun Kunchikui. Manguaré o tambor de señales, cavado del tronco del árbol *numi shimut*. Se toca con un mazo, para convocar a ceremonias de ayahuasca y para dar noticia de acontecimientos. Puede ser escuchado a gran distancia. 130 cm de largo x 80 cm de diámetro. Col. Ana Uribe

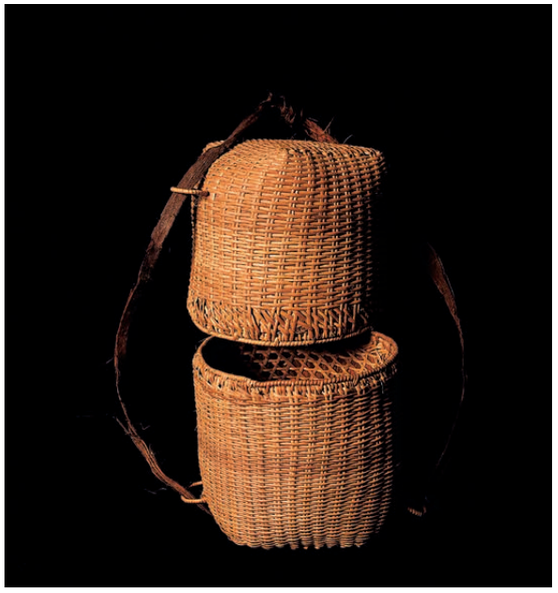
Izquierda, de arriba a abajo: **Shushun con yugkina**. Batea con mazo para machacar la yuca y el maíz. Col. Ana Uribe

Kutag. Asiento de madera de topa (*Ochroma pyramidale*), para varones y mujeres. Col. Ana Uribe

Tian. Banco de madera palisangre, de uso masculino. Col. FT

Derecha, de arriba a abajo: **Kumputá.** Plancha redonda de madera donde se prepara la yuca para el masato. Col. Ana Uribe

Chimpui. Asiento de cedro (*Cedrella* sp.) o moena, de uso masculino, exclusivamente. Col. Ana Uribe



Izquierda: **Tukup**. Canasto de *tamshi* con tapa, de tejido cerrado; forrado con hojas de plátano, *pitai* o *pumpu*, para impermeabilizarlo. Allí se guardan o transportan objetos delicados y vestimenta. Col. Ana Uribe

Wampach. Bolso de fibra de palmera chambira, de tejido anudado. **Ichimpach.** Bolso más pequeño, para llevar tabaco cuando se va al monte a buscar la "visión". Col. Ana Uribe

Canastas de tejido cerrado (*suku*) y abierto (*shikitai*).

Derecha: Cestos de tejido cerrado, para llevar peces o frutos. Col. particular

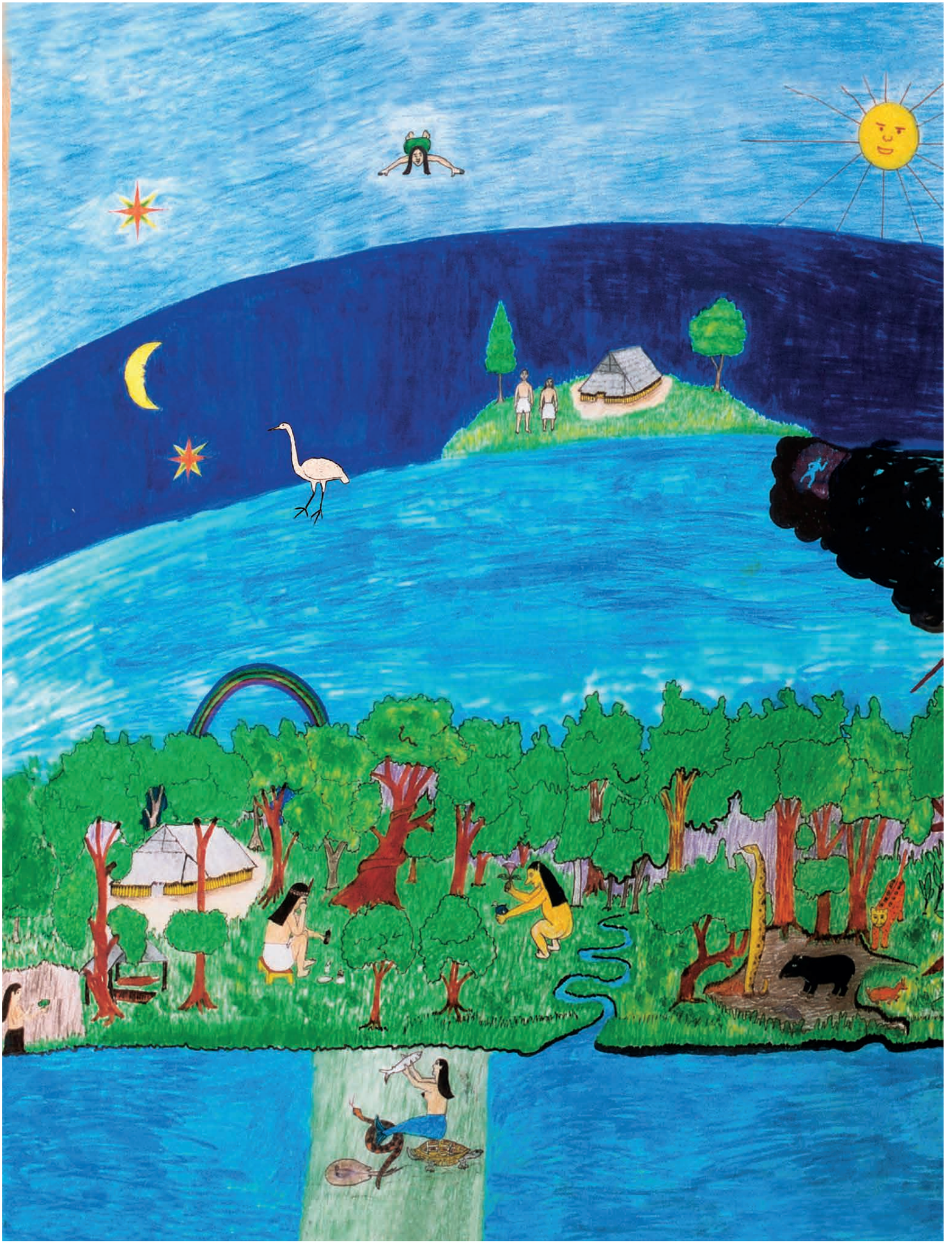
Escoba de *tamshi*. Col. María Elena Fernández

Cesto de pesca, de tejido abierto, para peces pequeños. Col. particular

Akachu kugku. Cinturón tejido, con colgantes de fragmentos de caracol de monte, del cual recibe su nombre. Las mujeres lo usan como sonajero, para danzar. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Collar femenino de semillas de *batut* talladas, caracoles y plumas. Son semillas que "tienen olor que atrae al hombre para disfrutar". Col. FT

Pataku kugku. Brazaletes femeninos tejidos con adornos de chaquiras y fragmentos de caracol de monte o congompe, para danzar. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP



Su Cabello Protege al Mundo

BÓÓRAÁ

LLÍHYO-MANUEL MIBECO RUÍZ
ɬJKÚ NUUBÚMU-GERARDO DEL ÁGUILA

Soy Manuel Mibeco Ruiz, curaca de la comunidad de Brillo Nuevo y tengo cincuenta y tres años de edad. En bóóraá me llamo Lliíhyo, que significa 'cogollo de aguaje', que es un tipo de palmera. Mi padre me dejó el cargo; antes yo era curaca del clan del Aguaje, pero ahora nos hemos unido como un solo clan, el cual yo dirijo como curaca, como conocedor de la tradición. Yo soy como un ejemplo para mi comunidad. En este relato ha colaborado Gerardo del Águila Miveco, su nombre en bóóraá es ɬjkú Nuubúmu, que significa 'paucar alegre' y es del clan de sus abuelas que pertenecen al Pijuayo.

Para el pueblo bóóraá el mundo es la representación del Creador. Por eso él se llama Píívyéjɨ Niimúhe, que quiere decir 'Creador de la tierra y de las cosas que existen en ella'. Niimúhe está enraizado en todas las cosas creadas por él. Esas raíces están representadas por cada uno de los pelos del Creador. Con la fuerza de su cabello protege al mundo y a través de esas raíces los hombres bora también se comunican con él.

Creación de la Tierra, los Frutos y el Hombre

Antes no había tierra, era pura agua donde existían espíritus malos. En ese momento, el Creador, para mostrar su poder ha hecho aparecer la tierra. Cuando la tierra aparece tiene la forma del seno de una mujer. El pezón, Mújpañe, era el lugar por donde han salido todos los alimentos: yuca dulce, yuca brava (venenosa), tabaco, coca. Cuando ya hubo creado las plantas, el Creador se llama Óóvetájɨ Niimúhe (Creador de los frutos comestibles). Después de haber creado esto, dijo: "¿Para qué he creado los frutos si nadie los va a comer? Entonces haré un ser vivo". Su primer trabajo de dar vida resultó en un ser que no le obedecía. Era el padre de los animales, Iámé Niimúhe. Por eso, el Creador le ha botado para que coma sólo frutos silvestres, no de chacra.

Al final, el Creador escupió su saliva, el tabaco de conocimiento, sabiduría e inteligencia. De su saliva ha retoñado un tronco de tabaco. Del tallo formó los huesos del primer hombre, la cara la formó de la masa de la yuca y de las hojas del tabaco formó la piel. Este hijo formado por el Creador se llamó Pɨ́ɨné Ánuméí Niimúhe. Cuando ya formó su chacra se llamó Wákimyéí Niimúhe. Después de un tiempo, este primer hombre dijo: "Quiero tener mi mujer". Entonces el Creador le indicó que ralle la yuca buena con la raíz de la cashapona y que esa masa la ponga en un *nongo* (olla de barro) tapado con hoja de plátano. El Creador le dijo: "Cuando esa masa te llame Llihi (papá, hijo), recién ábrela". Así lo hizo el primer hombre y cuando ella le habló, entonces él también la llamó Wáh (mamá, hija). Esta primera mujer, hija del Creador, formada de la yuca, se llamó Dɨɨné Májchotájɨ Mééwa. De ahí ya se fueron multiplicando. Entonces, viendo que ya no había sitio, el Creador ha formado la tierra como una plancha redonda de sal de monte. Después, cuando vio que su hijo estaba manteniendo todo en orden, y viendo que ya estaba envejeciendo, le dijo que le daba el honor de alargar la tierra en forma de boa.

Página opuesta:
Cosmovisión bóóraá por Manuel Mibeco. 1999. Plumón sobre papel canson. Col. Formabiap

Sobre esa boa les daba a él y a su mujer el poder para seguir multiplicándose, pero ellos deberían siempre comunicarse con él dándole lo que él nos da, para que nos proteja.

La primera pareja, con la maloca, la coca, el tabaco y la yuca.

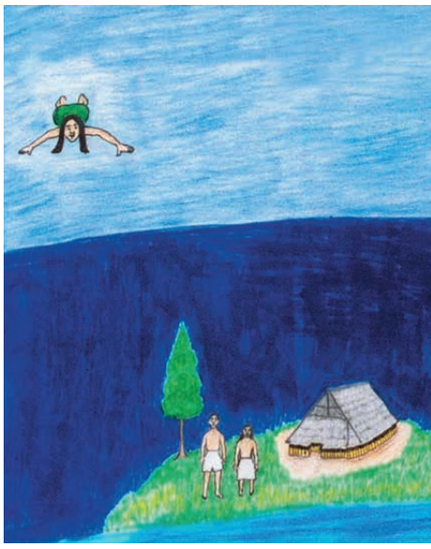
Creación de la Maloca, la Casa Redonda

Como el hijo del Creador no tenía dónde dormir, pensó armar un tambo con hojas de plátano y huamansamana; pero no le salió bien: con la calentura del sol se deshacía. Viendo que no era capaz de hacer una casa, le preguntó al Creador y él le dijo: "Al mismo palo (tronco) de yuca que usas, sácale cuatro horquillas y préndelas en la tierra; sobre ellas pon una viga y luego comienza a buscar palos más largos y yo te daré mis venas, que las llamarás 'tamshi' (bejuco), con las cuales amarrarás los palos. Luego te daré hojas de irapae o caraná que llevarás sobre la *ripa* de cashapona. Mandaré a mis dos hijos tejedores, los chinchilejos verdes (libélulas) para que te enseñen cómo tejer el techo". Y así fue hecha la maloca. Cuando el Creador vio que estaba lista, transformó el palo de yuca en palo de rosa o moena, que actualmente utilizamos. Y dijo: "La Maloca será mi retrato, te va a cuidar de la lluvia, del sol y será el lugar donde alguna vez vas a criar a tus hijos y donde me vas a ofrecer de lo que te doy (yuca, tabaco, coca)". Por eso la Maloca representa a nuestro abuelo o Creador.

Creación del Manguaré

El hijo del Creador y su mujer tuvieron su hija, pero sin haber tenido relación sexual, sólo por el poder del Creador. Su papá la cuidaba para que no tuviera problemas, pero cuando la joven creció le dijo: "Padre, necesito tener un hombre para que me acompañe en todo momento de mi vida, además no hay quién disfrute del producto de mi chacra". Entonces, un día, cuando su padre estuvo solo en la casa, cogió almidón de yuca de su mujer y moldeó a una persona, que sería su primer hijo varón o pareja de su primera hija. Cogió una porción de hojas secas de tabaco y la envolvió como cigarro, lo prendió y con el humo sopló la figura. Al instante tomó vida un nuevo hombre al que dejó sentado en su banca. Luego avisó a su hija que encontraría a un hombre en su *maloca*, pero que no debía tocarlo. Cuando ella vio al hombre, como le pareció simpático, desobedeció y lo tocó. Entonces él se convirtió en Niíwa (semen) y cayó por la rendija de la puerta donde la tierra se poblaría de varones. Su alma cayó dentro de la tierra del nacimiento, y el olor y el color del semen se transformaron en comején (termita). Al ver que su hijo no estaba, su padre no comía de la pena que tenía y, al no saber qué hacer para encontrarlo, decidió consultar al Creador, tomando su *ampiri* (esencia de tabaco y sal de monte) y su coca. El Creador le avisó que su hijo estaba en la chacra y allí se fue. A eso de las cinco, cuando canta el chinchilejo, escuchó dos veces que le llamaban papá. Buscó por todos los sembríos hasta que vio un árbol que no era común ver a la orilla de la chacra y entonces sintió que ese árbol era su hijo. Regresó alegre y se lo contó a su mujer y luego tomó su *ampiri* y su coca para comunicarse con el Creador y así él le dijo: "Mira, Pɨɨné Anumeí Niimúhe (hombre de centro de maloca), tu hijo está en la chacra y mañana tú mismo vas a preparar sal de monte, *ampiri* y coca, y tu mujer caldo de yuca dulce y unas planchas de casabe. Llévenlo al pie del árbol y ofrézcanme todo eso. Después te voy a señalar a qué altura están los pies de tu hijo, allí vas a cortar el árbol. Una vez que esté derribado te voy a señalar el lugar del corazón y el de la cabeza para que sepas dónde cortar y no mates a tu hijo. Ese hijo que se ha aparecido como árbol ahora se va a llamar Mákapáhe (palo de rosa)". Esa noche el padre le habló a su hijo: "Hijito lindo, a quien he formado con mis propias manos con la sabiduría que el Creador me ha dado: tú ibas a ser el primer hombre de donde iba a salir la gente, pero tu hermana ha hecho que te

pierda por no cumplir las reglas que le di y ahora eres un árbol que tendrás buen olor. Mañana trozándote te voy a llevar a la casa". Y después añadió: "Con el fuego de mi corazón voy a abrir su boca para que sea él quien anuncie todos los preparativos de lo que hagamos dentro de la maloca. Él será un mensajero y los que vendrán después lo llamarán abuelo Tahdi Kúmúné (manguaré) Niimúhe. De igual manera, transformaré en un árbol a tu hermana mayor que te ha hecho daño, que se llamará solamente tu acompañante y no tendrá valor para los que vendrán después". El manguaré y la maloca representan a nuestros ancestros, nos protegen y nos dan el conocimiento.



Lugar de la Tierra Santa. "Es un espacio que está debajo del mundo del más allá donde está el espíritu y el poder del Creador".

"Los muertos están entre nosotros, pero tienen su lugar santo, que es allí".

Creación del Hacha

Nuestros antiguos nos han transmitido que existen otros mundos. Antes, cuando el hijo del Creador salía al trabajo, su esposa le llevaba todos los días la *cahuana* (bebida de almidón de yuca). El esposo le recomendó que antes de aparecer con la bebida, debía golpear la aleta de un árbol que estaba cerca del lugar de trabajo. Un día que el hombre estaba rozando y tumbando los árboles para la chacra nueva, la esposa lo observó y se sorprendió al ver cómo su esposo podía cortar los árboles grandes y gruesos, ya que no contaba con una herramienta para hacer un trabajo tan difícil. La curiosidad hizo que un día se presentara sin golpear la aleta como siempre. Entonces vio que su esposo tenía un hacha (*úwáájt*) y, en ese instante, la herramienta desapareció de las manos del esposo, quedando él sorprendido, triste y avergonzado. Pero al minuto reaccionó molesto y dijo a su esposa: "¿Por qué has hecho esto? ¿No crees que estás desobedeciendo la recomendación de nuestro Creador? Así será imposible avanzar nuestro trabajo".

El hombre usaba el omóplato derecho y en coordinación con las hormigas *úwaajímu* (hormigas cortadoras) lo transformaba en el hacha, primera herramienta de trabajo del hombre bora. Todo este acontecimiento fue visto por Ihchúba, la garza, que es uno de los nietos del Creador de todas las cosas. Gracias a la garza el hombre supo que cuando desapareció el hacha, esta se convirtió en el fabricante de hachas, el primer hombre blanco. Fue entregada al Uwáájijtéébe, Mundo del Hacha (hoy lo conocemos como el mundo occidental), que tomó esta herramienta inventada por el mundo bora, para luego aprender a producirla. Los dos hijos que tenía el Creador (el hijo del tabaco y la hija de la yuca) han conocido ese mundo y cuando fueron allá se quedaron dormidos por tomar aguardiente que les convidó el "dueño" del hacha. Se despertaron en el patio de la maloca de ese mundo y allí aprendieron canciones de las fiestas bora y también vieron que había otras cosas que no habían en su mundo, como las herramientas de trabajo. Las herramientas que más les llamaron la atención fueron el machete y el anzuelo, que eran las primeras que han obtenido de ese pueblo y han venido trayendo al mundo bora. Luego obtuvieron otros artículos como la olla, el espejo, en condición de trueque. Por eso el hombre bora ha considerado al mundo occidental como el mundo del negocio o Mundo del Hacha. Actualmente para nosotros es natural decirle *úwáájijtéébe* (hombre del hacha) al comerciante regatón o al mestizo. Este término se transformó en *añúmúnáajpi* (hombre que quema o balea) en el tiempo de la explotación del caucho.

La Garza, Mensajero Principal entre el Hombre y el Creador

Existe otro mundo, que es un mundo bendecido porque ahí vive Ihchúbá, la garza, nieto del Creador. Es su espíritu positivo, su espíritu bueno, su espíritu trabajador, su espíritu de la belleza, de la alegría. Allí nadie ha llegado. Pero de ese mundo viene este ser reencarnado en una garza grande, la más alta, la más blanca, de pico negro y de patas

negras; es una garza única, que es un poco rara aquí en la selva. Tiene pintas como tatuajes bora en su cara. Viene cuando hay problemas y necesidades, para solucionarlos. Es un intermediario, un mensajero para negociar entre los mundos y viene para limpiar de enfermedades al mundo Bóóraá. Existen parejas de personas que lo representan acá en la tierra, cuando celebramos su llegada; son *míajte*, personas buenas. Para agradecerle su presencia, la mujer elegida como "dueña" de la garza la recibe con un maní y una planchita de cazabe de almidón. Y el hombre la recibe con coca y *ampiri*.

Los Seres de la Naturaleza, Mensajeros entre el Hombre y su Creador

En el mundo donde estamos nosotros, tenemos la representación del mismo Creador en varios animales, él está presente también en el agua, las plantas y en otros seres que están debajo de la tierra y en el espacio. Para comunicarnos con el Creador y, a través de él, con los demás seres de la naturaleza, nosotros usamos los siguientes insumos: *ampiri* (esencia de tabaco y sal de monte), coca, *cahuana* (bebida de almidón de yuca). El *ampiri* es Máániu, la coca es Íibii, la *cahuana* es Káhgúnuko, la sal del monte es Ume. Sin estos elementos no podemos llegar a los oídos de los seres de la naturaleza. Hay que preparar un poco de todo esto y entregarlo al Creador. Las cosas que se entregan quedan en el lugar de conversaciones (cocamera) dentro de la maloca. Nadie debe tocarlas porque son para que se alimente el Creador.

Úméko Wájya, "fiera que devora a la gente que no cumple con las reglas. Antiguamente, antes de ir a la guerra, se le pedía su poder, su agilidad y astucia, para poder vencer. Esta fiera se relaciona con el arcoiris que sale al Oeste, y que no sale en cualquier tiempo, sale cuando va a haber sangre". M. M.

Estos seres de la naturaleza son como guardianes de cada uno de los seres que viven en la tierra. Uno de ellos es Iámé Niimúhe, padre de los animales. Cuando uno lo llama aparece como un viento y, con la coca, el *ampiri* y la *cahuana*, le pedimos permiso para matar a los animales. Igual hacemos con todos los padres de los seres. Estos seres son, por ejemplo: el Bájúne Mééi, padre del bosque, que tiene forma de humano, pero con orejas y uñas largas. Es responsable de todos los árboles frutales y medicinales. El Úméko Wájya, fiera que devora a la gente que no cumple con las reglas. Antiguamente, antes de ir a la guerra, se le pedía su poder, su agilidad y astucia para poder vencer. Esta fiera se relaciona con el arco iris que sale al Oeste. Hay un arco iris que sale al Este, anuncia la lluvia; hay otro arco iris que sale al Oeste y que no sale en cualquier tiempo, sale cuando va a haber sangre. Se llama Túpawa, arco iris colorado. Con él se relaciona esta fiera porque ambos son seres de la venganza. A ellos se les pide que empañen la vista de los enemigos para poder vencerlos. Otro ser muy importante es el Píjkyáne Núhba; en castellano, es el Sol. Él permite que las chacras se desarrollen, se sequen para quemarlas y poder sembrar las diferentes especies de plantas comestibles, medicinales y otras. Májchotáwa Núhba es la Luna. Él nos cuida en las noches y permite el mejor crecimiento de las plantas, alimentándolas y protegiéndolas de todo mal.

Cuando los seres del día duermen en la noche, los seres de la noche los cuidan y, cuando éstos duermen, los seres del día hacen lo mismo. Dóóráme Bóóa es la boa negra. Ella está debajo del agua, es la responsable de todos los animales del agua y de los peces. Con esta boa hay que comunicarse cuando queremos navegar para que no nos pase nada y para que él también pueda proporcionarnos los peces necesarios para comer. Esta boa negra puede llevarnos o puede acabar con nuestra vida si abusamos de sus peces. Todas las actividades las hacemos con el permiso de estos seres de la naturaleza.

Tenemos otro ser, el Úúníjya Bóóa, la boa pintada; también le dicen Núpja Bóóa. Ella cuida el agua, es la encargada de la lluvia, de las inundaciones, de la sequía y de la vaciada de los ríos. Con ella hay que comunicarse para que nos cuide cuando navegamos en las aguas y también para que no haga llover. Por ejemplo, para la fiesta no queremos que llueva una semana, entonces nos comunicamos con ella, y ella detiene

a la lluvia y verdaderamente no llueve. Eso ya se ha comprobado varias veces. Tuúhi, el arco iris común, es otro ser. Él simplemente anuncia la lluvia; con él se conecta siempre la boa para calcular y controlar la lluvia. Otros seres son Míikuru, las estrellas. Estos son los mensajeros para la comunicación con los astros grandes, nos indican cuándo es invierno o verano. Méhlliiñé Súkobárá Nuubúmújimééwa es la santa abuela. Ella está debajo de la tierra; nos cuida y protege de las diversas enfermedades y también hace dormir a sus nietos. A ella hay que pedirle para que nos enseñe más cantos, así tenemos una infinidad de canciones para cuidar a los niños. La abuela tortuga, Májchotáne Wálláávéné Kuumújɨmééwa, cuida el agua que une el mundo Bóóraá con el mundo occidental, para que sus hijos naveguen sin problemas. Y hay otro ser que es el Mémájchotá Kujúwa Chíchi, el rayo. Él tiene mucho contacto con el Sol, es el fuego. Allí es donde se queman todos los malos muertos, como los brujos hechiceros, criminales, rateros, mentirosos, abusivos. De esa manera esos muertos ya no existen en el espacio.

También están los seres con los que se comunica el brujo (*waabyúnuúbe*), que son los que hacen daño al hombre cuando no cumple con el reglamento. Iámé Umékó bañéhé kikííjye tiene forma de vampiro y es el tabaco de los animales o tabaco negativo; destroza mordiendo al que no cumple las reglas. El Lluurɨmu bóóa es el "padre" del agua y cuando siente hambre se hace remolino para tragar animales, peces y otras cosas. Cuando el hombre consume mucho de la naturaleza y no da nada a cambio, el brujo llama a la piraña gigante, Úwáájɨ Nijtyá Wájya, para que su espíritu le devore el corazón. El Újkómu Wájya, tigre de agua, es el padre de todo lo malo que ocurre en el mundo bora, es la yuca brava o venenosa.

Lugar de la Tierra Santa

Mésúkobárá Nuubúmú Iiñúji es la tierra santa. Es un espacio que está debajo del mundo del más allá donde está el espíritu y el poder del Creador. En este lugar no oscurece, hay claridad, paz. Los muertos buenos están entre nosotros, pero tienen su lugar santo que es allí. Su espíritu se desplaza por este espacio, por eso podemos comunicarnos con ellos espiritualmente, con la coca, el *ampiri* y la *cahuana*.

Representación de los tres mundos: el Mundo Bóóraá, el Mundo de la Garza y el Mundo del Hacha. "El Creador, con la fuerza de su cabello protege al mundo".

En el mundo Bóóraá está la primera pareja, la maloca, la coca, el tabaco y la yuca.

La Garza, intermediario entre los mundos, "es el espíritu de la bondad, del trabajo, de la belleza y la alegría".

Al lado opuesto, está el Mundo del Hacha, "con la fábrica del productor del hacha, que es el mundo occidental o del negocio".

En el agua están los seres con los que se comunica el chamán, y que castigan al hombre cuando no cumple las reglas. "El tabaco animal tiene forma de vampiro y destroza, mordiendo; el Lluurímu bóóa se hace remolino para tragar. Y la abuela tortuga cuida el agua que une los dos mundos para que sus hijos naveguen sin problema.

Más arriba, en forma de felino, está Úméko Wájya. Cuando el hombre consume mucho de la naturaleza y no da nada a cambio, el brujo llama a la piraña gigante, que le devora el corazón". M. M.

Dibujo de Manuel Mibeco Ruiz.1999. Plumón sobre papel, 29.5 x 22 cm. Formabiap

Interior de una maloca bóóraá, en víspera de la fiesta de la Llaaríwa

La pareja está cantando y danzando el *ijchóju* para dar de beber cahuana, a los presentes, del gran recipiente de corteza de topa al pie del horcón. Al costado, está el mitayo: una canasta con pescado y carne de monte. Al fondo, colgados en el cerco de quinilla, un par de zampoñas *(chiiyórowaji)* y una sonajera de semillas de chacapa *(chekéu)*, para las fiestas.

En el extremo derecho hay un tiesto de barro para tostar la fariña; apilados cerca del fuego hay varias planchas de casabe para ser consumidas. Desde el horcón cuelga una prensa o tipití, fabricada de fibra de palmera, para exprimir la yuca rallada, que luego irá a cernirse.

Atravesando el espacio, se haya colocada una *llaaríwa* o tablón labrado de madera moena. Los hombres la hacen saltar con el pie en la fiesta del mismo nombre.

Más adelante, a la izquierda –armado sobre un trípode hay un cedazo para cernir la masa de yuca, que se recoge en una olla; también, una barbacoa para ahumar el pescado. Al otro lado, una maraca de huingo y una capucha de llanchama con disco de brea, para la fiesta del Pijuayo.

Delante, están dispuestos sal de monte (en un recipiente), ampiri o esencia de tabaco, coca, y un tocado de plumas o corona del jefe *(ahvówa)*.

En esta escena se ven algunos de los objetos que suelen estar dentro de una maloca, pero no están incluidos otros como el manguaré, ni la hamaca, el tostador de hoja de coca y el pilón de coca.

Gerardo del Águila Miveco

Secuencia de la fabricación de un recipiente de corteza de topa (*íjtyahóója*), para guardar el almidón de yuca y la cahuana: una vez retirada la corteza del árbol, se la rellena con hojarasca de aguaje y se le enrolla, prendiéndole fuego, como chimenea. Luego, se le da forma y se le amarra.

Arriba: **Maloca** o casa redonda, vivienda plurifamiliar y centro político-religioso, es la representación del Creador.

Hojas de coca y tabaco de monte.

Ume o sal de monte (*Filodendrum*) y corteza de palmera (*Astrocarium*) cuyas cenizas son filtradas con agua y hervidas hasta consumirse y obtener sal que, luego, se mezcla con esencia de tabaco para elaborar el ampiri (*nihcóu*) Este se lame para producir salivación y así poder introducir en la boca el polvo de coca (*iíbii*) y acomodarlo en los carrillos.

El curaca reparte el *ampiri* y el polvo de coca entre los hombres adultos todas las mañanas, para ir a trabajar; y, en la noche, para concentrarse y escuchar sus consejos.

EL PUEBLO BORA

Alberto Chirif

Hasta la década de 1970, la lengua bora era clasificada como perteneciente al tronco lingüístico Huitoto (Ribeiro y Wise, 1978: 71), pero hoy se la considera como una familia lingüística aparte, en la que están el bora, con sus dos variantes dialectales, bora y miranha, incomprensibles entre sí; y el muinane (Gasché, 2017: 49). Loukotka (1968: 190) se refiere a otros dos dialectos del bora, que hoy día no son mencionados por otras fuentes: imihitä o emejeite y fa: ai. En la literatura misional se los menciona como Miranha, Miraña, Tapuyo y otras denominaciones.

Bora no es un término antiguo. Ha sido impuesto por extraños y, al parecer, significa "los otros". Tampoco el término miraña es propio de ellos. Significa "gente que corre" y fue utilizado durante los siglos XVIII y XIX en el Amazonas brasileño, para referirse a indígenas que escapaban para no ser capturados por los traficantes de esclavos (Pineda Camacho, 1987: 153-154). Pero, como siempre sucede, a fuerza de emplearlos han terminado por imponerse.

El pueblo Bora hace parte del conjunto conocido como "Gente del Centro", concepto que alude a su hábitat en zonas interfluviales y no a orilla de los ríos. Dentro de este conjunto de pueblos y lenguas, se encuentran también los Ocaina, Nonuya, Huitoto (o Witoto, Uitoto), Resígaro y Andoke (o Andoque). El territorio de la "Gente del Centro" se ubica entre los cursos medio de los ríos Caquetá y Putumayo, "con una prolongación al sur del Putumayo, hasta la boca del río Ampiyacu, atestiguada por los Huitoto instalados cerca de Pebas a mediados del siglo XIX" (Gasché, 2017: 49). La presencia de los Bora, Huitoto, Ocaina y Resígaro al sur del Putumayo, se debe a los traslados realizados por los caucheros después que comenzara la caída del precio internacional del caucho amazónico, a partir de 1914, y luego del conflicto fronterizo entre Perú y Colombia, por la posesión

Ɨjkú Nuubúmu con traje para la fiesta del Pijuayo (*Méémebá wañéhji)* con capucha de llanchama, teñida con caoba, un disco de brea y coronada con un ave tallada en madera. Viste con fibras del cogollo de la palmera aguaje, y porta un bastón de ritmo.

Fiesta de la Llaaríwa, en que los hombres hacen saltar rítmicamente con el pie una tabla larga que representa a una boa, acompañados con bastones de ritmo; mientras que las mujeres danzan frente a ellos. Las faldillas de llanchama (tela de corteza) llevan diseños bora pintados con huito.

En la fiesta se nombra a la pareja encargada de recibir a la Garza blanca. Hay grandes recipientes con cahuana, bebida a base de yuca, para los invitados a la fiesta

del llamado "Trapecio Amazónico", de unos 11 000 km2, que tiene su extremo norte en el Putumayo y el sur en el Amazonas (Chirif, 2017: 27-48).

Los Bora y otros pueblos de la Gente del Centro sufrieron la barbarie desatada por los caucheros de la Casa Arana, que diezmaron a la población (Chirif, 2014, 2017). Como señala Gasché, a pesar de sus diferencias culturales y lingüísticas, el orden ceremonial hace que estos pueblos formen una sola sociedad, y que, en muchas de las fiestas de un pueblo, el "dueño del baile" invite jefes de maloca de otros, ya que ellos tienen cantos en su lengua y danzas que corresponden para esas celebraciones. "La organización ceremonial de la Gente del Centro constituye un universo complejo y rico de relaciones sociales, intercambios de bienes y servicios, manifestaciones culturales (productos, adornos), discursos rituales y míticos y, sobre todo, de una multitud y gran variedad de géneros y especies de cantos" (Gasché, 2017: 50).

La proximidad física y la celebración conjunta de fiestas o bailes ha determinado la existencia de un fuerte multilingüismo. Sin embargo, en ocasiones en que el dueño de la fiesta pudiese no comprender un canto en una lengua ajena, solía tener un traductor. Dos ejemplos de este multilingüismo son los casos de doña Rosa Andrade, lamentablemente asesinada en 2016 cuando frisaba los 80 años. Su padre era ocaina y su "madre" resígaro. Ella se definía con la identidad de su padre, pero también hablaba la lengua de su "madre", además del bora, que era el idioma de su esposo, y castellano. El otro es don Carlos Vásquez, de cerca de 90 años. Él es hijo de un tarapotino que trabajó como motorista en el Putumayo, en la empresa de Julio César Arana y de una señora bora, lengua que habla, así como también castellano, huitoto y ocaina, que era el idioma de su esposa ya fallecida; además, comprende resígaro.

Aparte de las fiestas, otro rasgo cultural que los caracteriza es el cultivo de la llamada yuca brava o amarga, que es venenosa por su alto contenido de ácido cianhídrico o cianuro, por lo que su consumo solo es posible luego de ser sometida a un largo y cuidadoso proceso de eliminación del veneno. Con la masa resultante, se

preparan diversos alimentos, siendo el casabe el más conocido, una especie de pan ácimo, redondo, de unos 40 cm de diámetro, que se come para acompañar carnes y pescados. Dependiendo de los pueblos, existen estilos diferentes de prepararlo. Incluso el agua venenosa, luego de ser hervida, sirve para elaborar una pasta negra y picante, conocida en el castellano regional como *tucupí,* con la que se sazonan las comidas.

En el Perú, el pueblo Bora se encuentra en las cuencas del Ampiyacu y Yaguasyacu, este último tributario del anterior que desemboca en el Amazonas; y en el Putumayo. Una comunidad aislada en las cercanías de Iquitos, San Andrés, alberga pobladores boras que se dedican fundamentalmente al negocio turístico. No obstante, también celebran fiestas similares a las realizadas en sus comunidades de origen, que congregan huitotos, ocainas y boras que viven en Iquitos y sus alrededores.

La señora Estefanía Mibeco, hija de un curaca, se refiere a esas fiestas: "A veces voy a la comunidad de San Andrés, en el río Momón, donde viven boras que cultivan yuca brava y hacen casabe y otras comidas. Para compartir les llevo lagarto, sajino *(meéni)*, huangana *(tyayamu)* y otras carnes. Como acá no hay mitayo [animales del monte], las compro en el mercado. Gallina no llevo, sólo carne de monte o pescado. Mis paisanos no comían gallina. Ellos tienen asco a la gallina. Nosotros no olvidamos de preparar nuestras comidas. La naturaleza nos jala para seguir preparándolas". […] "Ahora se hacen fiestas pero ya no son como antes. Cualquier persona no hace fiesta. Los curacas son los que hacen fiestas, pero tienen que tener gente para preparar la coca, traer yuca, hacer casabe, traer leña y otras tareas. Ellos son los que saben la historia. Yo sé porque me he criado con mi papá y le he visto hacer fiesta. Cuando él quería comer carne hacía fiesta. Allí comenzaba a preparar. Decía a la gente de traer leña, preparar coca y ampiri [pasta de tabaco], de hacer casabe y cahuana. Los invitados de otros sitios llegaban trayendo mitayo y allí intercambiaban. Nueva generación ya no conoce, ya no tanto le gusta". […] "Ahora mis nietitos en otro camino se han ido. Así tal vez se va a terminar. A veces me viene a mi mente una canción y me da pena" (Chirif, 2014: 147).

Fiesta de la Llaaríwa. **Jairo Churay.** 1999. Tintes naturales sobre llanchama, 65 x 96 cm. Col. particular

Curaca de la comunidad de San Andrés. Década de 1990.

Fiesta de la Garza blanca, Ihchúbá wañeéhji. **Jairo Churay.** 1999. Tintes naturales sobre llanchama, 65 x 96 cm. Col. particular

Página opuesta:
Kijkyói, bastón de ritmo. Se usa en la fiesta del Pijuayo y también en la del Ujkúso, para celebrar la recolección de frutos, pescado y carne de monte. Col. GL

"Ihchúbá, la Garza, es el nieto del Creador, es el ser de la alegría y la tranquilidad; despeja corazones, da los alimentos. Se presenta cuando hay problemas, para solucionarlos. Es un ser reencarnado en una garza grande, la más alta, la más blanca, de pico negro y de patas negras. Es una garza única, que es un poco rara aquí en la selva. Tiene pintas como tatuajes bora en su cara. Es un intermediario, un mensajero para negociar entre los mundos".

"La fiesta es para agradecerle su presencia. Cada clan tiene una pareja que representa a la garza, generalmente son los hijos del curaca. El que lleva cargada a la garza debe estar con todo su cuerpo pintado de negro, con huito, decorado con pintura blanca. Los diseños se hacen empleando las plumas de la garza. Las parejas que los representan acá en la tierra son *míajte* (personas buenas). La mujer elegida como dueña de la garza la recibe con un maní y una planchita de casabe de almidón. Y el hombre la recibe con coca y *ampiri*." G. del A.

Derecha: **Máscara de mono**, para la fiesta del Pijuayo. Llanchama pintada con tintes naturales, montada sobre un armazón de esterilla. Col. GL

Abajo: **Frutos de pijuayo** (*Bactris gasipaes*).

Oso hormiguero. Talla de madera de topa teñida. 25 x 48 cm. Col. particular

Páginas opuesta y siguientes: ***Fiesta del Pijuayo, Méémebá wañéhji.*** **Jairo Churay**. 1999. Tintes naturales sobre llanchama, 65 x 97 cm. Col. particular.

El pijuayo, considerado un fruto sagrado, representa el alimento de los espíritus de la naturaleza y de las personas y animales.

Máscaras de llanchama, en forma de capucha *(mahníihveábya*), usadas en la fiesta. Figuras talladas en madera de topa y penacho de cogollo de aguaje. El danzante enmascarado representa el espíritu de la figura que lleva puesta. Col. particular

JAIRO 99

Su Alma es Tigre

KANDOZI

USI KAMARAMBI-JOSÉ HERNANDO ZIPINA

Me llamo José Hernando Zipina, en kandozi mi nombre es Usi Kamarambi. Kamarambi es el nombre de la macana, un pez que nada derecho. Soy del pueblo kandozi que vive por el río Pastaza, lago Musa Karusha (Rimachi), quebrada Chuinda. Yo tengo treinta y nueve años.

Antes, antiguamente, todo estaba oscuro y no había agua; los seres humanos, los animales, las plantas eran diferentes a como son ahora. Ya estaban, pero eran distintos, no veían, no se movían. Entonces Yayusa, ser que es poderoso y que todo lo sabe, mandó a Tsupi, la Luna. Él apareció como un ser humano, como un hombre. Como todo estaba oscuro, puso una escalera para que baje Zari, el Sol. Zari era hombre también. Cuando él va llegando, empezaron a hablar todos los animales; a veces el gallo cantaba, a veces los animales cantaban. Como a las cuatro de la mañana, cuando está amaneciendo, empezaron a cantar todos. Desde entonces, cuando sale el Sol, cantan todos los animales.

Cuando llegó Zari, cambió este mundo. Algunos animales se convirtieron en personas y otros animales se convirtieron en plantas. También algunas personas se convirtieron en animales y otras personas se convirtieron en plantas. De ahí el Sol mandaba que apareciera el agua, los ríos, las quebradas y también aparecieron todos los *kanizi* (espíritus). Unos *kanizi* entraron en los hombres, en las plantas y en los animales. Otros se quedaron solos, flotando sin cuerpo. Todo apareció entonces ahí. A los que convirtió en personas hizo actuar como ahora son los seres humanos, dio su voz y los hizo hablar como hablamos nosotros. Los animales empezaron a cantar y a hablar.

Cuando ya apareció el hombre, después también apareció la mujer. Porque el hombre no puede estar solo mucho tiempo, por eso Yayusa pensó mandar una mujer. La mujer ha venido por donde sale Zari, el Sol; por eso ahora decimos que ella es hija del Sol. Ella se llamaba Tsangachi. Un joven que se llamaba Irunlli le pidió a Zari que le diera a su hija Tsangachi para que se reúna con él para empezar a tener sus hijos. De ahí ya se aumentaron como ahora estamos aumentados.

Después, para que todos los seres no estén mezclados y puedan convivir, Yayusa le dio poder a Zari y él dividió el mundo en tres:

. Tsap wantsshuchi, tierra que está abajo de donde hay agua, debajo del espacio donde vivimos nosotros.

. Tsap iwazchi, tierra que está en el centro, donde vivimos, donde estamos nosotros y donde están las nubes, el gavilán, el trueno, el rayo y el arco iris.

. Tsap iwarpichi, tierra que está muy arriba, donde viven los espíritus de los muertos. Nosotros no podemos ver el mundo de abajo ni el de arriba.

Página opuesta:
Cosmovisión kandozi por Usi Kamarambi. 1999. Plumón sobre papel canson. Col. Formabiap

Tsap Wantsshuchi, Tierra que está Abajo de donde hay Agua

Esta tierra se encuentra debajo del espacio donde estamos nosotros, pero no la podemos ver, sólo escuchamos algo de lo que suena dentro del agua. Ahí suenan a veces gritos, golpes, sonido de radio. Escuchamos, pero no podemos ver, sólo el brujo puede relacionarse con los seres que están ahí dentro del pozo, que se llaman *tsungi* y son las "madres" (dueños) de todos los animales del agua. Para relacionarse con las gentes, ellos se transforman en personas o animales. Por eso los brujos ven a los *tsungi* como seres humanos. La gorra de ellos es la raya, sus pies son las carachamas (peces), sus asientos son las taricayas (tortugas acuáticas), sus hamacas son boas, su reloj es el cangrejo, sus botes son lagartos, sus machetes son macanas (especie de peces) y tienen su *cashimbo* para fumar.

Otro ser es Kawishu, el guardián del lugar donde viven los *tsungi*. Vive ahí adentro, cuando sale al agua se convierte en bufeo y va a vigilar y mirar cómo están los ríos y las quebradas; cuando regresa donde están los otros *tsungi* se transforma en ser humano. También allí viven Isariya Kiraptampani, la boa negra y Shangari, el tigre de agua; cada animal de agua tiene su "madre", pero los *tsungi* son la "madre" de todos. Cuando un hombre quiere "anzuelear", les pide permiso a los *tsungi* y ellos le dan sus pescados.

Los brujos ven a Isariya Kiraptampani como una boa negra que han guardado en un cerco porque es muy brava y nos hace "daño", por eso no la deben soltar; se queda allí en su corral hasta cuando llega la creciente, entonces sale. Y cuando el agua merma, en verano, otra vez regresa y la encierran en el mismo sitio. Shangari, el tigre negro, es lo mismo, por eso está encerrado dentro de ese cerco; tampoco sale en verano, sale cuando hay creciente. A esta boa negra y a este tigre negro nosotros no los podemos ver, sólo el brujo los ve. La gente que no tiene poder sólo puede oírlos de lejos.

Tsap Iwazchi, Tierra que está en el Centro

Ahora, voy a hablar de este mundo, donde vivimos. Aquí están las plantas, los animales y los seres humanos. Cada uno tiene su espíritu. También están otros espíritus: el Llichi, "madre" de los animales; los *bura waniri*, "madres" de los árboles altos; los *mangin waniri*, "madres"de los bosques no muy altos; los *kach waniri*, "madres" de los aguajes (palmeras) y los *masin waniri*, "madres" de las colpas (lugares donde los animales acuden, por su concentración de sal).

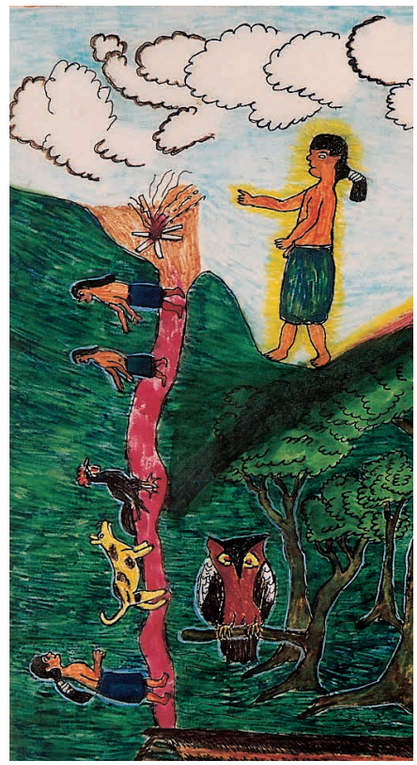
Cuando un hombre sale a cazar con su *shunganazi* (cerbatana) y a ver su trampa, tiene que pedir permiso a Llichi, "madre" de los animales. Antes tiene que "dietar": si la trampa es grande tiene que "dietar" un mes y, si es chica, se "dieta" cinco días mínimo. No debe reír, silbar, ni visitar a otros, no debe dormir con su señora y debe ir solo a ver su trampa. Si no caza con trampa sino con *shunganazi* o escopeta, no "dieta", sólo pide permiso a Llichi. Él tiene su pelo de animal y su cuerpo con plumas.

Hay un gallo en el espacio de más arriba que es el que primero ve al sol cuando está saliendo, y empieza a cantar; cuando lo oyen los gallos de donde estamos nosotros, contestan y empiezan también a cantar. Por eso siempre oímos que los gallos cantan como a las cuatro de la mañana. A veces queremos ir lejos para cazar a los animales del monte o, a veces, para pescar, entonces esperamos que cante el gallo, ahí recién salimos. Más antes no había reloj, por eso tenemos al gallo como indicador.

Cuando una mujer está viendo que su chacra no produce bien, ella le pide a los espíritus de las mujeres que están en el espacio de más arriba que le den poder para que su chacra tenga buena producción. Las mujeres de arriba saben cómo hacer producir bien sus chacras. Entonces la mujer va cantando, pensando y caminando, y las mujeres de arriba van a darle su poder.

Los seres humanos tenemos un espíritu que cuando la persona muere, sale. Cuando va a morir o se muere una persona, los familiares o amigos ordenan que se mate un perro o un gallo para que acompañe a su espíritu en el camino. A medio camino se le aparece al alma Kunukunu, un espíritu búho transformado en ser humano. Si el muerto es hombre, se le aparece en forma de mujer y, si el muerto es mujer, se le aparece en forma de hombre, para tratar de tener relación sexual. Si el alma se deja seducir, cuando llega al mundo de arriba no es bien recibida por el *kuraka* (jefe); la queman y la regresan a la tierra. Por eso el alma va con el gallo y con el perro, para que ellos espanten al Kunukunu. Entonces el alma pasa tranquila y es bien recibida por sus familiares muertos. Cuando el alma llega al mundo de los muertos, ellos le ordenan que baila hasta cansarse. Es para que los que están en la tierra no mueran pronto.

Si el muerto fue bueno, siempre va a vivir allá arriba. Pero si el muerto, cuando estaba vivo engañaba, envidiaba, si se casaba con alguien de su misma familia o mataba sin razón, entonces al llegar arriba lo queman y lo regresan. Botan su espíritu al monte, por donde está el árbol más grueso llamado *simbuna* (lupuna); en ese lugar siempre va a estar ese espíritu, allí vivirá. Por eso, cuando llueve y el tiempo está oscuro, grita como una bocina, su grito dice: ¡oooooohh! Llora y hace ruido. Este espíritu es malo y por eso fastidia a los que están en este mundo. Se llama Yashingu, como un demonio. Es el espíritu quemado de un muerto que no siguió las reglas de conducta. Si las personas se acercan a la *simbuna* (lupuna), los puede matar.



Cuando muere una persona, los familiares ordenan que se mate un perro o un gallo para que acompañe a su espíritu en el camino. A medio camino se le aparece al alma Kunukunu, un espíritu búho transformado en ser humano, para tratar de tener relación sexual con ella. Si el alma se deja seducir, cuando llega al mundo de arriba la queman y la regresan a la tierra. Por eso el alma va con el gallo y con el perro, para que ellos espanten al Kunukunu.

Cuando alguien muere los familiares están con pena y no pueden dormir, por eso llaman a una señora vieja que les 'cure', soplándoles en los ojos con tabaco chapeado para botar sus malos sueños.

Después de 'curarse', de amargura el hombre se va a dormir en el monte, y piensa: "Si mi familiar ha fallecido, de repente yo no tengo el poder para vivir más tiempo". Por eso el hombre va al monte, toma tabaco, ayahuasca o toé, y duerme hasta que obtiene el poder. El hombre que tiene su poder, tiene su espíritu de tigre. Como ya tiene su poder, es valiente y puede vivir más tiempo; sus enemigos no le pueden ganar porque su alma es tigre.

Hay otros espíritus malos llamados también *yashingu* que aparecieron en los tiempos antiguos cuando aparecieron todos los espíritus. Cuando ellos entran en las personas, le dan poder para la guerra, para matar.

Cuando alguien muere, los familiares están con pena y no pueden dormir, por eso deben llamar a una señora vieja que les "cure", soplándoles en los ojos con tabaco *chapeado* (picado y disuelto en agua) para botar sus malos sueños. También deben irse a bañar; si no se bañan puede morir otra vez alguien de la misma familia, por eso se bañan para botar los malos sueños, su cochinada, su mala suerte. También hay otro hombre, que se le ha muerto su familia. Después de "curarse", de amargura se va a dormir en el monte, y piensa: "Si mi familiar ha fallecido, de repente yo no tengo el poder para vivir más tiempo, de repente yo también puedo morirme, entonces para que no me muera pronto mejor voy a dormir". Por eso el hombre duerme en el medio del monte, toma tabaco, ayahuasca o toé, duerme hasta tener poder. Después de dos días más o menos, cuando ya tiene su poder, regresa. El hombre que tiene su poder, tiene su espíritu de tigre. Como ya tiene su poder, es valiente y puede vivir más tiempo; sus enemigos no le pueden ganar porque su alma es tigre. Cuando ese hombre muere, su alma se queda aquí andando y a veces se transforma o tiene la voz de un tigre, de una boa, de un lagarto, de un gavilán; así se le ve.

En esta tierra también están los espíritus de las enfermedades, que cuando entran en una persona lo enferman. También las personas se pueden enfermar si un *wazuriri* (brujo) les hace daño.

En la tierra que está en el centro también está el espacio de las nubes donde viven el gavilán, el trueno, el rayo y el arco iris que sale en tiempo de lluvia. El trueno es como un ser humano. Mamasu, el rayo, siempre está al lado del trueno. El gavilán —en

mi idioma decimos *kuyukuyu*— es la única ave que está volando en ese espacio, porque antiguamente ha sido su hijo de un señor que vivía con la hija del trueno, que era la estrella.

Con todos estos seres nos podemos comunicar por los *wazuriri*, que son personas que toman toé, ayahuasca y tabaco y tienen poderes especiales.

Tsap Iwarpichi, Tierra que está muy Arriba

En el mundo de los muertos buenos todos son felices, no trabajan, sus chacras crecen solas, hablando nomás. Crían sus animales, sus aves y se los comen cuando quieren. Si el muerto dice quiero cazar este animal, el animal aparece ahí mismo. Allí también van todos los animales que crió la persona: perros, gallinas, chanchos. Las almas no sienten igual que en el mundo de nosotros, allí hay tranquilidad, descansan, no es como en el mundo de nosotros donde hay mucho sufrimiento.

En esta tierra vive Yayusa, el ser principal, el más poderoso, que ha mandado la creación de todas las cosas. En tiempos de los antiguos, cuando los hombres no sabían nada y sufrían mucho, Yayusa se presentó en esta tierra después de fuertes lluvias y truenos. Vino como un niño donde una mujer viuda. En dos, tres días fue creciendo hasta estar como de la edad de ocho años. Entonces comenzó a enseñar a algunas personas a hacer la vivienda, la canoa, a hacer chacra. Todo se hacía rápido y sin problemas, pero como algunas personas desobedecían Yayusa se volvió a su lugar. De ahí el ser humano todo lo hace con sufrimiento, con demoras; por eso también las mujeres sufren cuando tienen sus hijos. Ahora a Yayusa muchos lo llaman Apanlli.

Tsupi, la Luna, y los Tirunlli, estrellas.

Llichi, "madre" de los animales. Él tiene su pelo de animal y su cuerpo con plumas.

También viven allí Zari, el sol; Tsupi, la luna y los *tirunlli*, estrellas. El sol es igual al ser humano, y las estrellas y la luna también. La estrella es parecida a la mujer, y la luna y el sol se parecen al hombre. Pero el sol es muy fuerte, porque antes era un ser humano, muy cazador. Siempre quería cazar, tenía muy buena puntería, hasta a un mosquito podía *pucunear*, aunque estuviera muy alto. Por eso, ahora que está transformado en sol, su luz puede atravesar todo y llegar muy lejos. El hombre sol fue el que convirtió a los animales en personas. Como era poderoso y podía transformar todo, él se transformó al último en sol y fue a colocarse arriba.

EL PUEBLO KANDOZI

ANTES CANDOSHI

Alberto Chirif

En la literatura se los menciona como Chapara, Chapra, Kandoshi, Murata y otros nombres. Hasta la década de 1970 eran considerados parte del tronco lingüístico Jíbaro (Ribeiro y Wise, 1978: 91), pero hoy se los clasifica como una familia aparte, con dos variantes dialectales, el candoshi o kandozi y el shapra o chapara. Loukotka (1968: 156) ubica esta lengua como parte del tronco Murato, junto con el shapra, pinche y otras habladas en Ecuador.

Refiriéndose a los etnónimos, Surrallés hace importantes precisiones. Candoshi, señala, es una versión castellanizada del término *kadoashi*, nombre de una especie de loro (*Amazona ochrocephala*), conocido en castellano como loro frente amarilla porque, en efecto, tiene plumas amarillas en esa parte de su cabeza. Afirma dicho autor que el nombre parece haber sido el de un guerrero de la antigüedad y que, de acuerdo a los contextos, puede referirse a un grupo local o a un conjunto de ellos que habitan en un mismo río, al grupo étnico en su conjunto o incluso a los indígenas en general para distinguirlos de los mestizos hispanohablantes (Surrallés, 2007: 256). Indica este autor que el término aparece en la literatura recién a inicios del siglo XX, cuando Tessmann lo introduce (com. per. 19.11.20; Surrallés, 2009: 46). El nombre murato, en cambio, aparece por primera vez en la crónica del padre Lucas Zárate de 1735 (Maroni, 1988: 430) y, en 1740, en la del padre Juan Magnin (Ibíd.: 473). Parece tratarse de un exónimo de la lengua awajúu, *murat*, para referirse a la gente que vive río arriba (Surrallés, 2007: 259).

Su ámbito territorial se ubica a lo largo de los ríos Manchari, Huitoyacu, Ungurahui, Chuinda Chapulí, el lago Musa Karusha –antes conocido como Rimachuma y Rimachi–, y en el curso alto del río Nucuray (provincia de Datem del Marañón, Loreto. La zona es una depresión conocida como "abanico del Pastaza", de suelos pantanosos e inundados. El

N. del E.: Se ha respetado la denominación Candoshi que emplea el autor. En el resto del libro se emplea el término Kandozi, de acuerdo a la indicación de Formabiap.

Pakunda Machkina, apu de la comunidad de Puerto Chingana (2000), 'pucuneando' aves con su *shunganazi (*pucuna o cerbatana).

nombre de dicho lago, *Karoosha moosa* en candoshi, se debe "a un hombre, Karoosha, que fue muerto por arma de fuego al lado del río" (Surrallés, 2009: 139).

Colonia

No existen referencias a los Candoshi ni a los Shapra en las crónicas misionales, ya que el nombre murato, como antes mencionamos, recién aparece en ellas a mediados del siglo XVIII (Surrallés, 2009: 45). Algunos autores señalan que los Kandozi pudieron haber sido los famosos s (o Maynas), que protagonizaron grandes rebeliones contra el poder español y los misioneros durante la Colonia, entre otras cosas, porque, de acuerdo a las crónicas, ocupan el territorio en el que estos se encontraban. Juan Salinas halló, en 1557, grupos de indígenas, que él llamó s, "a unas 25 leguas del pongo de Manseriche". Encontró también otros indígenas, a los que les dio el nombre de Marcayos porque se asentaban en la zona de un lago del mismo nombre –que más tarde será llamado Rimachuma, Rimachi y, finalmente, Musa Karusha–, pero que tenían una lengua diferente a la de los s. Esto sugiere que podría haberse tratado de los Kandozi y los Shapra. Algo más de dos siglos después, el jesuita Francisco Xavier Veigl escribe en sus *Noticias Detalladas*:

> "Un sitio preferente corresponde, entre otras naciones, a la de los Maynas que dio origen al nombre de todo el territorio, patria de tantos pueblos. Su primera ubicación se encontraba en las tierras situadas al norte del Marañón, desde la ribera oriental del río Morona, en ambas márgenes del Bajo Pastaza, hasta las regiones en que nacen los pequeños ríos, el Nucurai y el Chambira" (Veigl, 2006: 107).

La coincidencia de este territorio con el que reivindican los Kandozi como propio es notable. Otros, en cambio, señalan que los s fueron los Huambisa (Wampis) o los Achuar (Ribeiro y Wise, 1978: 91). Sin embargo, no aportan argumentos que avalen su presunción.

La primera reducción de los s se realizó en 1619, cuando encomenderos y misioneros jesuitas trasladaron 4 000 indios de la zona del Pastaza a las proximidades del lago Rimachuma, donde fundaron San Francisco de Borja. Cuando huían, organizaban cacerías para recapturarlos (Grohs, 1974: 28-29). En 1635, los s se levantaron contra los encomenderos y dieron muerte a 34 personas de la localidad, 29 de los cuales eran españoles, nueve de ellos encomenderos. Luego, ellos huyeron hacia

Jorge Rivero, teniente gobernador de San Fernando (2000), preparándose para su jornada.

Página opuesta: **El apu Pakunda Machkina y su familia**, en la comunidad de Puerto Chingana.

el Pastaza, pero fueron perseguidos por los españoles, que dieron muerte a gran número de indígenas. Los españoles insistieron y volvieron a reducir a los indígenas en Borja. El padre Juan Lorenzo Lucero formó tres anexos de este centro: San Luis Gonzaga, San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús. La población de estas reducciones decreció por dos razones principales: las epidemias de viruela que causaban gran mortandad y la huida de los indígenas que reclamaban "por la dureza del trabajo y el mal trato del que eran objeto por parte de los encomenderos (Ibíd.: 37).

Luego de otra gran epidemia de viruela, Borja fue trasladada hacia el Marañón, a un lugar cercano a la desembocadura del Pastaza. En 1740, a causa del decrecimiento de la población, fueron congregadas en Borja 234 personas pertenecientes a diecisiete tribus diferentes (Ibíd.: 40), lo que explica los préstamos lingüísticos que se observan hoy en día, así como el uso común de apellidos en pueblos de diferente origen étnico.

Descanso en las hamacas, por la tarde.

Despellejando una presa sobre hojas de plátano.

Poblador con su escopeta de caza ataviado con un colgante hecho de cabello, adornado de plumas de tucán.

Apu de una comunidad del río Chapurí con la vestimenta tradicional kandozi: el *wanoshi* (parte superior) y el *maxazi* (faldellín de tela envolvente). Luce un collar de dientes de caimán y una corona de pechos y plumas de tucán.

República

En 1991, el lago Rimachi recuperó su antiguo nombre kandozi, Musa Karusha, cuando el pueblo tomó el control de dicho lago y expulsó a los funcionarios del Ministerio de Pesquería, que lo había declarado Reserva Pesquera Nacional. Esta decisión había sido cuestionada por los Kandozi, por considerar que ese cuerpo de agua era parte de su territorio tradicional y, además, porque los funcionarios del Ministerio solo reprimían la pesca que ellos realizaban, pero dejaban entrar, mediante pagos ilegales, embarcaciones que realizaban pesca comercial para abastecer mercados regionales. Luego de una etapa de tensión, en la que se temió que el Estado los reprimiera, Musa Karusha ha quedado bajo administración de los Kandozi (Surrallés, 2007: 247-248).

Los Kandozi han constituido la Federación de Comunidades Nativas Candoshi del Distrito de Pastaza (FECONADIP) para defender sus derechos.

La población kandozi y shapra es de 3 255 personas. Ambas lenguas son consideradas vitales (Minedu, 2013: 62 y 55).

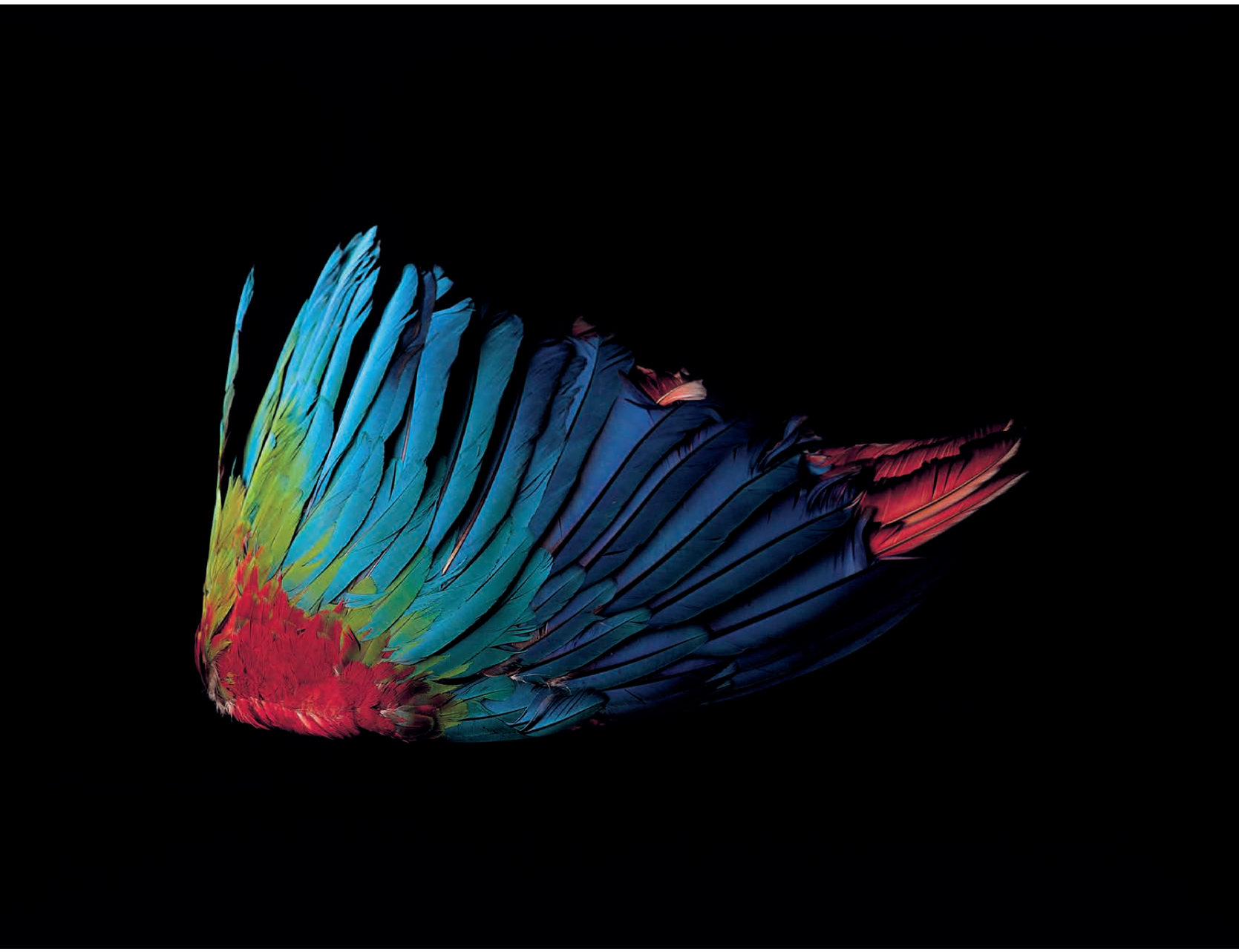
Tariri, el gran jefe del pueblo Chapra (Shapra), en la década de 1950.
Los chapra pertenecen a la misma familia lingüística que los kandozi.
Archivo ILV

Izquierda: **Apu de una comunidad kandozi del río Huitoyacu**.

Hombre con su rifle y corona (*shcharpamashi*) de plumas de tucán y paujil.

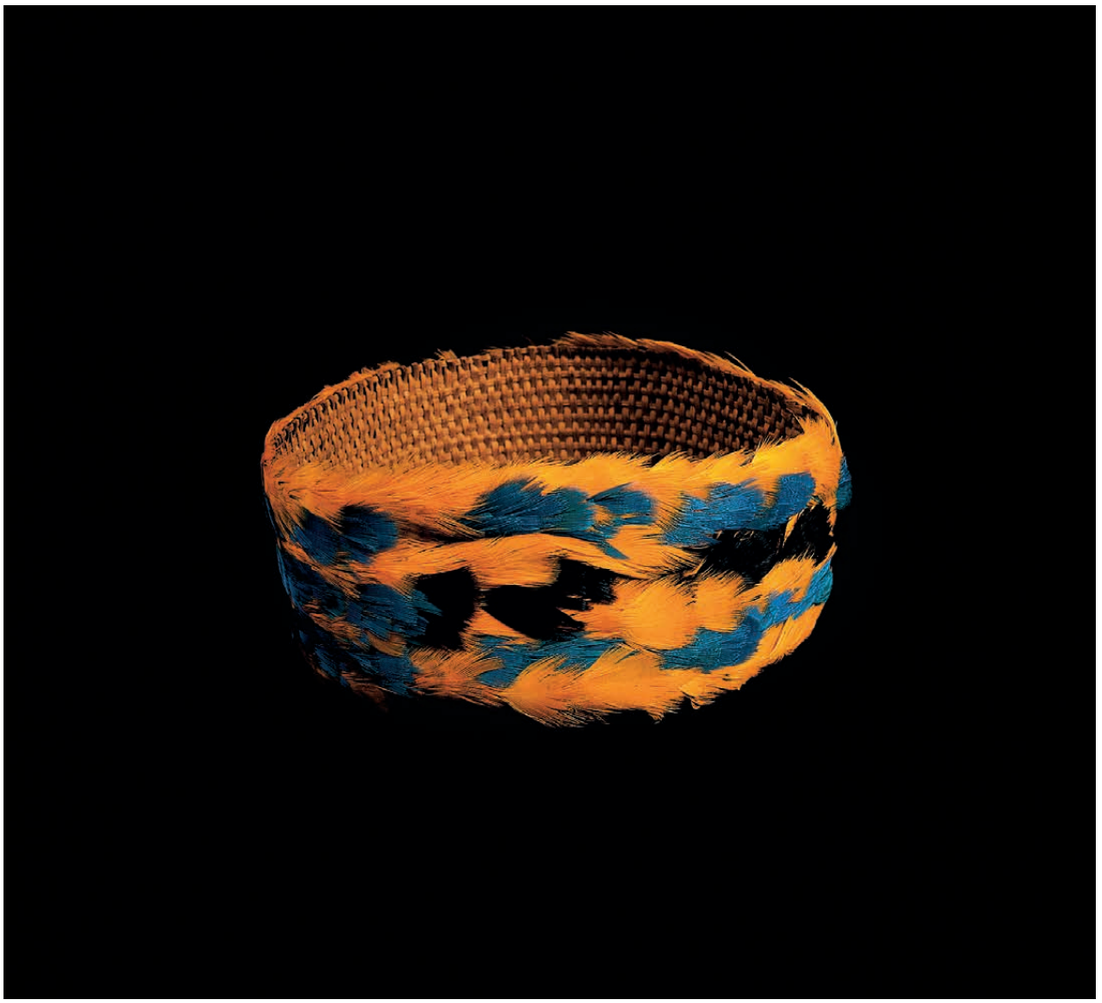
Derecha: **Usi Hernando Kamarambi, ataviado para ir de visita**. Porta una corona (ver p.145) de pechos de tucán con colgantes de plumas de aves, élitros de coleóptero y plumas de tucán, rematados en un mechón de cabello. Viste un *maxazi* y lleva una banda de semillas (*murupshi manxitaru)* cruzada en bandolera. Sus muñecas están envueltas con cintas tejidas de algodón *(patkuruzi)* y la pintura facial es a base de achiote con resina de *warupa*.

Página opuesta:
Tutaychizi siyang xan matama tamshimuna. Corona de pechos de tucán, sobre armazón de *tamshi* (esterilla). Lleva dos pares de colgantes: *wanepuch tanashuruchtama*, de plumas de tucán, pava y guacamayo rojo y azul; y *waruwaru wazitpungchi*, de élitros de coleóptero y plumas de tucán. Ambos terminan en un mechón de cabello. La usan los varones para ir de visita y en ceremonias. Col. Formabiap



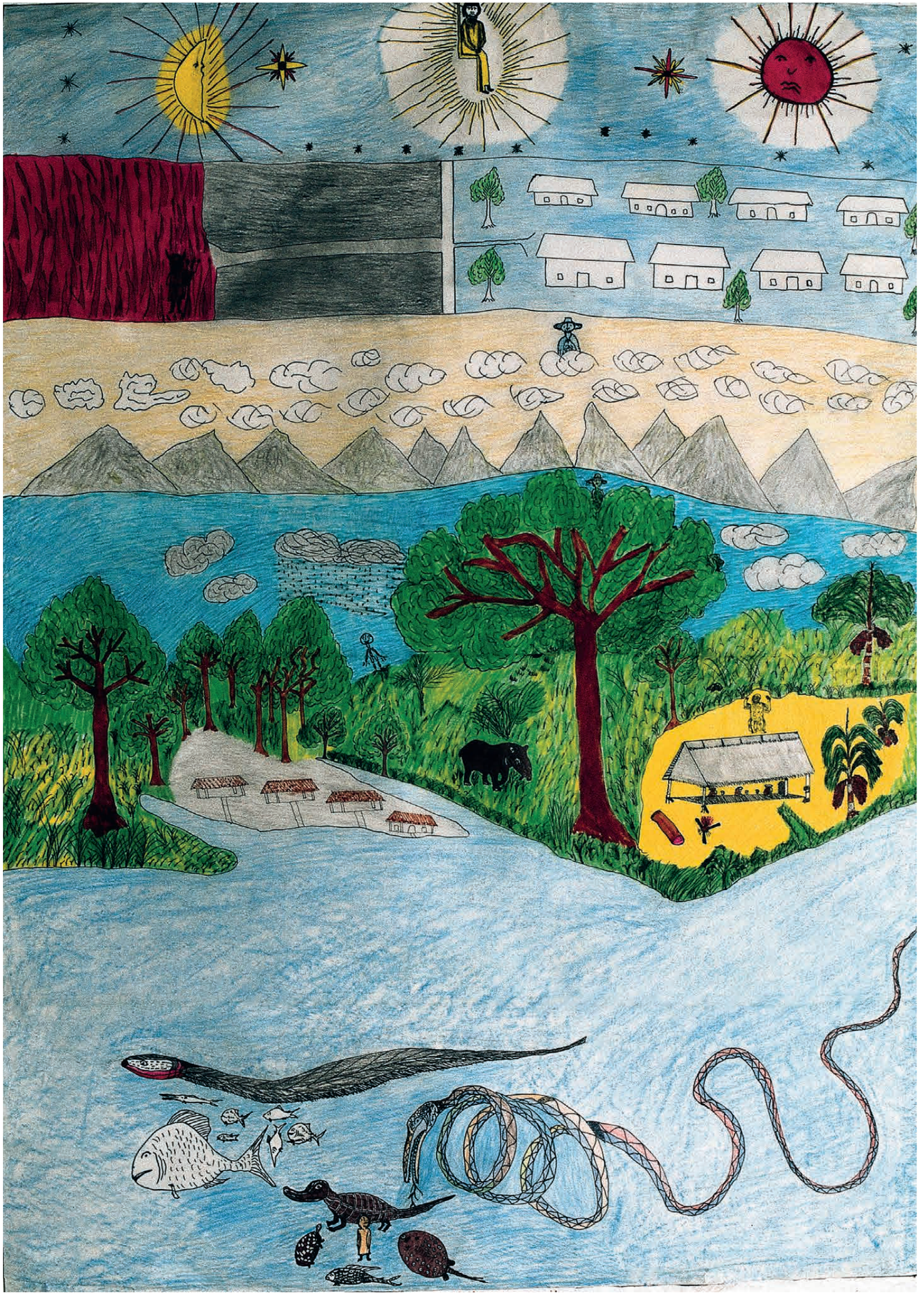
Tutaychizi. Corona de alas de guacamayo azul (*Ara ararauna*) sobre un armazón tejido de *tamshi* (esterilla). De uso masculino. Pueblo Chapra. Col. Formabiap

Página opuesta:
Shcharpamashi. Corona de plumas de tucán, paujil y *aruwi* (*Cotinga cayana*), tejidas sobre una redecilla de hilo de algodón. De uso masculino. Col. MNCP



Tutaychizi. Corona de plumas de guacamayo amarillo (*Ara macao*) y paujil (*Mitu salvini*) sobre un armazón tejido de *tamshi*. De uso masculino. Pueblo Chapra. Col. Formabiap

Página opuesta:
Tutaychizi karangupuru. Corona de plumas de guacamayo azul (*Ara ararauna*), adornada de colgantes de plumas que terminan en mechones de cabello. Es usada por los curacas para ir de visita y en las fiestas. Pueblo Chapra, río Morona. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP



En nuestros Sueños nos Vienen a Curar

Kichwa del Pastaza

akushti butuna karijanu-agustín butuna
guillermo dávila kariajanu

Me llamo Agustín Butuna Cariajano. Mi nombre en kichwa es Akushti Butuna Karijanu, que significa 'para no enfermar', 'para no morir'; nos echan nombres de los que tienen larga vida. Tengo 42 años de edad. Soy de la comunidad de Sungachi, del río Pastaza, Bajo Marañón. El dibujo lo hizo Guillermo Dávila Cariajanu, de la comunidad de Alianza Cristiana, recientemente fallecido.

Cuando yo era muchacho, mis padres y mis abuelas me transmitieron el conocimiento de cómo fue creado el mundo y las cosas que existen. El mundo fue creado por Yaya (Dios), flotando encima del agua. Está sostenido por él, por eso tememos que en cualquier momento pueda hundirse. Yaya puede hablar para que no pase nada y las cosas obedecen y se calman. Puede soltar el mundo para que se hunda cuando hay mucha maldad de la gente. Los niños ayudan a la existencia del mundo.

Creemos que el mundo está dividido en cinco partes:

. Primera parte, Yaku-runa *Wasin*: lugar del agua, los peces y, más adentro del agua, donde vive el Yaku-runa.

. Segunda parte, Runapa Kawsana Allpa: donde vive la gente, lugar del monte donde viven toda clase de animales y los seres de la naturaleza.

. Tercera parte, Wayra Kawsana: donde está la tierra sin vegetación, las nubes, el aire, el viento, el rayo, el relámpago y la lluvia.

. Cuarta parte, Wañushkakunapa Llaktan: allí está lo que en castellano llamamos cielo (lugar de los muertos buenos) y la oscuridad y el infierno.

. Quinta parte, Yayanchikpa Runankunawan Llaktan: lugar de Yaya (Dios), el sol, la luna y las estrellas.

Yaku-runapa Wasin, Lugar del Agua y más Adentro del Agua

Es el lugar del agua, conformado por ríos y cochas. Más adentro del agua vive su "madre", el Yaku-runa, que significa 'gente del agua'. Él cuida toda clase de peces y animales: tigre negro, lobo de río, lagartos, charapas, anguilas, boas, rayas, paiche, bufeos y cangrejos, también *purahuas* (boas inmensas). Los tigres negros son los guardianes del Yaku-runa, las taricayas y charapas sirven de asiento, los cangrejos adornan su muñeca y las boas son su chumpi (cinturón). Las rayas le sirven de sombrero, las carachamas son sus zapatos y los peces macanas son su machete. Los lagartos sirven como canoa; los bufeos son los encargados de que las cochas y los ríos estén tranquilos, en caso de peligro avisan a todos los seres del agua para que se escapen o se escondan.

Página opuesta:
Cosmovisión Kichwa por Guillermo Dávila Cariajanu. Plumón y lápiz de color sobre papel. 1997. Col. Formabiap

El Yaku-runa es el dueño del agua y por eso no se puede entrar así nomás a un lago, hay que pedir permiso, diciendo: "Por favor, hermano Yaku-runa, no me hagas daño; estoy entrando a tu cocha para pescar a tus crías. No me asustes, soy pobrecito, soy huérfano; más bien, hazme soñar para ser buen pescador, porque tú eres dueño de los animales de la cocha".

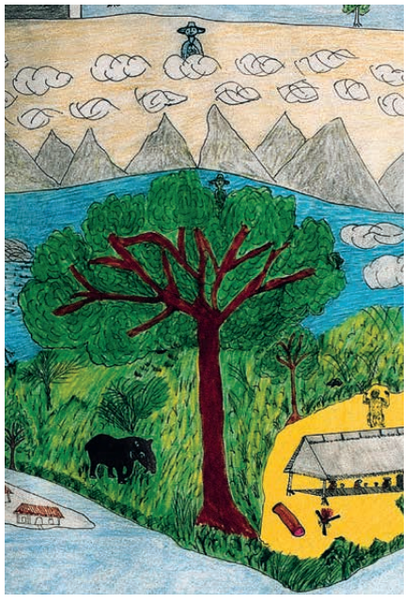
Runapa Kawsana Allpa, Lugar donde vive la Gente, y del Monte

Es el lugar donde vive la gente, donde está el monte, donde viven toda clase de animales y los seres de la naturaleza. La gente escoge el lugar apropiado para vivir, hace su casa y su chacra. Para entrar en el monte desconocido, primero debemos pedir permiso al dueño del monte que es el Sacha-runa (hombre del monte). Él es dueño de todo lo que existe en el monte. Vive en las aletas de los árboles grandes, por ejemplo en la *simpuna* (lupuna). Se presenta en los lugares boscosos donde abundan los sogales (lianas), en los aguajales, en los terminales de las quebradas llamadas *tawankuru uchkunapi*, en los lugares donde viven los animales en manadas, como por ejemplo los monos y las huanganas, y las aves, como las pinshas (tucanes). Las afaningas (especie de víboras) sirven de chumpi (cinturón) al Sacha-runa, los motelos (tortugas) sirven de asiento, las callampas (hongos que crecen en la corteza del árbol de ojé) le sirven de sombrero. Este ser tiene su chacra en el monte, donde se encuentran árboles con muchos frutos.

Para entrar al monte decimos: "Hermano Sacha-runa, estoy buscando para cazar a los animales, no te molestes, no me hagas daño, voy a cazar tus animales para comer con mi familia; te pido que me ayudes a cazar haciendo que encuentre a tus crías". Las huanganas, monos, pinshas, no se embravecerán, se dejarán cazar cuando las hallemos en manada. Sólo pidiendo permiso podemos andar sin miedo, porque sino nos puede enfermar (con fiebre, dolor de cabeza, vómitos) o nos puede robar imitando el sonido de cualquier animal para engañarnos, llevándonos hasta su casa (las aletas de la lupuna). Si roba a alguien, éste vivirá con el Sacha-runa hasta que sus familiares lo encuentren. Si es un viejo, es difícil rescatarlo porque no se deja atrapar fácilmente; en esos casos le dejan. Pero si es un joven, de todas maneras tratan de rescatarlo. Cuando el Sacha-runa nos molesta podemos preparar remedios vegetales para echar en nuestro cuerpo o hacer humo con hoja de sacha-ajo, con eso se puede retirar. Lo mismo pasará con las "madres" de los árboles grandes: ya no harán daño, se ahuyentarán lejos junto con el Sacha-runa. Árboles que tienen "madre": lupuna, katawa, tarachi, chuchuhuasha, ubos, pashaku, cedro.

La lupuna tiene su "madre" que vive en la parte más alta, por eso antes de derribarla hay que decir: "Hermano, no me hagas daño, hoy día quiero derribar tu casa". Con eso la "madre" se retira lejos, ya no nos enferma y podemos trabajar toda clase de madera para hacen canoas y casas. Y no nos molestarán los insectos como isula y avispa, ni las víboras; todos éstos ya no se embravecerán. El *kuru* (gusano) es la "madre" de la *kanuwa* (cedro), la "madre" del *katawa* (catahua) es el *shapshiku* o Sacha-runa, que usa el *wiruti* (virote) para dañar a la gente. Igualmente, los animales tienen su "madre". Por ejemplo, el *chikuwari machakuy* (víbora de los loros) es la "madre" de los *chikuwari* (loros), el *kutu yaku mama* (víbora de los monos coto) es la "madre" de los *kutu* (monos coto).

Nosotros casi no tenemos brujos, nosotros mismos llamamos a las "madres" de las plantas para curarnos. Agarramos el *pate,* vasija de calabaza, donde está el remedio



En el Wayra Kawsana está el Illapa mama ("madre" del rayo), que subió allí para esconderse dentro de las nubes.

El Runapa Kawsana Allpa es donde vive la gente, donde está el monte, toda clase de animales y los seres de la naturaleza. La lupuna tiene su "madre" que vive en la parte más alta, por eso antes de derribarla hay que decir: "Hermano, no me hagas daño, hoy día quiero derribar tu casa". A. B.

(raíz de sacha-ajo, chuchuhuasha, chirisanango, caballo caspi, azúcar muyu, raíz de cedro, renaco, wasaí) y de ahí le hablamos: "Hermano sacha-ajo, quiero que me cures en mi sueño, quiero sanarme, me duele tal parte y no puedo sanarme yo mismo. Te ruego para que me sanes". Allí él viene en nuestro sueños a curar. Eso hasta ahora hacemos.

Para saber si vamos a vivir una vida larga, algunos tomamos toé una o dos veces al año, o para conocer si alguien nos está aborreciendo y también para saber si nuestra mujer va a tener familia.

Cuando alguien muere, lloramos y después le llevamos a enterrar. Primero hacen una canoa, allí le ponen y lo tapan con carapa (corteza) de topa y lo meten debajo de la tierra. Cuando vamos a visitarle le llevamos su masatito y le dejamos en la parte de su cabecera.

En las *purmas* o chacras abandonadas viven las almas de los muertos malos (que han matado gente, que han convivido con sus familiares). Ellos hacen daño, asustan a la gente. Se presentan como personas, quieren conversar, pero nosotros no los dejamos porque nos da miedo, nos pueden matar o enfermar. Si estoy buscando plátanos en la *purma* y se escuchan voces, decimos: "No me asustes, yo soy tu hermano, tu familia. ¡Aléjate!" Si el muerto no es de tu familia, te puede matar.

En el mes de los muertos (mes de la creciente del agua), recordamos a nuestros familiares, por eso preparamos masato en cantidad; también preparamos lo que le gustaba comer al muerto cuando estaba vivo: patarashca de pescado (ahumado en hoja de palmera bijao), de callampas (hongos de la palmera pona), de panguana (perdiz) y suri (larvas de palmera chonta). Se toca tambor, flauta, y se ríe y se come.

Wayra Kawsana, Lugar del Aire y del Rayo

Aquí no hay animales ni plantas, hay tierra pero sin vegetación. En este espacio vive el aire, su "madre" es el Wayra mama. Cuando hace viento fuerte anda con todos los malos espíritus, por eso se tiene miedo. Allí aprovechan los brujos malos para hacer daño a la gente. Si no quiere que caiga sobre usted, planta tu hacha en la tierra con su cabeza arriba y la parte de su filo contra el viento, o machetea en el aire. Sólo así no vendrá contra usted la "madre" del viento, llevará a otra parte a los malos espíritus. Una parte del viento es buena para quemar nuestra chacra. Pero no hay que llamar con voz fuerte porque si hacen así no habrá viento. Hay que llamar con cariño: "Hermano Wayra mama, traiga tu viento para que mi chacra se arda toda, no quiero juntar los palos, hojas y sogales, quiero sembrar rápido". Eso es lo que quiere escuchar él de nosotros. Pero si le insultamos, diciendo: "¡Oiga, Wayra mama oreja negra, haga viento!", así no hará viento porque estará avergonzado.

También en este espacio está el Illapa mama ("madre" del rayo). Antiguamente él era una persona mala que vivía en la tierra haciendo daño, matando a las personas. Por eso la gente empezó a perseguirlo para matarlo. Él se escapó caminando hasta llegar al lugar donde se termina la tierra y empieza el espacio (lugar libre de plantas, animales y personas). Allí subió para esconderse dentro de las nubes. Por eso hasta ahora se escuchan truenos fuertes: es su voz; los relámpagos son el fuego de su arma, cuando disparaba a la gente. Después se da cuenta que está haciendo mal y se pone a llorar: eso es la lluvia que hoy en día cae de sus ojos de Illapa mama.

Wañushkakunapa Llaktan, Lugar de las Almas

En este lugar habitan las almas de los muertos. Aquí se encuentra lo que en castellano llamamos cielo: lugar de los muertos buenos *(alli runa wañushkakunapa llaktan)*. El cielo es un lugar maravilloso, hay casas bonitas, árboles, hay para cazar, pescar, no falta nada. Todos los que no han hecho cosas malas, quedan en este lugar, allí serán felices. En este espacio también hay un camino que lleva a un lugar oscuro, un lugar muy triste donde van a estar los malos *(mana alli runa wañushkakunapa amsa kawsana)*. Allí lloran todo el tiempo. De ese lugar de oscuridad tienen que estar pasando a un lugar donde está un infierno grande *(supay kawsana nina)* donde vive el *supay* (diablo) esperando para quemarlos, agarrando con su rabo a los hombres malvados.

Yayanchikpa Runankunawan Llaktan, Lugar de Yaya

Después del lugar de los muertos está Yaya (Dios), junto con el sol, la luna y las estrellas. El sol y la luna son varones, las estrellas son mujeres y señoritas.

Antiguamente Yaya era persona, tenía padre y "madre", vivían juntos trabajando en la chacra. Al crecer era un muchacho muy inteligente. Tenía granos por todo el cuerpo y comía su moco (era su sal para él), por eso la gente le asqueaba y decía: "Ese muchacho es un cochino". A él no le importaba que lo odiaran. Andaba junto con su papá, iban a pescar y cazar. Y cuando cazaba su papá un pajarito, él lo convertía en ave grande, con su poder. Viendo eso, lo odiaban, le pegaban, le quitaban todo su alimento; entonces él ya no quería estar con la gente. Dijo: "Voy a sembrar una semilla de pijuayo para subir al cielo".

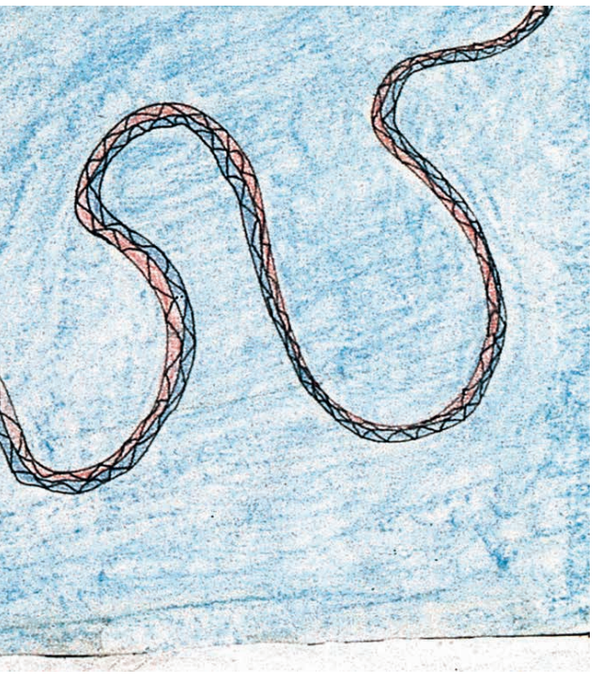
Cuando el pijuayo estaba alto se subió y desde allí convirtió a la gente que lo molestaba en lagartos, boas, anguilas. Después ha seguido subiendo hasta que ha llegado al cielo y allí se quedó ya. En la tierra se quedó su papá. Su mamá, que también lo aborrecía, se convirtió en comején (termita). Como su papá quedó solo, en

eso vino la lora santamaría a sentarse al lado de su casa y él le decía: "Cómo no eres mi mujer para que vengas a mi casa para estar acá". La lora, al escucharle así, se ha transformado en mujer. De ahí, ellos se han aumentado (por eso a esos loros no los comemos ni cazamos). Y de ahí salimos todos nosotros, el pueblo kichwa.

Yaya desde arriba nos protege para no pasar nada malo con los animales, que no nos piquen y no nos maten, y para conseguir alimentos. Nosotros le agradecemos diciendo: "Gracias, gracias, por lo que nos has regalado un animal" *(Ña, ña, Yaya)*, mirando hacia arriba, alzamos las manos, moviéndolas.

El sol era hijo de una mujer. El hermano de su "madre" la mató antes que él naciera porque estaba embarazada sin tener marido. Mandó abrir la barriga para observar de quién se había embarazado y no pudiendo ver de quién era la criatura, la pusieron en la orilla del río. Allí lo recogió la carachama, un pez, y lo tenía en su nido hasta que tuvo seis años; después lo dejó para que buscara su alimento. El niño sol empezó a alimentarse de semilla de ají. El dueño del ají lo descubrió y decidió agarrarlo, entonces lo capturaron poniéndole una trampa para peces y se lo dieron a una abuelita para que lo críe. El niño pidió su *pukuna* (cerbatana); con eso picaba las moscas y después empezó a cazar aves y animales y, por fin, resultó buen cazador. De tanto perseguir aves, un día el paujil le dijo: "¿Por qué nos quieres consumir? Nosotros también queremos aumentar, no somos tus enemigos. Nosotros no hemos matado a tu mamá, tu misma familia ha sido. Si quieres averiguar, anda a casa de tu abuela, allí están bailando con sus huesos". Cuando dijo eso el ave paujil, el sol se resintió mucho y tiró abajo su *pukuna*, que se convirtió en víbora, y también su cargajo, y los insectos lamieron el veneno de sus flechas; por eso ahora, cuando nos pican las avispas o la hormiga isula, nos hacen doler. Después el sol subió a un árbol bien alto hasta que llegó al cielo. Por eso ahora nos hace doler mucho cuando hace sol, porque se alimentaba de la semilla de ají.

"Cuando hace sol nos hace doler mucho, porque se alimentaba de la semilla de ají (cuando era persona)".



Yaku-runapa wasin, lugar del agua. Más adentro del agua vive su "madre", el **Yaku-runa**, que significa 'gente del agua'. Él cuida toda clase de peces y animales del agua, también *purahuakuna* (boas inmensas).

EL PUEBLO KICHWA* DEL PASTAZA

O QUECHUA DEL PASTAZA

Alberto Chirif

El quechua es una de las lenguas más difundidas en la Amazonia peruana y componente fundamental, junto con el kukama, del castellano regional amazónico (Chirif, 2016). La presencia de esta lengua en la zona norte de la Amazonía peruana es un hecho relativamente reciente, como lo atestigua la falta de referencias a grupos quechuahablantes en el Pastaza y otros ríos de la Amazonía peruana en las crónicas coloniales. El lingüista Alfredo Torero ha señalado que el proceso de difusión de esta lengua, iniciado varios siglos antes de la expansión del Imperio Inca (Torero, 1984.: 379), se originó en el señorío de Chincha, en el sur del Perú, desde donde se expandió hacia el norte del país y el actual Ecuador. Luego de arraigar en la parte andina, se trasladó hacia el Oriente tanto del Perú (Amazonas y San Martín) como de Ecuador. El impulsor de esta difusión fue el comercio: "el quechua chinchay empezó a penetrar en regiones muy distantes como lengua de relación adoptada por los señores y los mercaderes interesados en el comercio interregional andino y respaldada por el poder económico de Chincha y el ascendiente religioso y político de Pachacamac" (Torero, 1984: 372).

Colonia

Aunque los jesuitas trataron de imponer el quechua como lengua franca, su papel parece haber sido secundario respecto al que jugaron el comercio y los procesos migratorios señalados. El padre Constantino Bayle alude a esto último: "…los lindantes con los indios mansos [se refiere a los andinos], entendían el quichua, y

Aniceto Butuna, tocando el *pukuchi*. Comunidad de Soplín.

Akushti Butuna, de la comunidad de Sungachi del río Pastaza, Bajo Marañón.

* N. del E.: En este artículo se ha respetado la denominación "Quechua", que emplea el autor. En el resto del libro se emplea el término Kichwa, de acuerdo a la indicación de Formabiap.

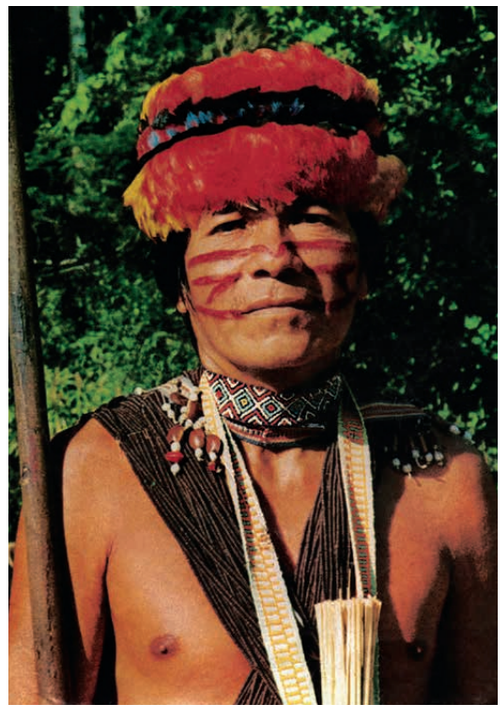
Familia con su loro.

Asando carne de monte en una gran parrilla.

consiguientemente este idioma tenía camino medio abierto para su difusión" (Uriarte, 1986: 113, n. 10°). El padre Pablo Maroni pensaba lo mismo: "Mucho han ayudado también, y ayudan para eso [introducir la lengua], las salidas frecuentes de los indios á las ciudades de Moyobamba y Quito, para traer a la misión socorros que se necesitan" (Maroni, 1988.: 169). Sobre los esfuerzos realizados por los jesuitas para expandir la lengua dan cuenta algunas relaciones (Figueroa, 1986: 236; Maroni. 1988; 168).

Las crónicas misionales no se refieren a los Quechua o Kichwas como pueblo, porque la expansión de la lengua hacia el Pastaza peruano recién se produjo en el siglo XX, durante el auge de la explotación de las gomas. Sin embargo, sí se implantaron misiones en los pueblos indígenas que más tarde pasarían por el proceso de quechuización: "los Pinches, Pavas y Arazas y otras parcialidades, casi todas de una misma lengua con los Roas. Vivían, éstos, parte en las cabeceras del Chambira y parte hácia el Tigre" (Maroni, 1988: 265). Un cacique roas, don Damián, por el año 1698 guió al padre Nicolás Durango para aquellas tierras, con la finalidad de convidarlos para que fuesen a establecerse en el Pastaza, pero no tuvo éxito. Tampoco lo tuvo el padre Gaspar Vidal alrededor de 1700, quien les hizo la misma oferta. Sí lo tuvo el padre Pedro de Campos en 1708, quien logró persuadir a los Piches y Pavas para que se juntasen con los Roas a orillas del Pastaza y fundasen la reducción de San Joseph de los Pinches. En 1713, cuando el padre Juan de Zaldarriaga había quedado en reemplazo del anterior que había sido llamado a Quito, "instigado del Demonio, el gobernador de los Roas Don Ignacio Ratihí, retírose al monte con tres hermanas concubinas y auyentó del pueblo á muchos, así Roas como Pinches" (Maroni, 1988: 265). Los esfuerzos posteriores de los misioneros por volverlos a congregar no prosperaron y ese fue el fin de esa misión.

Alrededor de 1708 fue establecida la misión de Santo Thomé de Andoas, ubicada a unas tres horas de las juntas del Bobonaza en el Pastaza (en el actual



Tarjeta postal con la imagen de Felipe Butuna Chino, padre de Agustín Butuna Cariajanu (autor del texto de la cosmovisión) a los 45 años de edad. Lleva su cerbatana y su cargajo (carcaj) con dardos, colgado al cuello.

Alumnos aprenden a curtir pieles de sajino. Comunidad de Soplín.

Leona Chino, hilando. Comunidad Alianza Cristiana.

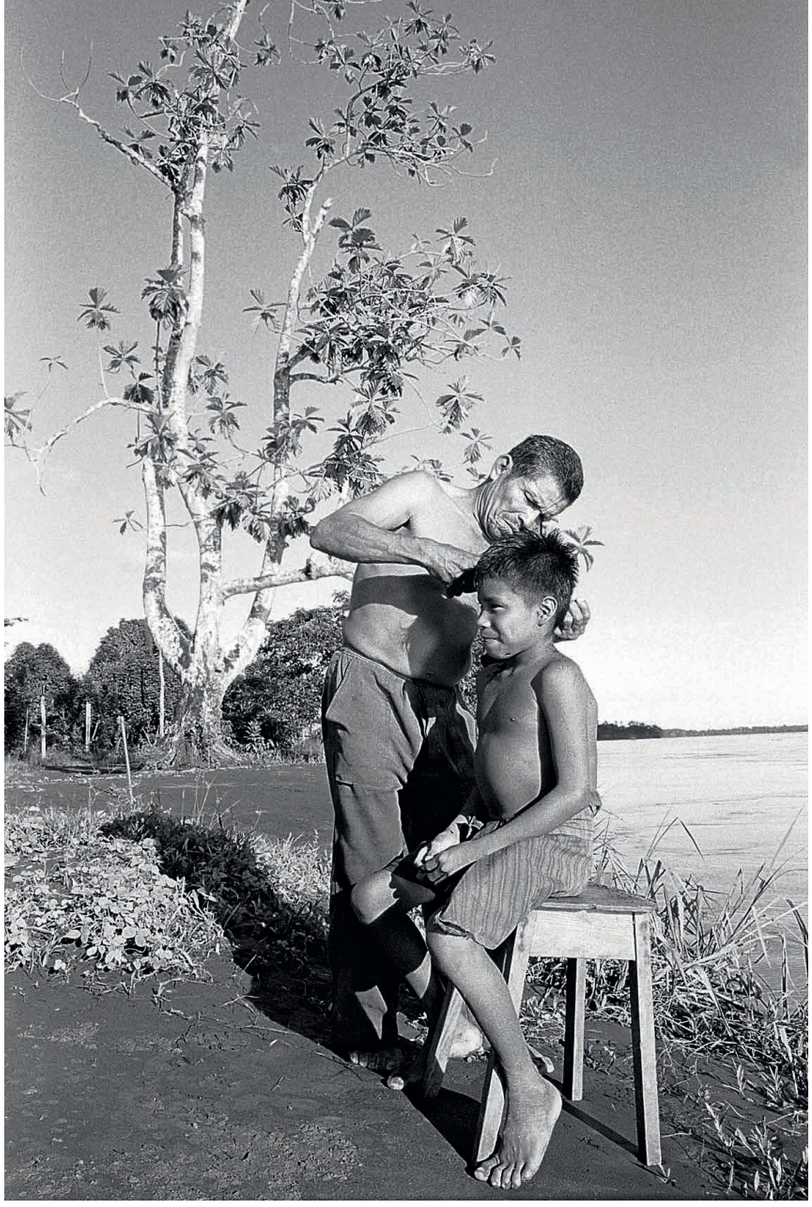
Mujer hilando algodón silvestre, con un huso, mientras su nieto observa. Comunidad Alianza Cristiana.

Ecuador), en una quebrada. El pueblo fue calificado por los misioneros como uno de los mejores por sus casas que están "hermosamente repartidas alrededor de una gran plaza, á cuya cabecera está situada la iglesia y casa del Padre". Fue fundado por el padre "Wenceslao Breyer, bohemio, parte con las reliquias del pueblo de Gaes, y parte con otros indios que fue recogiendo de los bosques que se extienden hacia el Tigre y Curaray". (Maroni, 1988: 105.) Las reliquias a las que se refiere el padre Maroni son los sobrevivientes de la mortandad causada por epidemias y otras causas.

República

Desde la Colonia, el Pastaza había sido una cuenca de intercambios interétnicos, que continuaron durante la República. En esta época, sin embargo, se instalaron patrones que necesitaban de mano de obra, no solo para trabajar en la recolección de productos en la misma cuenca sino también para llevarlos a otras zonas. Por esto, desataron correrías para capturar indígenas, incluyendo mujeres y niños que eran vendidos en otros lugares. Esto generó reacciones también violentas por parte de los indígenas (Barclay, 2013: 35-37).

Aunque la cuenca no era rica en gomas silvestres, los procesos de captura de mano de obra se aceleraron desde inicios del auge de su extracción, durante la segunda mitad del siglo XX. Fue entonces que el quechua se expandió hacia el Pastaza peruano con población traída desde el Ecuador, parte de la cual luego fue llevada a las cuencas del Napo, Tigre y Putumayo. Así lo afirman Villarejo y Mercier para el caso de los quechuas



Un buen corte de pelo, junto al río.

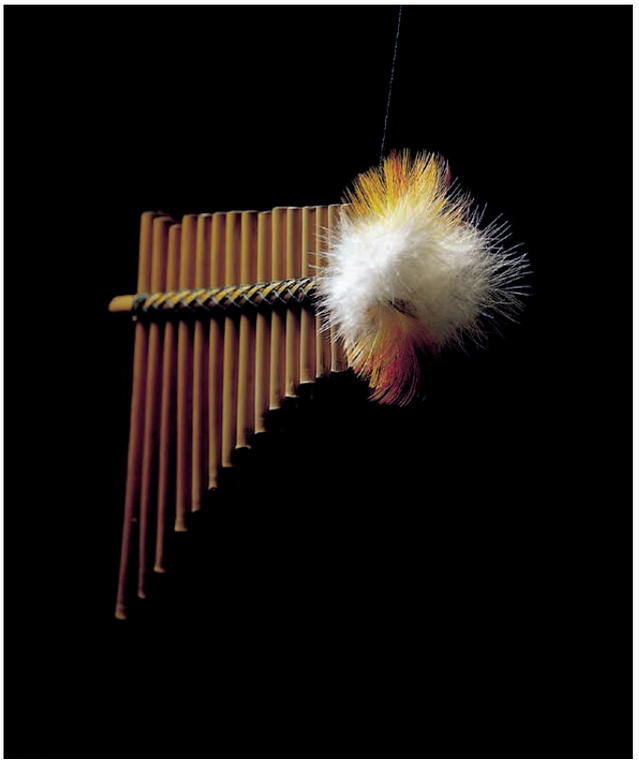
Alumna kichwa de Formabiap, 1999.

del Napo y Tigre (cit. en Ribeiro y Wise, 1978. 161 y 167), quienes indican además que eso significó la absorción de grupos indígenas disminuidos por las epidemias (Ibíd.: 163).

Los Quechua del Pastaza se llaman a sí mismos Ingas y su presencia en la cuenca, como hemos señalado, responde a un proceso de expansión de la lengua desde Ecuador, que se impuso sobre las lenguas locales que pertenecían al tronco záparo: andoa, gae, semigae, arabela y záparo propiamente dicho, y otras de diversas familias o aisladas, como el aushiri, roamaynas, omurano, abishiri y pinche o taushiro.

Ellos están organizados en la Federación de Indígenas Quechua del Pastaza (Fediquep), que, a su vez, junto con organizaciones similares de las cuencas del Corrientes, Tigre y Marañón, conforma la plataforma "Pueblos Indígenas Amazónicos Unidos en Defensa de sus Territorios" (Puinamundt). Se trata de un actor central en las actuales negociaciones con el Estado y las empresas petroleras para remediar los desastres ambientales y sociales que ha dejado la extracción de hidrocarburos, que se realiza desde inicios de la década de 1970 en los lotes 192 (antes llamado 1AB) y 8, superpuestos con su territorio.

Los datos del Censo de 2007 sobre los quechuas del Pastaza están subestimados. Según información de la Red de Salud Datém del Marañón (2011): "La población Quechua del Pastaza en los tres distritos [Andoas, Bajo Pastaza y Barranca] representa 7 011 habitantes, una cifra que triplica la aportada por el censo del 2007" (Barclay, 2013: 18).



Llautu. Vincha tejida de hilo con que se adorna el varón al ir de visita o a una fiesta. El tipo de tejido se denomina *llukshi pupu* (ombligo sobresalido). Col. Formabiap

Collar y pulsera de chaquiras, y collar de dientes de mono musmuqui. Col. Formabiap

Chapawallka. Colgante de chaquiras con diseño de mantona (*Boa constrictor*) y colmillos de otorongo, que "indican que el hombre que lo lleva tiene coraje para guerrear". Col. Formabiap

Yopana. Antara de caña, adornada con plumas de guacamayo y pato de cocha. El tipo de amarre se conoce como *shiroykara* ('carachama de aguajal'). Col. Formabiap

Tinaja de matrimonio, donde se deposita la masa para la destilación del jugo de masato que se va a invitar, y callana (plato) de barro, pintadas con achiote.

La decoración de la tinaja representa a la boa de tierra colorada, para que traiga muchas personas a la fiesta. Los diseños son del Alto Napo, con influencia Secoya.
Col. Formabiap

Nació de una Gran Mujer Boa

KUKAMA-KUKAMIRIA

MIGUEL AUGUSTO CARITIMARI
WILFREDO PEREYRA
WITURIO YUYARIMA CHOTA

Soy Witurio Yuyarima Chota. Yuyarima viene de la tribu de los yuri, que llegaron desde el Pastaza. Tengo sesenta años ya. He nacido en la comunidad de Arawante, en el Huallaga; nosotros somos agricultores. Ahora vivo en la comunidad Ocho de Octubre, quebrada del Paucar Yacu. Voy a hablarles de los conocimientos que me transmitieron mis abuelos sobre el pueblo kukama-kukamiria. Ha intervenido también Wilfredo Pereyra de la comunidad Achual-Tipishca, de sesenta y seis años.

El mundo empieza cuando el primer hombre kukama, llamado Kémarin, nació de una gran mujer boa y, al nacer, recibió el poder de su padre, Kémari. Al hacerse joven escuchó voces desde el agua de donde salió, que le decían: "Hijo, en el lugar donde estás no sólo eres tú quien vive, hay más personas, animales y otros seres, a todos ellos los verás en tus sueños (visión) y los gobernarás para toda la vida". Antiguamente, Kémari era un viejo bueno, tranquilo, que vino a la tierra y preñó a la boa para que de allí saliera el pueblo kukama. Era así por haber cumplido con las dietas y conductas. Es llamado Kémari porque las palomas lo llevaron hasta el último espacio del mundo para mirar desde allí a sus hijos kukama, que nacen y mueren. Él ya no es persona de la tierra, es del espacio llamado cielo; se convirtió en ángel.

El mundo está sostenido por cuatro hombres de dos cabezas, son hombres gigantes que lo están cargando. Su color es negro en todo su cuerpo, no comen, tienen bastante fuerza para resistir el peso del mundo kukama-kukamiria. Cuando se cansan y se cambian para cargar la tierra, hacen el temblor, entonces decimos que los hombres negros se están cansando.

Los primeros *tsumi*, chamanes ayahuasqueros, conocen por medio de sus visiones que tenemos cinco espacios en donde se encuentran los seres de la naturaleza y los seres invisibles:

. Primer Sol: donde está la ciudad debajo del agua, donde viven los seres *kuarara* y el Muiwatsu, boa inmensa.

. Segundo Sol: donde está el agua con sus animales, y la sirena.

. Tercer Sol: donde se encuentra el pueblo kukama-kukamiria y sus bosques, los seres de la naturaleza (terrestres y aéreos) y los seres invisibles.

. Cuarto Sol: donde está la ciudad de las almas.

. Quinto Sol: donde está Dios, el ángel Kémari y el Cóndor mama.

Los llamamos así porque pensamos que el Sol atraviesa los cinco espacios del mundo.

Uni mama, 'dueña del agua'.

Página opuesta: **Cosmovisión Kukama-kukamiria, por Miguel Augusto Caritimari.** Plumón sobre papel canson. 1998. Col. Formabiap

"Hay dos señales, que son: camino del Sol y camino de la Luna. El del Sol está más arriba que el de la Luna. Por eso Dios lo colocó en el último espacio, casi a su nivel, y a la luna más abajo. Porque si el camino hubiera sido unido, en cualquier momento habría eclipses. Por eso Dios hizo, con su poder, que cada cual tenga sus caminos para caminar".

Muiwatsu, "madre" de las cochas, ayuda a sujetar la tierra. Los *kuarara* ordenan al tigre que lo agarre del rabo para que no escape; si sale hará remolinos grandes, *muyunas*.

Primer Sol, Wepe Kuarachi

Allí se encuentran los seres que viven bajo la tierra, debajo del agua. En este espacio viven los *kuarara*, que se tapan con sus gorras de rayas, con sus pies redondos, anchos. Viven en dos casas de pura tierra. Tienen sus crías, las *taricaya mamas* ("madres"de las tortugas acuáticas) y su cría, el tigre. También se encuentra un inmenso Muiwatsu (boa) que bota burbujas al mundo de los peces y que se encarga de jalar a los espíritus de los muertos malos para convertirles en otra boa. En este primer espacio hay una

espesura de poca agua, con tierra. En el medio viven seres que el dios kukama, Kémari, castigó. Este Muiwatsu era espíritu malo de brujo, que mataba a cualquier persona; por ese motivo Kémari no recibió su alma y lo pone en las cochas remontadas o bajo el agua para que cumpla desde allí todas sus faltas que ha cometido. El Muiwatsu es "madre" de las cochas, al cabecear hace temblar toda el agua. Los seres *kuarara* le dicen a su cría, el tigre, que lo agarre al Muiwatsu del rabo para que no salga de la *cocha*; entonces el tigre corre a sujetarlo. La boa grande hace mucha fuerza, quiere escaparse. Los *kuarara* le dicen a su cría *taricaya mama:* "Anda, ayuda al tigre, con tu peso aprieta a ese Muiwatsu para que no escape de la cocha, él es quien siempre nos ayuda a sujetar la tierra. Si sale, hará remolinos grandes, *muyunas*".

Segundo Sol, Wepe Mukuika

Es donde viven los peces, lagartos, bufeos, el paiche y las boas pequeñas. Aquí vive la Ipira mama con su cabello largo. Ella es la dueña del agua, ella decide que merme o crezca el agua de los ríos y las cochas. Desde allí conversa con el *tsumi* (médico ayahuasquero) para decirle algo que va a suceder en el río.

Tercer Sol, Mutsapirika

Es habitado por la gente del pueblo kukama-kukamiria, animales, plantas, gente muerta, seres naturales, curanderos. Este espacio está boyado, flota en el agua. Antes de construir nuestras casas conversamos con los espíritus del bosque y pedimos que nos den los materiales que necesitamos. Cuando queremos sembrar, pescar o ir de cacería se les pide a los dueños o "madres", espíritus que existen en el monte, en el agua, en la tierra, en el árbol y otros lugares como en la colpa, la *cocha*, la quebrada o en la chacra. Cuando se pone trampa, se les tiene que pedir o hablar algo diciendo bien. Sinó, estos espíritus no hacen posible que los animales caigan en las trampas puestas, es decir, hacen correr a sus crías.

Al pie de un huasaí (palmera) está la "madre" de los animales del monte: el Shapishico. A él no le gusta que se disminuyan sus crías, por eso arranca la soga de la trampa elástica para que salga el majás y el venado, y la trampa se queda arqueada, sin resistencia, por la fuerza del animal.

Cuando se encuentran aguajes (palmeras) en la época de producción y alguien corta un tronco, esos aguajes son protegidos por sus "madres". Ellos son los dueños del aguaje, usan camisas rojas, pantalones negros y sombreros; cuidan sus plantas. Si alguna persona va a destruir aguajales, las "madres"comienzan a llamar al viento con su poder y precisamente viene un ventarrón sin ninguna lluvia y con este fuerte viento la persona que está tumbando el aguaje se desmaya con esos malos olores que atrae el viento, ya sea olores de palos podridos, algunas resinas o algún animal muerto. En todos estos malos olores que recibe, el hombre comienza a debilitarse por el daño que hace la "madre" del aguajal. En el aguajal existen todo tipo de plantas medicinales y plantas hechiceras. Todas ellas tienen sus "madres" y con todas se relaciona el médico ayahuasquero, *tsumi*.

Kuarara, ser que habita bajo la tierra, debajo del agua, con su gorra de pez raya y sus pies redondos, anchos.

Arriba: **bufeo**, que habita en el Wepe Mukuika.

Arriba: **Alma de una persona que va a morir,** vagando por el espacio. Abajo está la casa donde el *tsumi* prepara ayahuasca.

Tsumi (chamán), icarando con cigarro mapacho y moviendo las hojas de shacapa para llamar a la "madre" del ayahuasca. Junto a él hay una planta de chacruna, cuyas hojas se hierven con el ayahuasca, para obtener la visión.

Derecha: **Aguajales cargados de frutos con sus "dueños" que los protegen.** Ellos tienen camisa roja, pantalón negro y sombrero.

"Vemos una chicharra en el momento en que cantan todos los animales, la escuchan y ya saben que están en verano: es el momento de salir, en las zonas bajiales y alturas, para buscar alimento.

Un majás salió a las seis de la tarde, cuando estaba cantando la chicharra. Esa tarde una persona estaba yendo a armar su trampa. En ese momento, la chicharra dejó de cantar y dijo al majás: '–Si has escuchado que yo canté y si no has comido la yuca, así de hambre caerías en la trampa. Más bien, escápate y lárgate de acá, yo te estaré guiando desde aquí del alto hasta donde lo que vas a llegar".

Hay una casa donde el *tsumi* cocina su ayahuasca. Después de cocinarla, se va más allá, a un lugar silencioso para tomar la ayahuasca y se sienta en una banquita *icarando* (llamando a los espíritus) con cigarro mapacho; con la otra mano agarra la *shacapa*, atado de hojas, para espantar a los malos espíritus. A su lado va a poner el afrecho del ayahuasca que saca de la olla; la olla seguirá humeando hasta que quede pura esencia de ayahuasca. Debe tener una planta de chacruna para mezclar con el ayahuasca, porque sin esta mezcla no hace efecto, no hace ver visiones. También debe tener un tronco de tabaco (cigarro mapacho) que se utiliza en el mismo momento para que se acerque la "madre" del ayahuasca. Si el *tsumi* en su visión ve que hay una vela prendida dentro de una casa, significa que va a haber muerte en esa casa. Antes que muera la persona, su alma anda vagando por el espacio, anda volando en el aire. Antes, cuando alguien moría, las familias abandonaban las casas, de pena, y las hojarascas secas se amontonaban sobre el techo.

Cuarto Sol, Iruaka

Es la ciudad más grande de las almas. Ellas se relacionan con el médico ayahuasquero que vive aquí, en el tercer espacio. Viven ahí personas buenas, aves, también hay estrellas, candela, un camino por donde llegan los muertos de la tierra a la casa donde juzgan a los buenos y malos. Se sabe que dentro de la casa grande de las almas hay miles y miles de velas. Son velas de la gente que viven aquí en la tierra. Las velas enteras y bien prendidas son las de la gente que va a tener larga vida; las velas delgadas que están por terminar son para las personas que no van a tener larga vida, y las velas que están terminándose son para la gente que están en días de morir o de los más ancianos.

Al lado de la casa grande hay un fuego ardiente donde son quemadas las almas malas; las almas que viven dentro de la casa grande ellos las hacen cumplir sus castigos por los malos actos que hacían aquí en el mundo con sus parientes. En cuanto llega el alma malo al pie de una cruz grande que está al comienzo de la carretera, los pájaros *mai-mai*, comienzan a gritar fuertemente. Al escuchar que gritan, las almas de la casa grande vienen por las carreteras a encontrar el alma para llevarle a la casa de ellos. Allí en la casa grande hay almas que son guardianes que cuidan las velas y también vive el primer curaca kukama, quien llegó primero a esa casa. Los muertos malos son quemados en la candela. La ceniza

lo riegan y forman las nubes del cielo. Sus espíritus se forman en boas, tigres, aves extrañas. Y viven llamando en lugares peligrosos, en los bosques oscuros y en sus chacras.

En las casas –que se encuentran entre las flores, pájaros, estrellas, nubes pequeñas, con los *mai-mai* sobre la cumbrera (techo)–, viven las almas de los muertos buenos. Ellos viven allí sembrando camote para que coman los muertos que van a venir. La carretera del cielo está cubierta de flores. A ambos lados están los pájaros *mai-mai* chupando las flores.

También hay dos señales, que son: camino del Sol y camino de la Luna. El camino del Sol está más arriba que el camino de la Luna porque estando cerca del tercer espacio, afectaría mucho a la gente y a otros seres. Por eso Dios lo colocó en el último espacio, casi a su nivel, y a la luna más abajo. Porque si el camino hubiera sido unido, en cualquier momento habría eclipses. Por eso Dios hizo con su poder que cada cual tenga sus caminos para caminar.

Quinto Sol, Pichka

Es de color celeste, en él se encuentra Dios rodeado de sus ángeles en medio de las nubes grandes; desde allí nos mira. También está el dios kukama, Kémari, una paloma, transformado en ángel. Dios es el anciano, vive en su techado, solamente sus ángeles lo hacen sentar. Dios dice a sus ángeles: "Hijos, a ver, arranquen mi pelo para mirar si es blanco". Entonces ellos hacen como si le jalaran su pelo, pero no le arrancan ningún pelo. Mientras que Dios no los ve, con la otra mano arrancan su pelo de ellos. Arrancando su pelo, lo hacen mirar. "Dios padre", le dicen, "aquí esta tu pelo". Dios padre dice: "¿Verdad que este será mi pelo? Porque yo lo veo que está negrito". Después de eso, nuevamente los ángeles lo hacen echar en su pesebre. Si Dios padre mirara que su pelo es blanco, en ese preciso momento se levantaría y vendría aquí a la tierra para hacer su juicio final y crear otro nuevo mundo.

También, más abajito, se encuentran los cerros y, elevado en medio de eso, vive el Cóndor mama. Él es jefe de todas las aves de la tierra, desde allí mira a las otras aves para poder ordenarles qué hacer.

Cuando el *mitayero* (cazador) ve que el venado o la sachavaca caen en la trampa, pero que el animal haciendo fuerza se arranca la soga y corre, al no poderlo alcanzar, solamente lo maldice, diciendo: "Has corrido llevando la soga, morirás allí y te va a comer el Cóndor mama". Entonces, de cansancio, el venado se enreda en una rama y se muere. El *mitayero* se comunica con el Cóndor mama y le dice: "Cóndor mama, usted que miras desde lo alto, te invito que vengas acá al mundo a comer el venado podrido". Entonces baja el Cóndor por su camino por donde alumbra con la luz del rayo, aquí al mundo. Después de comer, nuevamente sube al cielo por el mismo camino hasta llegar al cerro más elevado.

Antiguamente el Sol estaba casado con la Luna, pero un día se amargó con ella por el mal comportamiento de sus hijos, las Siete Cabrillas (estrellas), que cuando salían a pescar regresaban tarde a la casa. Entonces un día pelearon hasta decidir se-pararse. La Luna cogió a sus hijos y se los llevó, lloró junto con ellos y subieron al espacio, arriba de la ciudad de las almas, un poco más abajo de donde vive Kémari. De esa manera la Luna sale a alumbrar junto con sus hijos en la noche. El Sol se fue solo, por otro lado. Pero Kémari, al ver que estaban peleando, se amargó. El Sol se hizo rojo, por avergonzado, y allí quedó hasta el día de hoy.

Las casas de las almas. En las casas –que se encuentran entre las flores, pájaros, estrellas, nubes pequeñas, con los *mai-mai* sobre la cumbrera–, viven las almas de los muertos buenos. Ellos viven allí sembrando camote para que coman los muertos que van a venir.

EL PUEBLO KUKAMA-KUKAMIRIA

ANTES COCAMA-COCAMILLA

Alberto Chirif

Pueblo de lengua perteneciente al tronco Tupí Guaraní. Antiguamente hubo dos pueblos más de esta misma familia: Omagua y Yurimaguas. En la comunidad de San Joaquín de Omaguas, en el río Amazonas, cerca de la ciudad de Nauta, existen aún algunas personas mayores que hablan esta lengua, aunque probablemente esté mezclada con la kukama. Loukotka (1968: 117) señala que la lengua yurimagua era aún hablada a fines de la década de 1960 por algunos mestizos de la ciudad del Yurimaguas. Los Kukama y los Kukamiria han constituido históricamente dos pueblos indígenas diferentes, con idiomas propios, pero en la actualidad han sido englobados bajo una misma denominación. Son lenguas poco habladas por haber sido remplazadas por el castellano. Sin embargo, algunos sectores de la propia población realizan esfuerzos por recuperarlas.

Colonia

El primer europeo que navegó el Ucayali y tomó contacto con los Kukama fue Juan de Salinas en 1557. Según cuenta, los pueblos cocamas se hallaban en las orillas del río, "…y se componían de unas 200 a 400 casas" (Grohs, 1974: 29). En 1644 el padre Gaspar de Cujía (a veces escrito Cugia) ingresó a la Gran Cocama, pero la falta de sacerdotes impidió establecer misiones hasta 1652, cuando el padre Bartolomé Pérez llegó a sus tierras, aunque solo permaneció tres meses "pasando gran molestia de los mosquitos, soledad y mal sustento" (Figueroa, 1986: 208-209). La primera misión entre los Kukamiria fue establecida en 1649, con el nombre de "Santa María del Guallaga" (Grohs, 1974: 46). Nuevos intentos por evangelizarlos fueron realizados posteriormente por los religiosos Thomas Maxano y Domingo Fernández, aunque las rebeliones y la fuerte mortandad originada por las epidemias causaron el despoblamiento de las misiones. También los

Witurio Yuyarima, uno de los relatores de la cosmovisión kukama, en Zungarococha. 1998.

Página opuesta: **Niña con manatí** (*Trichechus inunguis*). Década de 1990.

Kukama, reducidos en "Santa María de Ucayale", fundada en 1653, fueron duramente afectados por epidemias (Grohs, ibíd.: 48-49).

En la literatura misional, se suele mencionar a los Kukama también como *Cocama* y Gran Cocama, debido a la fama de haber tenido mucha gente organizada en grandes armadas, de hasta 50 canoas, que inspiraban temor en los pueblos vecinos. Por su parte, los Kukamiria son mencionados como Cocamilla, Pequeña Cocama y Guallagas, este último nombre en razón del río donde tienen sus principales asentamientos. También se encuentran en el río Urituyacu, afluente del Marañón por su margen izquierda. Al parecer, los Pandabeque y los Xibitaonas, identidades hoy extinguidas, pueden haber sido grupos escindidos de los Kukamiria.

República

Tessmann (1999: 37) afirma que los Kukama son: "…una tribu extremadamente vital, aunque en Iquitos y en otros lugares, están a punto de ser absorbidos por la población mestiza". En realidad, la población mestiza de la que habla este autor no existiría si no fuese por los Kukama, que son un componente central de este colectivo. Ellos, junto con personas procedentes de San Martín, también de origen indígena, y de diversos pueblos indígenas que conscientemente optaron por esconder su origen étnico, en su intento de eludir agresiones racistas, han configurado el sector social conocido como ribereño o campesinos ribereños. La contribución de los Kukama Kukamiria a la identidad loretana es fundamental también en lo que respecta al castellano hablado en Loreto y Ucayali, por su aporte, junto con la lengua quechua, en vocabulario y estructuras gramaticales (Chirif, 2016).

El tema de la identidad es mal comprendido en el Perú, más por razones políticas que teóricas. Se niega la identidad indígena a personas y colectivos como estrategia para eludir cumplir con los derechos que los asisten en la legislación nacional e internacional. Se dice que "ya no son indígenas" porque han cambiado algunos rasgos culturales. Es un error concebir la identidad como un conjunto de rasgos inmutables, ya que ella es siempre cambiante como respuesta adaptativa a las influencias externas. Los cambios no son una novedad atribuible a la Conquista y la Colonia, sino

anteriores, en tanto que las interacciones entre pueblos indígenas antes de la invasión europea produjeron modificaciones en ellos. Por otro lado, en la identidad no interesa lo que la persona dice que es, sino lo que demuestra ser mediante su comportamiento. Pueblos como los Kukama Kukamiria y otros, acosados por el racismo, se vieron forzados a negar sus orígenes durante mucho tiempo y solo los empezaron a reconocer cuando se vieron en un escenario más favorable de leyes específicas y organizaciones representativas. Durante su etapa de negación, han sido indígenas "invisibles" (Stock, 1981), mientras que ahora que reconocen sus orígenes son "visibles", pero este tránsito no implica un cambio de comportamientos y creencias, sino su autopercepción.

La segunda afirmación de Tessmann (1999: 37) se refiere a la localización de los Kukamas. Dice, ellos "…ocupan sus antiguos asentamientos donde los primeros misioneros los encontraron. Su propagación es cada vez mayor, hecho que yo mismo he podido comprobar en el Ucayali. Sus asentamientos comienzan en el Amazonas un poco más arriba de Pebas y se extienden por el Marañón hasta la desembocadura del Pastaza; en el Huallaga hasta cerca de Yurimaguas y en el Ucayali hasta el recodo cerca de Mahuiso donde éste está más cerca del Huallaga". Añade luego "Los asentamientos Cocamas se ubican solamente a orillas de los citados ríos y en los cursos inferiores de algunos afluentes. No habitan en el interior".

En estas afirmaciones hay dos cuestiones centrales. La primera tiene que ver con la gran expansión de los Kukama y con el hecho que ellos estén ocupando los mismos asentamientos (Tessmann describe la situación de la década de 1920, pero es similar a la de hoy) que tuvieron en el tiempo de las misiones coloniales; y la segunda, con el ambiente ribereño sobre el que se asientan. Kukamas y Kukamirias (también los Omagua ya desaparecidos) fueron y siguen siendo pueblos ribereños, un medio que les permite contar con dos ambientes principales para la producción de alimentos: los ricos suelos aluviales que dejan las aguas de los grandes ríos navegables después de la vaciante y la inmensa capacidad productiva de peces y de flora vinculada al medio acuático de esos ríos. La gente puede satisfacer actualmente sus necesidades de alimentación y disponer de excedentes para el mercado.

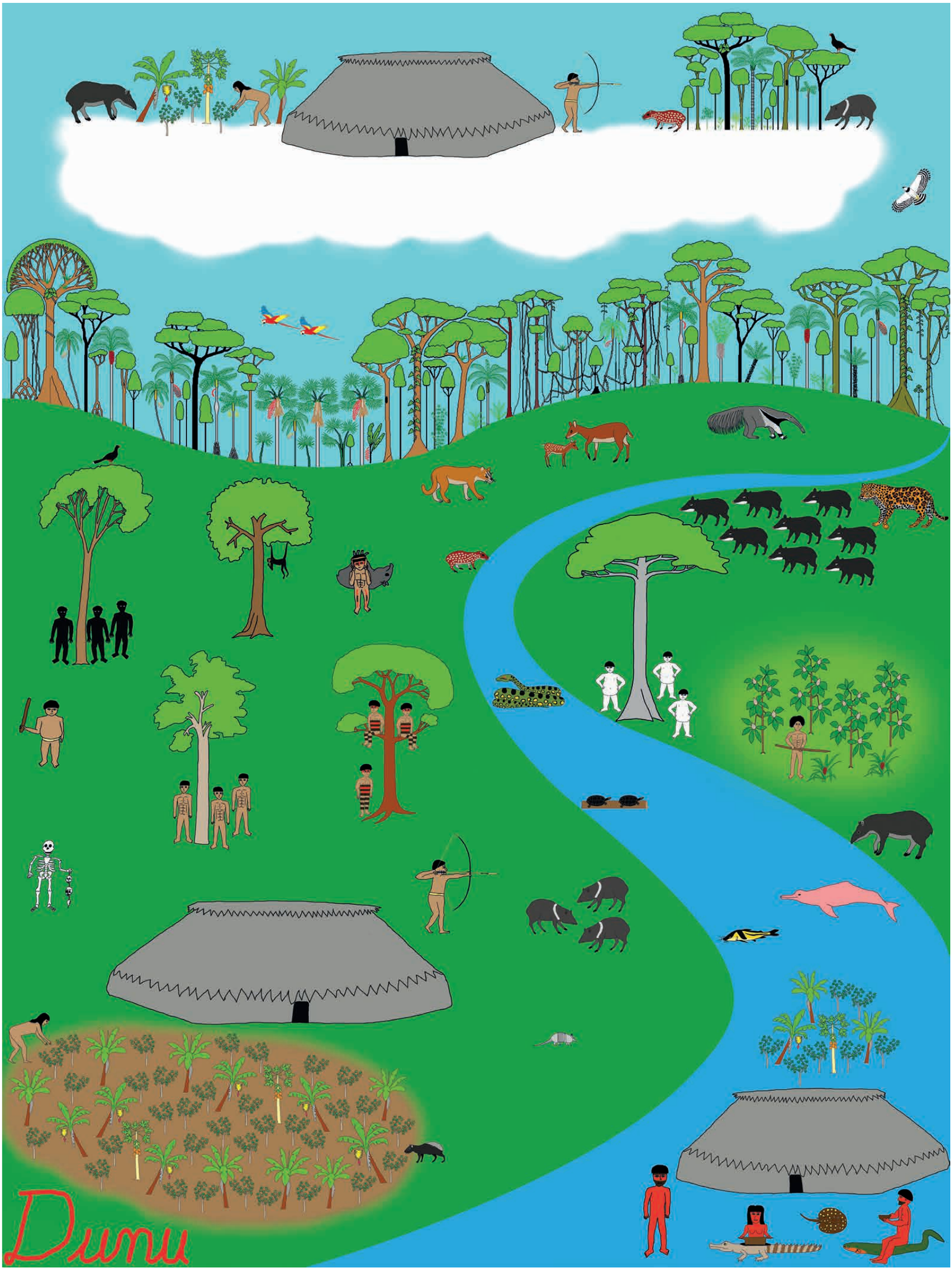
En 1980 los Kukamiria organizaron la Federación de Comunidades Cocama Cocamilla (Fedecoca), que años más tarde, con otras coaliciones similares, constituyeron la confederación indígena amazónica Aidesep. Los Kukama hicieron lo mismo posteriormente y fundaron tres organizaciones: Asociación Indígena de Desarrollo del Samiria (Aidecos, en 1992), Asociación de Desarrollo del Pacaya (Adecop, 1992) y Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (Acodecospat, 2001).

Un pescador muestra orgulloso su captura vespertina: una doncella (*Pseudoplatystoma faciatum*)

Página opuesta:
Fuente honda de cerámica, pintada y decorada por fuera y por dentro. Se usa para servir carnes en festividades como la Pascua y los Carnavales. 8.2 x 30 cm de diámetro. Col. MNCP

Muritsu. Tinaja de cerámica pintada y decorada, para acarrear y guardar agua, masato y granos. Col. MNCP

Página opuesta:
Yaki warimata. Coronas de plumas de gavilán, cotorra y guacamayo. La primera es de piel de anaconda (*Eunectes murinus*) y colgantes de huayruros. La otra, es de *tamshi* pintado. Las mujeres de mayor edad son las que usan corona, pero solo con plumas de loro. Las plumas de gavilán las llevan los varones. Col. Formabiap


Dunu

Las Energías Sinan y Dayac

Matsés

Luis Dunu Jiménez Dësi

Mi nombre es Dunu. Yo nací en Brasil, en la selva entre el río Pardo y el río Yavarí. No sé cuántos años tengo, quizás 65, porque yo era un joven cuando las misioneras del Instituto Lingüístico de Verano contactaron a los Matsés en 1969. Ellos me pusieron el nombre Luis Dunu Jiménez Dësi. Mi abuela era una mestiza que fue raptada por mi abuelo cuando estaba embarazada con mi papá. De ahí viene el apellido Jiménez. Dësi era mi madre, que fue capturada de la tribu Dëmushbo por mi padre. Ella era una chamana. Mi abuelo, que se llamaba Dunu como yo, también era un chamán. Mi tío Uaqui era el mejor curandero de su tiempo y él me enseño más de mil plantas medicinales. Desde joven yo he usado los conocimientos que ellos me enseñaron y la energía que ellos me pasaron para ayudar a mis parientes, curándolos con plantas medicinales. Como todos los hombres Matsés de mi generación, soy cazador y conozco bien la selva.

Ëndenquio Icampid. El Mundo Antiguo

La selva y los ríos, las personas y los animales, la luna, el sol y las estrellas siempre han existido. Sin embargo, hace mucho tiempo, cuando vivían nuestros ancestros (de sus nombres no podemos acordarnos, ya), el mundo era diferente. Los animales, las plantas, el agua, y la luna conversaban con la gente. Se podían convertir en personas cuando querían ayudar a alguien que estaba en problemas o para enseñar cosas importantes a nuestros ancestros. Por ejemplo, el paujil se convirtió en un hombre para enseñar a los antepasados a hacer chacras. Así era antes, pero ahora ya no, porque algunas personas sonsas comenzaron a reírse de las plantas y animales cuando hablaban, y ahí las plantas y animales dejaron de conversar con la gente y dejaron de convertirse en personas.

Mayan. Los Espíritus

En la selva y en los cuerpos de agua abundan espíritus de diferentes tipos:

Espíritus de animales. Aunque ya no conversan o se convierten en gente, todos los animales tienen espíritus que pueden cutipar a las personas. Cutipan cuando alguien no los respeta; o sea, cuando maltratan al cuerpo de un animal cazado, cuando miran a un animal que no se debe mirar, o cuando comen la carne de un animal que no deben comer. Cutipan con más frecuencia a uno de los hijos pequeños de la persona que no los respetó, haciéndole enfermar. A veces el espíritu de un animal cutipa a una persona por razones que no entendemos, pero un buen curandero sabe cuál animal lo cutipó, por cómo se presenta la enfermedad. Por ejemplo, cuando lo cutipa el tigre, el enfermo tiene mucha sed igual que el tigre, que toma mucha agua después de comer

Página opuesta: **Dibujo de la cosmovisión Matsés, por Dunu Daniel Fleck Jiménez (12 años),** según indicaciones de su abuelo**,** Luis Dunu Jiménez Dësi. 2021, ilustración digital.

Sobre el dibujo

"Mi nieto Dunu Daniel Fleck Jiménez y yo hicimos el dibujo juntos. Yo no sé dibujar, pero yo le conté a mi nieto tocayo todo sobre cómo son los espíritus, el mundo del cielo, el mundo de la gente del agua, los animales, los árboles, y él los dibujó mientras yo miraba. Mi yerno, el papá de mi nieto Dunu, le ayudó a juntar todos los dibujos en la computadora".

Luis Dunu Jiménez Dësi

Luis Dunu Jiménez Dësi, relator del texto de la cosmovisión. Comunidad de Ibama.

carne. Para el espíritu de cada tipo de animal hay plantas medicinales que pueden hacer sanar al enfermo que ese animal cutipó. El olor de las plantas correctas hace que se aleje. Es como si los espíritus de cada tipo de animal tuviesen un antídoto en forma de planta.

Cute icbuedo. Dueños de árboles. Los espíritus de animales son siempre invisibles y no son dueños, pero hay algunos árboles que sí tienen espíritus que son dueños. Por ejemplo, el huito tiene muchos dueños que a veces se dejan ver. Parecen personas con todo el cuerpo pintado de negro con jugo de huito. Yo los he visto. Los dueños del huito son malos y pueden hacer que una persona se enferme con dolor de cabeza. Felizmente, es posible curarla con plantas medicinales. La lupuna y el pashaquillo también tienen dueños, que andan en la selva en el día y regresan al pie del árbol en la noche. La gente nunca debe dormir al pie de una lupuna o un pashaquillo, porque los dueños los pueden hacer enfermar. El machimango colorado tiene los dueños más fuertes, y cuando hacen enfermar a una persona no es posible curarla. Los dueños del machimango colorado viven en las ramas y bajan al suelo cuando ven gente.

Mayanën sebad icbo. Dueño de la supay chacra. En el monte hay muchas *supay* chacras, zonas donde el suelo es libre de pequeñas plantas y hay muchos sacha caimitos y sacha piñas. Cada *supay* chacra tiene un espíritu dueño, que cuando se deja ver parece un hombrecito *chobón* (con mucho cabello, pero no largo). Mezquina su chacra, y nos puede picar con un palo filudo si nos encuentra allí.

Sëmpin. Él anda solamente en la noche. Es una calavera que se acerca a las casas silbando: "sëmpiiin, sëmpiiin". Cuando se escucha el silbido del sëmpin, la gente no sale afuera, porque les cortará la cabeza. El sëmpin anda con varios cráneos de personas que decapitó, ensartados en una cuerda.

Shuish. Anda en el monte y silba: "shuish". Cuando se deja ver, parece un hombre gordo y chato. Cuando quiere hacer daño, hace enfermar a una persona golpeándola con un palo, pero no mata.

Madu cudu. Este es un espíritu en forma de un hombrecito matsés pequeño, pero muy fuerte, que vive en la selva. Puede cargar una sachavaca entera. Cuando encuentra una mujer sola, puede violarla y causar que se enferme.

Shedo. Es un espíritu que tiene forma de un maquisapa (mono) que anda solo por los árboles. Cuando un cazador lo quiere matar pensando que es un maquisapa verdadero, el shedo hace que el cazador se pierda en el monte. A veces se deja ver en forma de una persona.

Acte icbuedo. Dueños de los ríos, quebradas y cochas. En las profundidades de las cochas y de las pozas de los ríos y las quebradas, hay malocas donde viven muchos dueños que parecen igual a personas. Pueden hacer enfermar soplando tabaco o golpeando a una persona con un palo. En el tiempo del mundo antiguo, la gente podía mirar en el agua clara de una cocha o una poza y ver esas malocas. Los dueños salían a la tierra a visitar a los ancestros, y en ciertas ocasiones algunos de ellos podían también ir a visitarlos. Los que los visitaron vieron que los dueños tenían chacras bajo el agua. Contaron que se pintaban con huito y achiote, usaban rayas como cedamas

(cernidores), anguilas eléctricas eran sus asientos, lagartos eran sus batanes, cangrejos eran sus pulseras, y taricayas y charapas eran sus ollas.

Eran amigos de la gente, pero una vez, cuando unos chamanes malos trataron de matarlos soplando tabaco, dejaron de ser amigos. Ya no se pueden ver bajo el agua, pero a veces salen a cazar animales cuando se cansan de comer pescado. Es allí cuando la gente en ciertas ocasiones los encuentra, y cuando los dueños del agua les pueden hacer daño.

Sinan y Dayac. Energía

Canë, abuela del *chuikid* (jefe) Manuel Vela. 2005. Comunidad Jorge Chávez, Río Gálvez.

Las personas tienen energía que es parte de su espíritu. Esa energía se puede pasar a otra persona soplándole rapé de tabaco por la nariz, o aplicándole veneno de sapo. Cuando un hombre que es buen cazador les da su energía a otros hombres, ellos tienen más valentía, más vigor para trabajar y cazar, y mejor puntería. Cuando una mujer les pasa su energía a otras mujeres aplicando veneno de sapo, ellas tienen más vigor para trabajar y mejoran su habilidad de tejer adornos y hamacas. *Dayac* es energía para ser activo y buen trabajador, y ambos, mujeres y hombres, tienen *dayac*. *Sinan* es energía de chamán, guerrero y cazador.

Entre los Matsés, solo los hombres pueden tener *sinan,* pero mi mamá, que es de la tribu Dëmushbo, sí tenía *sinan* porque ella era chamana, y recibió su *sinan* de su "madre", que también era chamana. Los hombres no pueden pasar su energía a las mujeres ni lo contrario. Los que tienen mucha energía la pasan a los que tienen menos energía. Pueden pasarle a otro su energía sin que disminuya su propia energía. Pero si dejan que alguien con menos energía les sople tabaco o les aplique veneno de sapo, sí disminuirá su nivel de energía. Los que tienen más energía son los chamanes, que pueden hacer enfermar personas que están muy lejos, soplando por un tubo. Los chamanes también pueden extraer la enfermedad de una persona enferma chupándole el cuerpo. Algunos chamanes pueden convertirse en tigres. Una mujer embarazada tiene un tipo de energía especial que puede hacer revivir a una persona que recién ha muerto, cuando ella la abraza.

Shëni / Chuca. Tocayos

Cuando nace un hijo, sus padres le ponen el nombre de su abuelo paterno o de uno de los hermanos de su abuelo paterno. Igualmente, a una niña le ponen el nombre de su abuela materna o de una de las hermanas de su abuela materna. Esos nombres son muy antiguos. Se puede decir que el abuelo "renace", porque las habilidades y características personales del *shëni* (tocayo mayor) pasan por intermedio del nombre al *chuca* (tocayo menor). Por ejemplo, si el tocayo mayor tenía buena puntería, era buen cestero y comía mucho, se espera que su tocayo menor también tendrá estas cualidades. También, si una mujer era buena haciendo cerámica y hablaba demasiado, igual sería su tocaya menor. Los apodos del tocayo mayor también son heredados por el tocayo menor. De esta manera, el tocayo mayor no muere completamente, porque parte de él persiste en su tocayo menor.

Es un gran alivio para un anciano o una anciana cuando su nombre es pasado a uno de sus nietos antes de que muera. Tristemente, ahora muchos Matsés ya no les ponen a sus hijos nombres matsés, sino nombres de mestizos, que no significan nada.

La Vida después de la Muerte

Arriba en el cielo existe otro mundo donde las almas de todos los Matsés se van cuando mueren. Allí hay selva, como la selva de aquí, pero con más animales para cazar. Hay tierras fértiles para hacer chacras. Y hay malocas grandes donde las personas cuando mueren encontrarán a sus parientes que murieron antes que ellos. Encontrarán allí muchas generaciones de antepasados que no conocieron antes, incluyendo sus tocayos mayores, que los recibirán con mucha alegría y cariño. Y ahí se encontrarán con sus hijos, hermanos y otros parientes cuando mueran.

Varias personas han visto ese lugar, cuando reviven después de casi morirse. Cuando una persona está por morir, su alma se va a la maloca del cielo, y si le dan de comer carne y le dan de tomar masato, allí se queda su alma. Pero si no come o toma, su alma regresa a su cuerpo y revive. Por lo que han contado esas personas que revivieron, sabemos que existe ese lugar. Lo que hace de ese lugar un paraíso es que estaremos reunidos con todos nuestros parientes. Solamente las almas de personas que se suicidan no se van directo a la maloca del cielo. Las almas de ellos caminan por la selva por un tiempo, pero más tarde ellas también se van a la maloca del cielo. Los misioneros también dicen que hay un paraíso en el cielo, pero creo que están equivocados sobre el infierno, porque ¿quién podría estar feliz cuando sabe que su hijo, su hermano o su "madre" está sufriendo eternamente? Para los Matsés estar con nuestras familias es la verdadera felicidad, no la ociosidad.

La vida en el cielo es larga, pero no eterna. Después de haber vivido en el cielo mucho tiempo y haber visto llegar muchas generaciones de sus nietos y los hijos de sus nietos, el alma de una persona regresará a la selva, donde se convertirá en un nido de comején. Con el tiempo el nido de comején se descompondrá, y la energía de su alma se unirá a la energía de la selva.

Cuando una persona está por morir, su alma se va a la maloca del cielo, y si le dan de comer carne y le dan de tomar masato, allí se queda su alma.

Traducido del matsés al castellano por David W. Fleck

Cosmovision matsés por Guillermo Nëcca Pëman Mënquë. 2025. Témpera sobre cartulina. 29.7 x 42 cm. Col. Formabiap

Soy Guillermo Nëcca Pëmen Mënquë, de Buenas Lomas Nueva, en el río Yaquerana. Tengo 46 años. Esta pintura la hice según lo que me han contado mis abuelos Felix Nëcca Tumi Sudita y Lucía Unan Dunu Quida, y mi tía Liliana Dame Dunu.

En la maloca se ve a los familiares del muerto, que lo están llorando. Su espíritu ha pasado a la oscuridad y luego ha cruzado un puente para llegar al cielo. Hay varios perros que ladran cuando se aproxima un espíritu. Allí se encuentra una maloca, en un arenal con muchos platanales, donde sus familiares fallecidos lo recibirán contentos. Ellos le entregan una pareja al muerto, para que se acostumbre más rápido a su nueva vida. Si no tiene pareja, se queda triste. En el cielo, los espíritus de los muertos siguen su vida, van a cazar pura carne de sachavaca.

He pintado también a los seres que viven dentro del agua. La poza grande es su maloca, está dentro del río. El lagarto es su canoa (batea) para machacar maíz, y cuando está machacado lo pasan por la raya, que es su cernidor. La anguila es su asiento. En el río se ve a la boa, "madre" del agua, que es muy peligrosa. La cocha grande es su chacra, ella cuida a los seres del agua. También se ve al pez sábalo y al bufeo colorado, que es peligroso porque cuando ve a una señorita la puede molestar y llevarla al río. El Acte mayan es un ser de color amarillo, ojos saltones y cola grande de pescado; siempre se acerca a las canoas, por eso cuando el matsés va a pescar con barbasco lo puede atrapar y llevarlo dentro del agua.

También se ve a la "madre" de las huanganas, el sajino no tiene "madre". Allí cerca he pintado a las "madres" de la lupuna. Cruzando el río, vemos a las "madres"del *ten-tencate* (árbol con que fabricamos el manguaré), las "madres"de los *mari mari* (con que se fabrican las canoas) y, cerca, la "madre" del tigre (jaguar) y del puma. Al otro extremo, abajo, están las "madres"del huito y las del machimango. Junto a las "madres"de la cocha se ve a las "madre"de la palmera aguaje. Detrás está la del *mayanën sebad* (chacra del chullachaqui).

EL PUEBLO MATSÉS

David Fleck

Introducción

El pueblo Matsés, también llamado Mayoruna, consta de unos 3 500 individuos que viven actualmente en la Amazonía peruana y brasileña en la cuenca del río Yaquerana. Hablan un idioma, igualmente denominado Matsés, clasificado dentro de la familia lingüística Pano, que es uno de los idiomas originarios más vitales en el Perú: todos los niños aprenden a hablar Matsés antes de aprender castellano o portugués y la generación mayor es esencialmente monolingüe en Matsés. Son cazadores y agricultores que en el siglo pasado eran conocidos por atacar poblados colindantes a su territorio hasta que fueron contactados pacíficamente en el año 1969. Actualmente, son reconocidos por los tatuajes y ornamentos faciales que la generación mayor aún tiene, y por su ritual de aplicación de veneno del sapo *Phyllomedusa bicolor*.

Historia

Documentos históricos desde 1654 mencionan tribus llamadas "Mayorunas" ubicadas en la Amazonía peruana y brasileña. Sin embargo, las ubicaciones geográficas, listados de palabras, y descripciones etnográficas llevan claramente a la conclusión que estos pueblos históricos no fueron antepasados de los Matsés.

La historia oral Matsés comienza aproximadamente en la década de 1860. Según los relatos de los sabios Matsés, antes de esa fecha los antepasados eran pacíficos, usaban cerbatanas para la cacería, y su territorio se ubicaba en la selva alta de la cuenca del río Yaquerana. En ese tiempo, establecieron contacto con una tribu

Shabá Ocóndosió Manquid Tumí-Pablo Silvano y Mashë-Isabel Rodríguez, en su hamaca. 2004. Comunidad Jorge Chávez, a orillas del río Gálvez, distrito de Yaquerana, Loreto.

Izquierda: **Lanza, arco y flechas.** Lanza y arco de madera de chonta pulida. Flechas de mango de caña, punta con diseños pintados, y plumas incrustadas en el extremo opuesto. Col. M. Ccorisapra y MNCP

Derecha: **Nestor Bina confeccionando una flecha.**

Pulido de una lanza.

guerrera llamada "Camumbo" (Gente del Jaguar). Los Matsés copiaron los tatuajes y ornamentos de los Camumbos y aprendieron a fabricar arcos y flechas. Aproximadamente en el año 1870, entraron en conflicto con ellos y se retiraron a vivir en las orillas del Yaquerana. En ese lugar, fueron atacados por los caucheros, quienes asesinaron a muchos hombres matsés y raptaron a mujeres y niños.

Ritual del nënë. Por una caña de bambú un hombre mayor sopla rapé de tabaco con cenizas de corteza de sacha cacao, en la nariz de un joven, transfiriéndole su energía y puntería.

Para alejarse de los caucheros, los Matsés huyeron a la selva alta hacia el lado peruano. Allí entraron en conflicto con la tribu llamada "Mayú", que habitaba esta zona. Armados con arcos y flechas vencieron a los Mayús, capturaron a sus mujeres para tenerlas como esposas y se adueñaron de su territorio. Aunque intentaron vivir escondidos, continuaron sufriendo ataques de los caucheros, hasta que Quioshash, quien es considerado hoy como "el Avatar Matsés," los incentivó a tomar la ofensiva. Esto ocurrió alrededor de la década de 1920. Liderados por Quioshash, los Matsés atacaron campamentos caucheros, expulsándolos de su territorio y apoderándose de sus armas de fuego y municiones. Esa época es conocida por los Matsés como el tiempo en que comenzaron a defenderse de los mestizos.

Después de expulsar a los caucheros, empezaron a atacar poblados de peruanos y brasileños colindantes a su territorio, capturando muchas mujeres mestizas y algunos niños. Estos ataques también tenían el propósito de conseguir herramientas de hierro, en particular hachas y machetes, considerando que no hay piedras en esa zona, y el trueque de hachas de piedra había cesado hace muchos años. Como represalia, en 1947 soldados peruanos entraron en su territorio para exterminarlos, pero los Matsés ganaron la gran batalla. Sin embargo, en vista de que murieron varios de ellos, decidieron trasladarse al Brasil.

Al extender su territorio hacia el este, los Matsés entraron en conflicto con varias tribus en las cuencas brasileñas de los ríos Curuçá e Ituí. Provistos de armas de fuego, exterminaron a estas tribus, capturando muchas mujeres y varios niños (algunos de ellos aún viven con los Matsés). Al mismo tiempo, seguían luchando contra los mestizos, atacando poblados en el Perú y Brasil, y capturando allí también mujeres y niños. En 1960, los Matsés atacaron a los nativos Marubos que estaban viviendo en las cabeceras del río Curuçá, y capturaron a dos mujeres Marubas. Los Marubos se vengaron matando a seis hombres Matsés. Como consecuencia, la mayoría de los Matsés se mudaron al Perú o a la quebrada Lobo (en Brasil, cerca del Perú).

En el año 1964 vino una expedición de soldados y civiles de Requena al río Gálvez con el pretexto de reconocer una ruta para una carretera al río Yaquerana. La

Daniel Bai, respetado guerrero matsés.

Abajo: **Vista de la Comunidad de Jorge Chávez**, a orillas del río Gálvez. Distrito de Yaquerana, Loreto.

expedición invadió una maloca vacía, los Matsés los rodearon, mataron e hirieron a varios mestizos. En consecuencia, los Matsés fueron bombardeados por el ejército peruano. Los Matsés siguieron luchando contra los mestizos hasta el año 1969, cuando misioneras del Instituto Lingüístico de Verano establecieron contacto pacífico con los Matsés, poniendo fin a su tradición guerrera.

Cultura

Los Matsés son tradicionalmente cazadores y agricultores. Aunque ahora utilizan escopetas, anzuelos y redes de nylon más que los instrumentos tradicionales (arco y flecha, lanzas, venenos para pesca, trampas), siguen obteniendo la mayoría de sus proteínas de la caza y pesca. Y la mayoría de sus carbohidratos los procuran de sus chacras, que preparan cada año. Además, se alimentan de frutos silvestres, especialmente de palmeras. Los Matsés usan la selva como farmacia: no siembran plantas medicinales, sino que las recolectan allí. Los curanderos conocen más de 2 000 plantas silvestres medicinales. En consecuencia, los Matsés tienen conocimientos tradicionales sobre la fauna, flora y ecología de la selva verdaderamente impresionantes.

Antes del contacto con misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, los Matsés eran seminómadas, cambiando su residencia cada dos a cinco años a zonas donde había mayor cantidad de animales. Actualmente son sedentarios, ya que varias de las comunidades se han mantenido en el mismo lugar por más de 30 años. Antes vivían en malocas o viviendas comunales muy grandes, mientras que ahora las aldeas están conformadas de casas pequeñas que albergan familias nucleares.

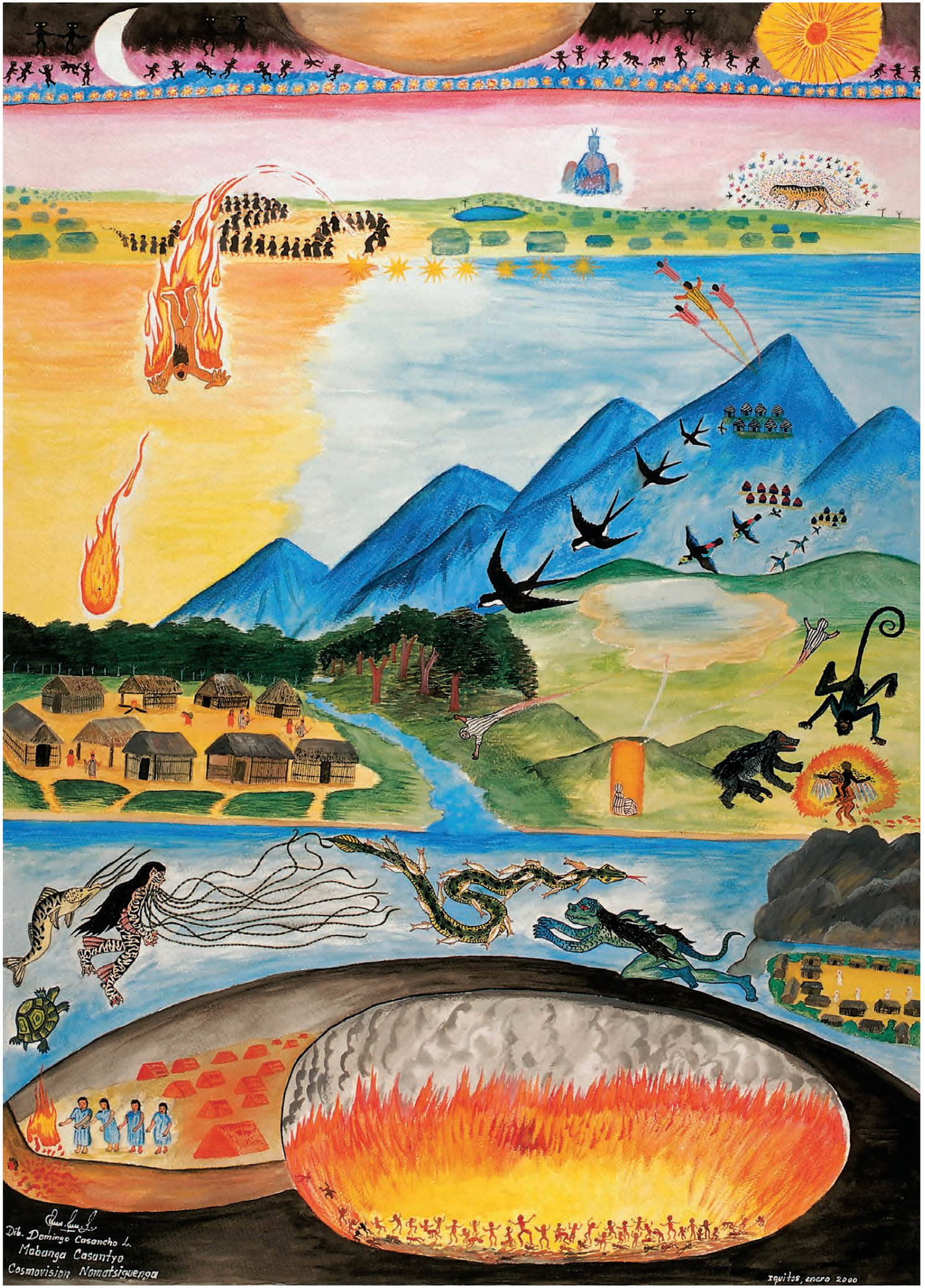
Aunque dejaron de celebrar algunas ceremonias por influencia de las misioneras, como la fiesta de los Espíritus cantantes, los Matsés siguen practicando dos ritos que consideran muy importantes. Uno de ellos es *acate*, en que se aplica el veneno de la piel del sapo arborícola *Phyllomedusa bicolor* a pequeñas quemaduras que hacen en la piel, causando vómitos violentos. Hombres y mujeres mayores aplican el veneno a jóvenes del mismo género para transferirles su energía. La aplicación de *acate* también cura cualquier enfermedad. El otro ritual es *nënë*, en que un hombre mayor sopla rapé de tabaco mezclado con cenizas de la corteza de sacha cacao en la nariz de un joven, por un tubo de bambú, transfiriéndole su energía y puntería.

Considerando que los Matsés copiaron sus tatuajes y ornamentos faciales (“bigotes”) de los Camumbos (“gente del jaguar”), es probable que estos adornos originalmente tenían el propósito de imitar al jaguar. Sin embargo, actualmente los sabios declaran que solo marcan a una persona como miembro de la etnia Matsés.

Maura Mënquë Dunu Boca, capturada de la etnia Dëmushbo, adornada con los *dëmush*, varillas del peciolo de la hoja de la palmera pona. Tiene tatuado el diseño tradicional matsés alrededor de los labios. El tinte se obtiene de una mezcla de jugo de huito con carbón. Comunidad de Santa Rosa.

Pobladora con peces de río.

Telar uitsun para tejer brazaletes y tobilleras, con fibra de palmera chambira o con algodón silvestre.


Dib. Domingo Casancho L.
Mabanga Casantyo
Cosmovision Nomatsiguenga
Iquitos, enero 2000

Barbas Largas como las Culebras

NOMATSIGUENGA

MABANGA CASANTYO (DOMINGO CASANCHO)

Yo me llamo Domingo Casancho Leguía, pertenezco al pueblo Nomatsiguenga. Estamos ubicados en la selva central del Perú, provincia de Satipo, departamento de Junín. Mi nombre en nomatsiguenga es Mabanga Casantyo; Mabanga viene de un hombre líder de los nomatsiguenga que luchó con los mestizos cuando llegaron por primera vez. En la actualidad tengo treinta y ocho años y soy *itingome* de mi comunidad, San Ramón de Pangoa; *itingome* quiere decir 'jefe'. Desde muy pequeño me ha gustado dibujar y hasta he escrito cuentos, recopilaciones de los grandes cuentistas de mi comunidad. Escuchando, he sabido de dónde salimos nosotros, cuál es nuestro origen.

Para sacar la cosmovisión nomatsiguenga he andado en diferentes comunidades, casi todas las comunidades nomatsiguenga del valle de Pangoa. He sacado esta recopilación de la cosmovisión con ayuda de grandes jefes, más que nada los ancianos de cada comunidad. Según las historias que ellos me dieron, la cosmovisión Nomatsiguenga es de cinco etapas conocidas:

. Empezamos en Sharinkabeni, en el centro de la tierra, que es la candela dentro de la tierra. En el subsuelo de la tierra hay personajes que se llaman *kibinti.* Ellos cuidan ese lugar; cuando un alma es castigada, tratan de recogerla y la juntan y la soplan.

. Y después, en la tierra y sus ríos, en el mundo acuático, está la Itimaiti Jokatague-tachari, que significa 'la ciudadela de los muertos que han sido naufragados', donde hay seres como el Kiatsi y el Kimosito.

. Después vienen los cerros, allí viven las aves sagradas; por ejemplo, allí está la golondrina, el pajarito de siete colores y muchas aves que en castellano no puedo nombrar, solamente en el idioma nomatsiguenga.

. Después de ahí ya viene el aire, o sea todo el espacio, donde están las nubes. También hay una ciudadela donde viven todas las aves carroñeras. Por ejemplo, allí está el gallinazo, los buitres y otras aves.

. Después viene donde que está el cielo; allí vive el supremo Tosorintsi.

. Después del cielo, según la creencia nomatsiguenga, hay otra tierra encima y de ahí hay otras tierras más hasta el final. No se sabe cuántas etapas hay más arriba del cielo.

La Tierra donde Vivimos

Ahora voy a narrar primeramente sobre la tierra en donde nosotros vivimos, las creencias: Kiatsi vive en las profundidades de los ríos, de los lagos. Según la creencia nomatsiguenga

Los ayninga, seres oscuros que viven más allá del cielo; son los "dueños" de la oscuridad, Cuando un *ayninga* baja a la tierra llega la noche y, así, cada vez tienen que bajar porque sinó todo el tiempo sería de día.

Página opuesta:
Cosmovisión Nomatsiguenga por Mabanga Casantyo (Domingo Casancho). 2000. Tinta y acuarela sobre cartulina canson. Col. Formabiap

su pelo es largo, sus barbas son largas como las culebras y eso le permite atrapar a su presa, a alguna persona cuando pasa por ahí. Pero este Kiatsi no ataca por atacar, sino porque tiene bastantes hijas. Cuando quieren casarse con un nomatsiguenga que está pasando por ahí en su balsa, las hijas le dicen: "Quiero casarme con un nomatsiguenga". Entonces este Kiatsi provoca un remolino y toda la tripulación naufraga. Los que desaparecen son los que se quedan para que se casen con las hijas del Kiatsi y los que no están pedidos por las hijas del Kiatsi a veces se salvan.

Después vienen los personajes *kimosito*. A veces, cuando nos vamos a bañar solos en las pozas de los ríos y nos metemos muy al fondo, sentimos que alguien nos agarra del pie, de la mano: es el Kimosito. El nomatsiguenga que ha sido topado por este personaje llega a su casa, se enferma y se muere. Su alma se va a vivir con el Kimosito. En las profundidades de los ríos hay una ciudadela donde viven todas las almas de los naufragados y ellos no se van al cielo porque sus almas están pedidas por los seres que viven en las profundidades de los ríos.

Los Muertos

Ahora vamos a hablar de los muertos nomatsiguenga. Cuando un nomatsiguenga muere, a nosotros nos prohíben llorar por el difunto porque sino, cuando se va, se va a vivir en los cerros. Allí también existen seres poderosos que son hijos de Tosorintsi. Estos son las aves sagradas que nosotros no matamos, como por ejemplo la golondrina, el pajarito de siete colores, el picaflor y otras aves más. Allí el alma del difunto se va directamente a vivir con estas aves, que le dan de comer de todo.

Si nosotros lloramos por este difunto, cuando se va al cerro el alma se encuentra con una laguna inmensa que no se puede cruzar. Ahí es donde el alma se pierde, a veces deambula por la selva, porque por culpa de nosotros, por el llanto que hemos derramado, se forma este gran lago. Y si no lloramos, se va de frente donde las aves sagradas que lo alimentan, y estando allí en el cerro parece que está muy cerquita a nosotros, y ve todos los movimientos de su familia, de sus hijos. Si ve a sus

Kiatsi. Sus barbas largas como las culebras le permiten atrapar a los hombres que pasan por los ríos y lagos, para casarlos con sus hijas.

hijos tristes y a su familia llorando, entonces su alma de este difunto no quiere comer cuando estas aves le dan su alimentación. Las aves sagradas, al ver tanta tristeza, le dicen: "Aquí no te vas a acostumbrar, mejor vamos a volver a la tierra para que estés con tu familia". El hombre completamente alegre viene a su casa, pero cuando ya está aproximándose a su destino, esta ave sagrada hace que se tropiece y al caer hace que se convierta en un insecto que nosotros llamamos *siretsi*. Cuando pasa por la casa ya nosotros sabemos que su alma quiso volver, pero convertido en este insecto. A veces, cuando estamos echados sobre la tarima y escuchamos el sonido de este insecto, nos paramos todos, porque si nos quedamos echados nos enfermamos, enflaquecemos, a veces morimos porque este *siretsi* nos ha pasado por encima.

Si este difunto, estando en el cerro ve a sus familias que no se preocupan de él, que están alegres, que inclusive se han cortado el cabello, se han cambiado de *cushma* (vestido), entonces este hombre está feliz, y así se acostumbra un tiempo en el cerro con las aves sagradas, y estas aves sagradas le dicen: "Ahora sí ya te acostumbraste, ahora sí vamos a conocer a tu padre Tosorintsi". Tosorintsi le hace una serie de pruebas para que compruebe si durante su vida se ha comportado bien, le pone músicas, le pone licor. Si el hombre ha sido un borrachoso cuando estaba en vida, comienza a tomar; si ha sido agresivo en su vida, comienza a pelear y se mete a fastidiar a las lindas mujeres que existen en el paraíso. Entonces el Tosorintsi llama al Tirontsiro y le dice: "Este hombre no puede quedarse porque aquí todo es felicidad, nosotros no estamos acostumbrados a vivir así, mejor hágalo volver a la tierra". Entonces empieza la fiesta del Soncari, *shungarea, shungareo*: se agarran de la cintura, entra uno, entra otro y así, poco a poco, al hombre lo van sacando, lo van poniendo atrás, hasta que a las cinco de la tarde ya están todos corriendo en fila y dando vueltas, haciendo piruetas y el hombre queda atrás. En ese momento, cuando ya está oscureciendo la noche, lo sueltan y viene ya en forma de fuego. Entonces, cuando vemos el firmamento, nosotros decimos que el alma del que se ha muerto está volviendo a la tierra para condenarse. Este viene y cae en el subsuelo, donde viven los personajes que se llaman *kibinti*. Ahí llega como cualquier fruta madura que cae de su rama, se destroza completamente, hecho

Los cerros. Cuando un nomatsiguenga muere se va a los cerros donde viven las aves sagradas, como las golondrinas, el pajarito de siete colores y el picaflor, que le dan de comer de todo.

"A nosotros nos prohíben llorar por el difunto, porque sinó, con el llanto que hemos derramado se forma una laguna inmensa que el alma no puede cruzar. [...] Y si no lloramos, se va de frente donde las aves sagradas que lo alimentan... Si ve a sus hijos tristes y a su familia llorando, entonces su alma de este difunto no quiere comer cuando estas aves le dan su alimentación".

pedazos: su brazo allá, su cabeza, sus intestinos están colgados en las ramas de los árboles, en fin, idéntico a una fruta madura que cae de su rama. Entonces el Kibinti viene, junta todos los pedazos de la carne de ese cuerpo, los amontona y de un soplo vuelve a pegar todo el cuerpo y se vuelve nuevamente como un ser humano.

El Kibinti le dice: "Estás conmigo porque has ido donde el Tosorintsi y te ha hecho volver aquí. Desde ahora vas a vivir conmigo". Si el hombre se acostumbra a vivir allí en el subsuelo con los *kibinti*, ahí se queda. Si este hombre sigue comportándose como en el cielo, y comienza a emborracharse y a pelear, entonces el Kibinti, por intermedio de una danza, le da vueltas y vueltas y lo hace caer al centro de la tierra donde está el Sharinkabeni, el infierno, donde está el fuego eterno. Allí se quema, según las historias de los ancianos. Allí lo cortan, le sacan su lengua, y sigue vivo y sigue tomando, cerveza, masato, todo lo que es licor lo que hay en la tierra. Hasta a veces le meten clavo de oreja a oreja, lo traspasan. Sigue hablando, nunca deja de hablar, ahí se queda para siempre.

Y, volviendo al cerro, si este hombre cuando estaba vivo ha convivido con su familia, con su hermana, con su misma madre, entonces lo hacen volver a la tierra, donde se convierte en uno de los demonios que existen en la selva. Ahí está el Mironi, el Nijani, los diablos que viven en la selva.

Otras Tierras más Arriba del Cielo

Si nosotros salimos a contemplar el firmamento, vemos estrellas grandes y estrellas muy pequeñitas. Estas pequeñitas son estrellas de la tierra que están al último, después del cielo, y las más grandes son las que están en el cielo más cercano a nosotros.

Noroni, el tigre que florece

Según la historia nomatsiguenga, el Noroni es un tigre muy enorme que vive allá en el cielo. Es como cualquier otro tigre normal; sólo que éste en todo el cuerpo tiene flores de todas las especies del mundo.

Cuando llega la época de floración, todos los picaflores, abejas, mariposas y otros insectos que les gusta la miel de las flores, se van al cielo en donde está el Noroni, para chupar sus flores. Al hacerlo producen un gran sonido que se escucha hasta la tierra. Los nomatsiguenga dicen: "El tigre está floreando", y aquí en la tierra va a causar un viento huracanado provocado por el movimiento de las alas de todos los picaflores del mundo.

El problema para los picaflores es que tienen que cuidarse de estar suficientemente lejos del tigre y chupar sus flores en un segundo porque si se quedan largo rato se embriagan del néctar y caen al suelo muertos y el tigre se los come.

Este tigre nunca debe viajar a la tierra. Si lo hace va a exterminar a toda la gente porque vendrá como un rayo. Por cada luz que produce ya se come mucha gente, y no se le puede matar porque será invisible.

Recopilación de Mabanga Casantyo (**Domingo Casancho**)

Noroni, el tigre que florece. **Mabanga Casantyo (Domingo Casancho).** 1999. Acuarela sobre cartulina. Col. particular

EL PUEBLO NOMATSIGUENGA

Alberto Chirif

Hasta la década de 1970, este pueblo y su lengua eran considerados como una variante del asháninka o campa, llamándolo campa nomatsiguenga (Ribeiro y Wise, 1978: 82-83). Esta lengua hace parte del tronco Arawak, del que ya se hemos señalado sus características principales (ver reseña sobre los Asháninka). Ellos se autodenominan Atiri y llaman *nomatsigenga* a su lengua (Minedu, 2013: 360).

Su hábitat se encuentra en el distrito de Pangoa, provincia de Satipo (Junín), a lo largo del curso alto del río Pangoa, del Sanibeni, Anapati Kiatari y otros, zona montañosa en la que se encuentra un ramal de la cordillera que constituye el divorcio de aguas entre los ríos que fluyen, por un lado, hacia el Mazamari y, por otro, hacia el Ene. La altitud de la zona habitada por ellos oscila entre 800 y 1500 msnm.

Los estimados antiguos acerca de su población indican la existencia de unas 500 personas de este pueblo a inicios del siglo XX y de entre 2500 y 4000 en 1975. Señalan también que las epidemias de sarampión en 1956 y, posteriormente, de otras enfermedades, mataron a más de la mitad de la población, aunque no precisan cuál era el total en ese entonces. No obstante, a juzgar por los datos que se dan a continuación, debemos concluir que han tenido una notable capacidad de recuperación demográfica.

Los datos más recientes acerca de su población son disímiles y, a veces, contradictorios. Minedu (2013: 62) señala una población total de 8016 personas. Esta misma fuente (Ibíd.: 66) indica que el total de hablantes de esta lengua es de 7732 personas (según –ESCALE, DIGEIBIR–) y 8455 –según el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana 2007 y XI Censo de Población y VI de Vivienda 2007–). La explicación puede deberse a la diferencia de años entre las fuentes.

Mabanga Casantyo, autor del dibujo y texto de la cosmovisión nomatsiguenga y jefe de la comunidad San Ramón de Pangoa, junto a Lobato, jefe de Bajo Chavini y el *sheripiari* o chamán Eusebio Chumpi Shaucahuanti, conversan con algunas mujeres. 2000.

Página opuesta: **Jefe nomatsiguenga**, con una *matseirontsi* (corona) que lleva un par de plumas de gallo y una de guacamayo, reservada a las autoridades. 2000.

Joven madre le da un baño con plantas a su bebé.

Colonia

No hay manera de diferenciar a los Nomatsiguenga de los Asháninkas durante la Colonia, dado que las fuentes misionales no los mencionan. Siendo habitantes de la misma región, asumimos que ellos pasaron por procesos similares a los Asháninka. El padre Julián Heras, historiador franciscano, señala en su introducción a la obra del padre Manuel Biedma: "Los habitantes de las montañas de Apurímac, Mantaro y Ene fueron y son campas, como se deduce de los relatos de los misioneros y por los nombres de los lugares, ríos, etc." (Biedma, 1989: 84).

Aunque es un trabajo que no podemos realizar ahora dado las limitaciones de espacio de estas reseñas, reconstruir la historia de los Nomatsiguenga requiere una prolija revisión de las crónicas misionales, con la finalidad de sistematizar las referencias a la población campa asentada en los ríos Pangoa, Sanibeni, Mazamari, Sonomoro, Anapati y Kiatari, que constituyen el territorio tradicional de este pueblo.

Referencias como las que ahora citamos, sin duda se refieren a ellos: "Se pasa también en balsa el río Sonomoro, que viene de oriente, havitado de muchos Campas, lo mismo el río Mazamari…". (Rodríguez Tena, 2004: 125). O la que extraemos de la "declaración y diario que hizo el Capitán D. Francisco de Rojas Guzmán y Salazar…". Indica este personaje: "El día cinco de dicho mes de noviembre salimos de dicho paraje acompañándonos Chumonte y tres indios hasta el pie de la bajada, donde nos despedimos y fuimos caminando siempre a la ribera del dicho río Sonomoro, hasta que llegamos donde estaban seis galpones de Campas y su principal Matali…" (cit. en Biedma, 1989: 224). O la de Amich (1988: 159), que alude a los "neófitos de Sonomoro".

República

Los Nomatsiguenga fueron afectados desde inicios del siglo XX por procesos de colonización realizados por inmigrantes andinos, quienes en muchos casos redujeron sus asentamientos a pequeños espacios. Algunas comunidades están integradas tanto por nomatsigengas como por colonos. Son los casos de Cubantía y San Ramón de Pangoa.

En 1965, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) inició actividades guerrilleras en la parte alta de los ríos Sanibeni, Sonomoro y otros que constituyen el eje articulador del territorio de este pueblo. La respuesta del Estado fue enviar tropas para combatirlos y constituir una base de entrenamiento en Mazamari, localidad cercana a Satipo, que también es parte de dicho territorio. Como siempre sucede en estos casos, los Nomatsiguenga fueron forzados por uno y otro bando para que les prestaran servicios como guías y les proporcionaran hospedaje y alimentos, lo que generó la reacción de ellos, y acusaciones recíprocas por colaborar con el enemigo. Fernández y Brown (2001: 93-181) realizan una descripción detallada de esta presencia guerrillera.

En la década de 1990 Sendero Luminoso (SL) reclutó forzadamente a jóvenes de este pueblo y también a asháninkas de la zona y de la vecina cuenca del Ene. En este río, su presencia había comenzado a inicios de la década de 1980, mediante oleadas de colonos procedentes del Apurímac que invadieron varias comunidades. Establecieron cultivos de coca en la zona, así como pozas de maceración para procesar la droga, al mismo tiempo que controlaron el tráfico fluvial por el Ene, en ese entonces vía principal para llevarla hasta Iquitos y Colombia.

La organización de "comités de autodefensa" indígenas en las comunidades fue importante para el combate contra SL y su derrota final. Como mencionamos en la reseña sobre los Asháninka, el Estado nunca ha reconocido el importante rol jugado por estos dos pueblos en la pacificación de la zona.

Antes que finaliza la etapa de violencia subversiva, las comunidades de esta zona experimentaron una nueva invasión: los madereros. Mazaronquiari es un caso ilustrativo de los impactos de la explotación maderera en las comunidades nomatsiguenga[1]. Se trata de una comunidad con alrededor de mil personas, ubicada en la parte alta de la divisoria de aguas de la cuenca de los ríos Sonomoro y Ene. Desde antes de la derrota de SL, los madereros ya actuaban en la zona. En 2005, sus bosques estaban fuertemente depredados, por lo que los madereros continuaban su camino hacia la cumbre de dicha divisoria. Ellos pagaban a la comunidad cincuenta céntimos por pie cuadrado de las especies más valiosas (cedro, moena, tornillo, alcanfor) y veinte por las más corrientes (huairuro, nogal, congona). En las laderas peladas pastaba medio centenar de vacas. Con los ingresos, la comunidad instaló una central hidroeléctrica que proporcionaba energía las 24 horas del día, que servía para un televisor que pasaba casetes con películas de *Rambo* y para alumbrar las casas de manera permanente, porque no contaban con interruptores. Un sistema de tuberías captaba agua de una quebrada y la llevaba a diversos surtidores, varios de estos estaban rotos y regaban el agua por el suelo. La tala había ahuyentado los animales de monte, en otro tiempo su fuente principal de proteínas, ya que en las quebradas de la zona no existen peces. Los suelos, empobrecidos por la deforestación extensiva, producían cultivos escasos y de mala calidad.

Para defender sus derechos como pueblo, ellos han formado la Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga "Kanuja" del valle de Pangoa.

Niña con pintura facial a base de achiote.

1. Información tomada del "Diagnóstico de los Consejos Educativos Institucionales", que realizamos en septiembre de 2015, por encargo del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana. Documento no publicado.

Mujer hilando algodón.

Página opuesta:
Ángel Chimanta, autoridad del pueblo Nomatsiguenga, con refugiados asháninka, que fueron acogidos durante el conflicto armado interno 2000.

P. 202: **Matseirontsi.** Coronas de carrizo e hilo con plumas de guacamayo, una de las cuales lleva colgantes de piel de ardilla y aves disecadas. Col. particular

P. 203: **Cushma de mujer.** Lleva como adornos tucanetas esmeraldas *(Selenidera* sp.*)*, loros de cabeza azul *(Pionus menstruus)*, pájaro sombrilla *(Cephalopterus ornatus)*, gallineta *(Ortalis* sp.*),* y colas de ardilla. Además, semillas dentro de las cuales se han colocado "yerbas de cacería para hacer que los animales no se espanten". Estos adornos indican que el marido de la mujer es buen cazador. Col. particular

HECHO POR ESPECIALISTA CHAYA-
RAFAEL CHANCHARI
COPIADO POR
NEMESIO ESCOBEDO PADILLA
NUPA - - - - -
'SHII
MUNITE
TAYURÁ
PENUTUN
I'KUA
AR'SHINUSA

Como el Panal de las Avispas

SHAWI

NAHWIRI RAFAEL CHANCHARI

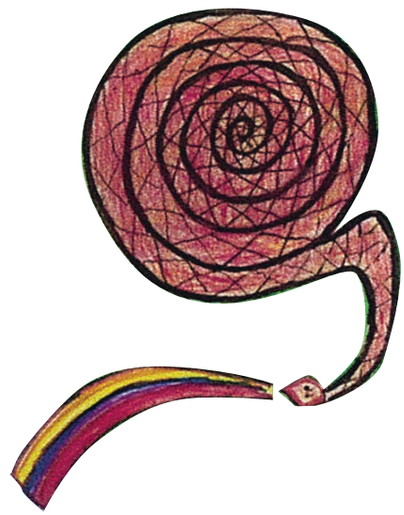
KUSI PU'WA

Mi nombre es Nahwiri Rafael Chanchari Pizuri, de treinta y ocho años de edad, natural de la comunidad de Chacatán, distrito de Cahuapanas, de la provincia de Alto Amazonas. Colaboró conmigo el profesor José Púa Pizango. Púa significa 'gente valiente', respetada por los demás; él es natural de la comunidad de Pawarai, del río Sillay.

Desde los siete años, cuando es noche de luna, los abuelos nos llaman fuera de la casa y, si no hay luna, nos ponemos cerca de la candela. Allí nos cuentan las historias, nos dan consejos y reglas. Por eso conocemos cómo es el mundo.

Los indígenas shawi creemos que el mundo es ovalado como el panal de las avispas y que está cubierto por una inmensa capa azulada, hecha de "tierra" de sol, dentro de la cual se mueven y se trasladan la luna, el sol y las estrellas. La lluvia y el viento se mueven sobre la tierra y no se meten debajo. La tierra está envuelta en agua. Creemos que inicialmente el lugar donde nosotros vivimos era todo agua sujeta por el cielo. El Kunpanama', uno de los dos seres poderosos y sabios que vinieron así, del aire, tuvo que acarrear la tierra de un lugar desconocido hasta llenarla. Él ha formado la tierra y los ríos, transformó los peces del aserrín de los cedros, de las hojas sacó los animales terrestres y las aves, enseñó a pescar y a hacer canoa. Mashi, el otro ser poderoso, enseñó a hacer chacra, cultivar, cazar y otras actividades que hacen los hombres. Mashi llegó acompañado de una mujer que enseñó a las mujeres a hilar con algodón, tejer *a'siante* (pampanilla), hacer *shunpi* (cintas de algodón para adornarse) y demás actividades de la mujer.

¿Cómo se formaron los ríos y los cerros? Dentro de la tierra había una boa grande –I'sha nana– y Kunpanama', como sabía que esta boa se comía a los niños, se transformó en niño, hizo que la boa se lo trague y cuando estuvo dentro le cortó toda su tripa. La boa, al morir, salió a la playa abriendo su boca. Por ahí escapó Kunpanama' y cortó su cabeza, llevándola por los ríos que formó cortando un tronco de cedro. Como empezaron a seguirlo otras boas, tuvo que meterse en las quebradas más angostas y fue formando los cerros, para escaparse. Las boas al perseguirlo iban formando curvas, por eso los ríos tienen tantas curvas. Y fue así como se salvó, subiendo a la punta de un cerro, en la cabecera del río Sillay. Allí hay una paila de oro, una espumadera y un cucharón de oro que Kunpanama' dejó. Allí nadie puede llegar porque él manda lluvias, truenos, vientos fuertes. Kunpanama' tiene un sombrero rojo, casaca negra, "corbata" de plumas blancas, igual que el pájaro carpintero. Sabemos que él vive en el Pi'iru'te y desde allí manda su espíritu a los cerros donde está la paila de oro, porque si no hubiera mandado su espíritu ya la gente se hubiera llevado el oro.



El arco iris sale entre el sol, cuando llueve; es porque la boa tiene sed y está tomando agua.

Página opuesta: **Dibujo de la Cosmovisión Shawi por Nahwiri Chanchari, reproducida por Nemesio Padilla.** 1998. Plumón sobre papel canson. Col. Formabiap

Sunu a'shin, "madre" de la *cocha*. Si sale, la *cocha* desaparece.

Casa de la sirena: la taricaya es su banca, la carachama es su zapato y, la boa, su hamaca. El lagarto es su canoa.

Iiwa'yan,"madre" del río.

El arco iris (boa).

"Madre" de la isla.

"Madre" de las *Wa'yan uniannanu'* (donde no crece el pasto), que son las chacras de los *tanan wa'yan* o espíritus de los árboles.

Nanse wa'yan, "madre" de los huesos de los muertos.

Inute a'shin, "madre" de la playa.

El médico ayahuasquero se está contactando con los seres del agua. En una mano tiene hojas que suenan, para espantar de los enfermos a las almas malas. En la otra, tiene un cigarro, y va a cantar para llamar a los espíritus.

Iiwa'yan, **"madre" del río**, viene y le coloca una raya como sombrero, las carachamas como zapatos y, como asiento, una taricaya.

El *penutum* también se contacta con las almas de las personas muertas, con el Nanse wa'yan (alma de los huesos de los muertos).

Abajo: **Espacio de dentro de la Tierra.** Allí viven los hombres sin ano.

Ahkupuru'te, Espacio de dentro de la Tierra

En el subterráneo viven los hombres sin ano, *tumawi'shiteru'sa*, seres que no necesitan comer ni tomar porque voluntariamente tomaron una planta para ser así. Siembran macambo que es su fruta; crían armadillos, que son sus zapallos, y huanganas, que son sus chanchos. Para nosotros son animales, pero para ellos son cultivos y crías domésticas. El más poderoso de ellos se llama Uhkuá y tiene su guardián ardilla. Él tiene el poder de sostener la tierra y duerme todo el año en una hamaca, se despierta cuando es tiempo del macambo. Cuando se cansa, produce el movimiento de la tierra, el temblor. Tiene un chiquero de metal donde están las huanganas peligrosas, con colmillos largos. También tiene un chiquero de madera donde están las demás huanganas; cuando se pudre la madera ellas salen y entonces las huanganas de nuestro espacio, que se han comunicado con ellas, llegan hasta nosotros y las podemos cazar y comer.

Antiguamente no había noche, sólo día; el Uhkuá la guardaba. Los shawi, a través de un *penutun*, persona que tomando ayahuasca o tabaco adquiere poder para comunicarse con los espíritus, se enteraron que la noche estaba abajo de la tierra. Ellos tomaron ayahuasca y así sus espíritus, siguiendo a las huanganas, llegaron a la casa de Uhkuá. Las chicharras eran las que llamaban a la noche, pero Uhkuá las controlaba, las tenía en su poder. Los shawi le pidieron al hombre ardilla, su guardián, que les cediera la noche porque no podían descansar. Él aceptó y les entregó las chicharras en un pate bien cerrado. Cuando llegaron a la superficie de la tierra, lo destaparon y ellas salieron disparadas. Así comenzó la noche. Hasta ahora Uhkuá sostiene la tierra.

Iiru'te, Espacio del Agua

En este espacio viven los peces y todos los animales del agua. Samia'shin es la "madre" de todos los peces. Los *iwa'ayan* son espíritus del agua que tienen forma de personas: hay hombres, mujeres y niños. Son desnudos, sin pelo y con la frente plana, sus pies son por delante como las patas del venado y por detrás como los de la gente. Son espíritus dañinos que pueden enfermarnos o matarnos. Algunas personas han podido verlos cuando están bañándose o pescando.

En este espacio también viven los *sapana*, bufeos que tienen su espíritu dañino, que se convierten en personas para poderse llevar a un hombre o a una mujer para convivir con ellos. Hay otros seres parecidos a las personas, pero con el cuerpo cubierto de cerdas negras: los *anpu a'shin,* "madres"de las pozas. Los *sunu a'shin* son las "madres" de la cocha o lago, los *tahkianu a'shin* son las "madres"de la tahuampa o pantano y los *niwi a'shin* son las "madres" de los remolinos. Ellos también tienen su propia casa, que es la poza, la parte más honda del río o de la laguna; su patio es la playa, su hamaca es la boa, su banca es la taricaya, su canoa es el lagarto, su pulsera es el cangrejo, sus zapatos son las carachamas y la anaconda es su canoa.

Nu'paru'te, Lugar de la Tierra

En la tierra no sólo viven los hombres, animales y plantas, sino también los seres del monte. Ellos siembran todas las frutas y crían todos los animales y aves que existen. Cada árbol tiene un espíritu. En el monte viven los *tanan wa'yan*, tienen forma de personas, camisa y pantalón verde y también su *pehtunan* o pucuna es verde. Hay lugares donde no crece la yerba, que son sus chacras o *wa'yan uniananu*. A estos espíritus hay que pedirles permiso si se quiere utilizar algún árbol, frutos, animales o aves que existen en el monte; si no se les pide autorización, te hacen daño. Tanan a'shin es la "madre" de todos los *tanan wa'yan*, es como un hombre grande cubierto de pelo; tiene poder sobre los espíritus de los árboles y de los animales que viven en este espacio. En los grandes bejucales viven los *amana*, espíritus que antes se comunicaban con la gente; como enfermaban a los niños, los shawi los hicieron correr. Los *nuniru a'shin* son "madres" de los bejucales. Los *asa* son espíritus que están en cualquier lugar, debajo de las hojarascas. *Muhtupi a'shin* son las "madres" de las montañas y van con un manto azul. *Kari a'shin* son las "madres" de los barrancos pedregosos y son calvos como los curas. *Inute a'shin* son las "madres" de las playas; se les ve como una mujer con un gran manto blanco. Mashi, uno de los dos seres más poderosos, vive convertido en las montañas más altas para desde allí cuidarnos. Por eso nos bañamos de madrugada, para recibir la fuerza, porque las aguas vienen de las montañas, como la sangre del Mashi.

El Muhtute. "Si los shawi no beben después de comer, en la noche su cabeza se troza, va a tomar agua en la quebrada y luego viene a pegarse otra vez al cuerpo. Pero si alguien la interrumpe, se avergüenza y ya no se pega: entonces esa cabeza se convierte en Muhtute".

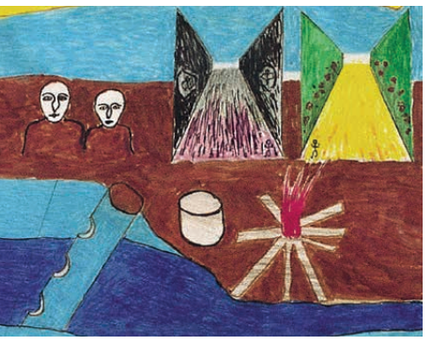
En este espacio también están el Chanchun y el Muhtute. El Chanchun era antes un hombre que no tomó agua o masato después de comer, ahora es un espíritu que anda por los caminos de la sachavaca. Si los shawi no beben después de comer, en la noche su cabeza se troza, va a tomar agua en la quebrada y luego viene a pegarse otra vez al cuerpo. Pero si alguien la interrumpe, se avergüenza y ya no se pega: entonces esa cabeza se convierte en Muhtute y vive en las aletas de los grandes árboles. Muhtute es la "madre" de las colpas, donde acuden las aves y animales por ser lugares que tienen concentración de sal, y es más fácil cazarlos.

Lugar del Aire (Respiración del Viento)

En este espacio están las *nuwawe'e* o almas de las personas que ya se aproximan a morir. También es allí donde se desplazan los espíritus de los *penutun* (chamanes) para hacer daño, curar y hacer tratos entre ellos.

U'nanru'te, Espacio de la Lluvia

Este espacio no es fijo, es como una masa negra de agua que está flotando. Allí sólo vive U'nan a'shin, la "madre" de la lluvia, que es como una mujer con un largo manto negro. Cuando queremos que llueva y se mojen las chacras, le pedimos a los espíritus de las plantas y ellos se comunican con la "madre" de la lluvia para que ella abra una puerta y deje caer el agua.



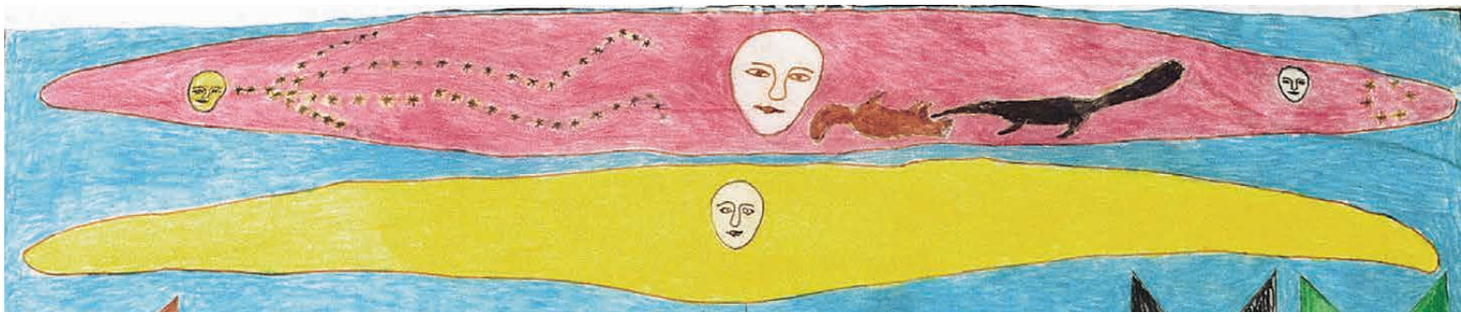
El Espacio de los Muertos y de Wira.
No se sabe cómo es adentro de esos caminos, porque nadie que ha ido allá ha regresado. Solo sabemos de la entrada porque han habido personas que se desmayaron una o dos horas. Ellos han llegado de allá y han visto eso.

Iwanru'te, Espacio del Viento

Es como una masa blanca de viento que está flotando; en este espacio vive Iwan'ashin, la "madre" del viento, que es como un hombre muy alto con un manto blanco. A veces baja al espacio donde vivimos, pero sólo se le alcanza a ver hasta la rodilla. Sólo algunos *penutun* lo pueden detener para que no tumbe y dañe las cosas. Los *nu'suru'sa*, espíritus de aves que viven en el monte, a veces se encuentran en este lugar y los *penutun* los aprovechan para utilizarlos y poder desplazar su espíritu por diferentes lugares, andando con el viento. Suwin, "madre" de todo lo malo, es uno de estos espíritus de aves que aprovechan el viento para llevar los virotes de los brujos para hacer daño.

Chimirinru'te Nanpirinru'te, Espacio de los Muertos y de Wira

Acá viven todas las almas de las personas muertas y abortos, y Wira, ser poderoso que provoca el trueno y el rayo (U'kuri). Cuando las almas suben por la soga o liana, Wira las agarra y las bota a una paila donde está hirviendo el agua. Todas las almas, buenas y malas pasan por allí. Cuando alguien está por morir, los shawi escuchan sonidos arriba: es la leña que arde y el agua que está hirviendo. Cuando el que está agonizando empieza a sudar frío, quiere decir que su alma ya está en la paila. De ahí, si es alma buena, le mandan por el camino de vida, que es brillante y rodeado de flores. Si es mala, le mandan por el camino de muerte, que está lleno de murciélagos pegados en los árboles. En la entrada está el alma de un niño abortado. El alma de ese niño es resentida porque no ha tenido oportunidad de vivir en este mundo, y quiere vengarse. Trata de engañar a las almas buenas que se dirigen hacia el camino de vida. Felizmente, en la entrada del camino de vida están las almas de los niños ahijados. Ellos le dicen: "Padrino, no



hagas caso, por acá tienes que ir". No se sabe cómo es adentro del camino de vida ni del camino de muerte porque nadie que ha ido allá ha regresado. Sólo sabemos de la entrada porque han habido personas que se desmayaron una o dos horas. Ellos han llegado de allá y han visto eso. También allá se encuentra la casa de las almas de los *penutun*. Los que toman ayahuasca dicen que es un lugar donde toman acuerdos.

El ser humano, cuando muere, se descompone en cuatro almas: el alma de la sombra (Kiru wa'yan), el alma del ojo, que representa la envoltura del cuerpo (Ya'pira wa'yan), el alma de la sangre (Nuwawe'e) y el alma del hueso (Nanse wa'yan). El alma de la sombra cuida la tumba donde está el cuerpo; el alma del ojo va al lugar de los muertos, a quemarse. El alma de la sangre se queda en el espacio del aire y cuida su sangre que quedó en la tierra. Y el alma del hueso también se queda en el aire y es el que busca las nuevas almas de los cuerpos que van a morir.

Yuhkiru'te, Espacio de la Luna

El lugar de la luna es frío. La luna es Yuhki. Antiguamente este espacio no existía, hasta que un hombre, que no debía hacerlo con su prima, avergonzado por no haber cumplido con las reglas de matrimonio huyó a este lugar y se transformó en Yuhki, un ser que cuando envejece no llega a morir, sino que nace y nuevamente empieza.

Pi'iru'te, Espacio del Sol

El sol es Pi'i. Este espacio es el de más arriba; de allá vinieron Mashi y Kunpanama. Actualmente Kunpanama se encuentra allí, pero para que no lo olviden dejó grabados en un gran piedra los consejos y normas de conducta. En este espacio vive Pi'i, un ser brillante que apoya a los seres humanos con la pesca y otras actividades. Donde está el sol también se encuentra Nunun*, que antes era un brujo que mataba a los hombres mono (cuando eran hombres). Ellos lo mataron para poder convertirse en monos. También están el Yanapuma y el Oso hormiguero, que se encontraron y van a pelear. Allí está también Iwayu, el lucero, y las *tayurarun*, estrellas, que son como las mujeres y cultivan maní y flores.

El *penutun* o chamán, cuando toma su ayahuasca, se contacta con el alma de todos los seres de la naturaleza. Conversa con ellos a través del ayahuasca y escucha lo que ellos le conversan. Ellos le van enseñando qué comidas debe dietar para adquirir el poder, cómo debe tomar su tabaco, cómo debe cantar sus icaros para llamar al espíritu. El hombre shawi que quiere ser poderoso tiene que tener relaciones con todos estos seres de la naturaleza (del agua, aire, subterráneo, lluvia, luna, sol, estrellas, trueno, relámpago) y con las almas de las personas muertas. Sobre todo, el alma de la familia (abuelo, padre, abuela, madre) le pone en contacto con los otros espíritus y le enseña los icaros para controlar y manejar el poder a través de la toma. Así aprende a curar y encontrar visión.

El sol es Pi'i. En este espacio también se encuentra la constelación Nunun, que antes era un brujo que mataba a los monos, cuando eran hombres. Ellos lo eliminaron para poder convertirse en monos. También están las constelaciones del Yanapuma y Oso hormiguero, que se encontraron y van a pelear. Allí está también Iwayu, el lucero, y las estrellas (*tayurarun),* que son como las mujeres y cultivan maní y flores.

La luna es Yuhki. Es un ser que cuando envejece no llega a morir, sino que nace y nuevamente empieza.

N. del E.: *Nunun, el yanapuma y el oso hormiguero son constelaciones.

EL PUEBLO SHAWI

ANTES CHAYAHUITA

Alberto Chirif

El pueblo Shawi es mencionado en la literatura misional con diversos nombres: Chayahuita, Chawi, Shayabit, Balsapuertino, Paranapura y otros. Esta denominación incluye a los "Chayahuita propiamente dichos y a los Cahuapana, ubicados a orillas de este río". Al parecer, a mediados del siglo XVII los Paranapura, "que ahora hablan chayahuita, hablaban un idioma distinto, probablemente el muniche" (Ribeiro y Wise, 1978: 113), del tronco del mismo nombre. Esta última lengua era hablada a fines de la década de 1960 solo por unas pocas familias, en el poblado de Balsapuerto (Loukotka, 1999: 154).

Su lengua es parte de la familia lingüística Cahuapana, en la que también se encuentra la lengua shiwilu. Antiguamente hubo otras lenguas dentro de esta familia, pero hoy han desaparecido: yamorai, ataguatem, pandabeque y miquira o shuensampi, todas habladas en el mismo ámbito territorial que hoy habitan los Shawi y Shiwilu (Loukotka, 1999: 153-154).

Según Tessmann (1999: 211), el término chayahuita "deriva del nombre propio de los aborígenes que se llaman a sí mismos tsaawí", aunque no indica el significado de este vocablo. Su autodeterminación es Canpo piyapi que, al igual que otros pueblos, se refiere a la gente por antonomasia. La palabra chayahuita y sus variantes parece haber sido tomada del mito de creación de este pueblo. Según este, el Dios hacedor del pueblo, Cumpanamá, pensó crear al hombre empleando barro, pero como no lo encontró en lo alto del cerro donde habitaba en una casa de piedra, probó hacerlo con el maní que estaba comiendo: "¡Que sean así!, exclamó cuando salió el primero. Ustedes van a ser así con el nombre de Chawahuita, como han salido del maní crudo, hombre crudo serán ustedes por salir de la comida de Cumpanamá, vas a saber de todas las cosas en la vida que yo te voy a enseñar para vivir". Luego mojó la cáscara del maní con sus lágrimas y creó a los Aguaruna. A los primeros les dijo: "ustedes perdonarán a sus

Página opuesta: **Mujer sirviendo masato.**

Mocahua. Cerámica con decoración pintada. Al tener color blanco en su exterior, es ofrecida para tomar el masato por una joven soltera. Su diseño simboliza "el río, que es libre y recorre desde los cerros hasta las llanuras de la selva" (N. Chanchari). 5,5 cm de alto x 15 cm de diámetro. Col. particular

Mujer con pintura facial a base de huito, cuyo diseño es similar al de la vasija.

enemigos y a éstos, ustedes no los perdonarán. Así ha formado a los hombres" (García Tomás, 1993-94: t III: 24).

Colonia

El viaje más famoso de los conquistadores españoles por el Huallaga fue realizado por Pedro de Ursúa, en 1560, en búsqueda de El Dorado. Entre sus capitanes estaba Lope de Aguirre, vasco nacido en la villa de Oñate, personaje conocido también con sobrenombres que aluden a su violenta personalidad: "El Loco", "La Ira de Dios", "El Tirano". Durante la travesía, él se rebeló contra la autoridad de la Corona y asesinó a los capitanes que se le opusieron. Cuando se vio perdido, asesinó a su propia hija "para que ningún bellaco goce de tu beldad y hermosura, ni te baldone llamándote hija del traidor Lope de Aguirre" y "porque cosa que yo tanto quiero no venga a ser colchón de vellacos" (Crónicas de Toribio de Ortiguera y anónima, en Mampel y Escandell, 1981: 149 y 279). Finalmente, fue muerto por tropas leales al rey en Barquisimeto, Venezuela.

En 1652, los jesuitas fundaron la misión Nuestra Señora de Loreto de Paranapura, en el río del mismo nombre. Por falta de población de un solo grupo indígenas, reunieron en ella tres pueblos o naciones: Shawi o Chayahuitya, Shiwilu o Jebero y Muniche. Antes de establecerla, los padres afrontaron diversos problemas. Según indica el padre Figueroa (1986: 199): "Por haber reconocido la amistad y comunicación que tenían con los muniches, desseaban los padres por esse medio intentar y fundar una reducción con unos y con otros en Paranapura. No se ponía en execucion por falta de Padres". Ya antes, estos pueblos habían conocido el sistema de las reducciones por haber vivido en "Limpia Concepción de Xeveros" y en "Santa María del Huallaga", donde también había población kukamiria.

En 1678 los Shawi fueron reducidos en la misión "Presentación de Chayabitas", que es descrita de la siguiente manera:

> "Un dia de distancia de Cavapanas está la reduccion que llaman la Presentacion de Nuestra Señora de Chayabitas, donde asiste desde el año de mil setecientos

Niña adornada con pintura facial y el yancutë, confeccionado de lanitas anudadas y plumas.

Mujer cargando plátanos de su chacra.

> treinta y uno el Padre Cipriano Españil. Tiene familias setenta y seis; almas, trescientas cincuenta y seis. Aneja desta reduccion es la de Nuestra Señora de Paranapura, que tiene solas veinte y cinco familias; almas, ciento cincuenta" (Maroni, 1988: 401)".

La expulsión de los jesuitas en 1767 acarreó una serie de problemas para los indígenas de Maynas, ya que los poblados donde vivían cayeron en manos de patrones dueños de fundos dedicados a la crianza de animales, pero, sobre todo, a la extracción de productos del monte para abastecer los mercados con carne, pescado, resinas, cueros, pieles y otros.

República

Los patrones continuaron ejerciendo gran poder en el pueblo Shawi hasta mediados del siglo XX, especialmente sobre aquellos asentados en las riberas del Paranapura. La promulgación de la ley de comunidades nativas en 1974 contribuyó a liberarlas de su dominio, así como también la articulación de las comunidades en tres organizaciones representativas: la Federación de Comunidades Nativas Chayahuitas (Feconacha), fundada en 1982, cuyas bases se asientan a lo largo del río Paranapura y afluentes; la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (Feconadic), fundada en 1993, que articula comunidades shawis y awajún de la cuenca del río Cahuapanas; y la Organización Kampopiavi de Alto Sillay (Okapiasi), que es un desmembramiento de la anterior.

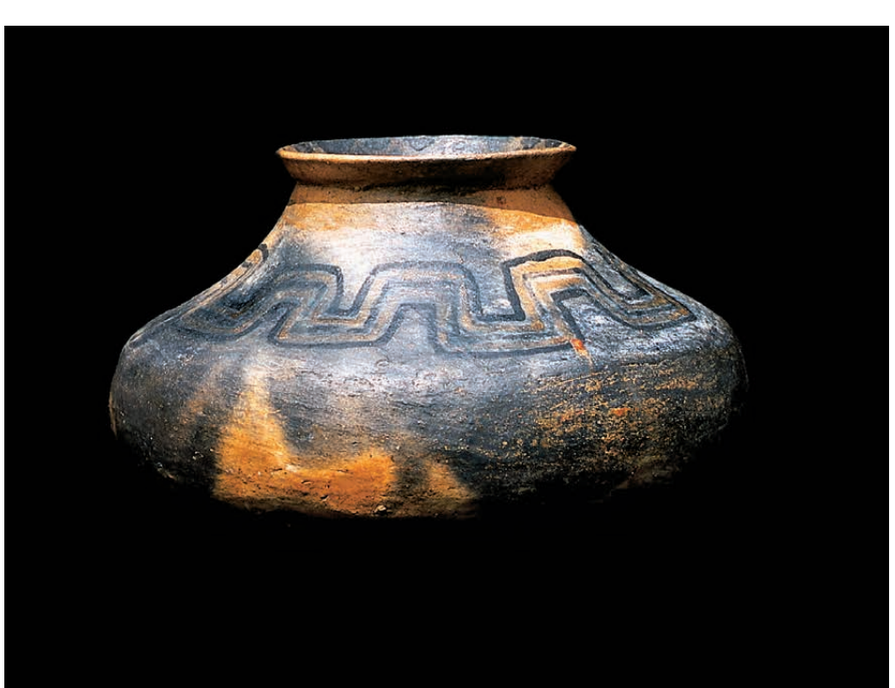
Su territorio se extiende a lo largo de los ríos Paranapura y Cahuapanas y sus afluentes, en la provincia del Alto Amazonas (Loreto). El primero de ellos desemboca en el Huallaga, donde se ubica Yurimaguas, la capital provincial; y el segundo, en el Marañón, frente a San Lorenzo. La población total del pueblo es de 21 650 personas, de las cuales 21 119 viven en Loreto y 531 en San Martín (Ibíd.: 67 y 69). Hoy en día, se perciben variantes dialectales entre el chayahuita hablado en el Paranapura y en el Cahuapanas, como consecuencia de la influencia del muniche en el primero de ellos.

Derecha: **Collar** femenino de chaquiras, de tres colgantes. Col. Formabiap

Abajo, derecha: **Mocahuas** de cerámica decoradas con motivos de río, flores y "cocos de chambira, fruto muy apreciado por los shawi". Se usa para servir masato; por su color rojo exterior, es ofrecido por las mujeres casadas. Col. CETA

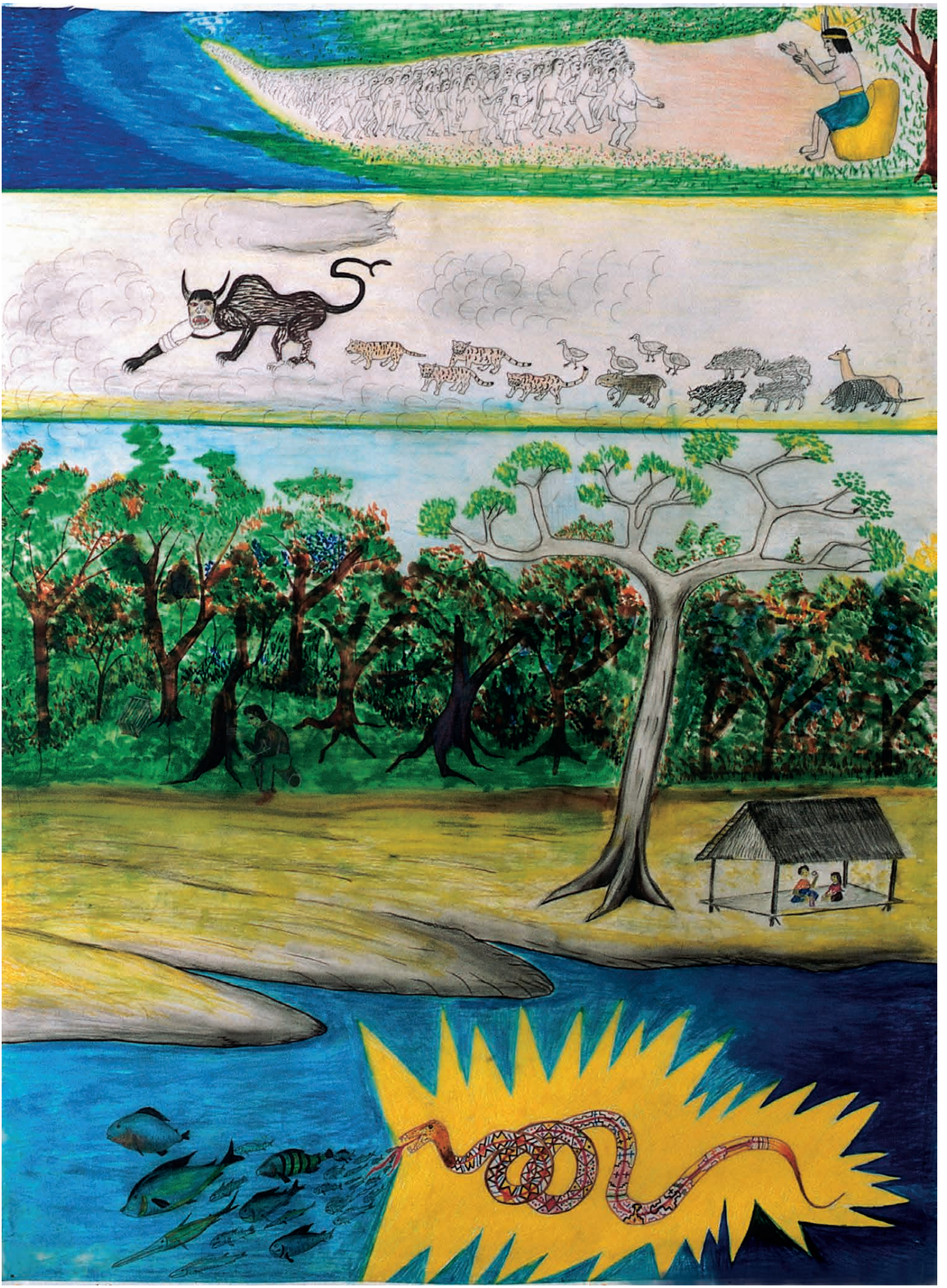
Cashimbo o pipa de tabaquero (curandero) tallada en madera de *pucashungo*, con boquilla de hueso de mono. "La incisión con motivo de sirena significa que el brujo puede curar las enfermedades que provienen del agua". 17 cm de alto. Col. particular

Urinam. Tinaja para guardar masato (en masa o líquido), elaborada de greda mezclada con apacharama, pintada con tierra blanca y amarilla. El diseño es una estilización de los cerros, "para que la tinaja sea dura como es duro el cerro" (María Dolores García Tomas, 1994. *Buscando nuestras raíces III*. CAAAP). 31 cm de diámetro. Col particular



Huë' sërin mutu'. Adorno tejido de lana y plumas de cola de paujil y montete, que los jóvenes se cuelgan en el pecho para las fiestas. Las mujeres los obsequian a sus enamorados, quienes ponen allí los regalos para ellas: pañuelos, anillos (*pu'muitera*), peines de caña, semillas de *shawina*. Según cómo termina el tejido, sirve para comunicar diferentes cosas. Col. Formabiap

A'sianté' o pampanilla. Falda de mujer, tejida de algodón, con diseños pintados. La orilla termina en una cinta (*puntasë*) de lana y pompones de color. "La pampanilla colorada se usa para convidar masato. Los diseños pintados en esta falda representan el seno de la mujer joven. La pampanilla amarilla es para las fiestas". Col. Formabiap



Ayahuasca, el mejor mediador para llegar a otros espacios

SHIPIBO

PAKAN MENI (ELÍ SÁNCHEZ)

Mi nombre es Elí Sánchez Rodríguez, en shipibo Pakan Meni, que significa 'esplendor del bambú'. Soy natural de la comunidad de Callería. Aprendí de mis padres la manera como pensamos sobre el mundo. Aprendí también mucho de mi abuelo; él tomaba su ayahuasca, porque para el hombre shipibo es la mejor manera de llegar a ver lo que significa el mundo.

Hay una historia que nos cuenta que el mundo antes estaba solamente formado por el cielo y la tierra. Para el shipibo el mundo es plano pero dividido en varios espacios a su vez. Dice la historia que el cielo estaba tan cerca de la tierra que nos comunicábamos con los seres del cielo muy fácilmente. Entonces había dos mellizos shipibos muy atrevidos, Kesten y Kesin, que pensando tumbar el cielo, un día se pusieron a elaborar flechas. Luego empezaron a lanzarlas al cielo y las flechas llegaban una sobre otra en la parte posterior de la izana, convirtiéndose en una escalera muy grande colgada del cielo hasta la tierra. Pero cuando algunos shipibos desobedecieron ciertas reglas, comportándose mal, Bari Papa, el Padre Sol, mandó un castigo para separar a la gente mala del mundo maravilloso. Ese castigo fue el rompimiento de ese mundo, que deshizo en un nuevo mundo que ahora nosotros creemos dividido en cuatro espacios grandes. Pero los seres poderosos de cada espacio, tanto de cielo y de tierra, han mantenido su poder individualmente. Seguimos pensando que el sol es el poder máximo del espacio de arriba. La luna también está allí: es un shipibo resentido que se fue al cielo a estar al lado del sol. Decimos nosotros que también se fue a formar parte del espacio del cielo que se alejó de la tierra. Entonces, después de ese rompimiento ya empieza un nuevo mundo para nosotros, un mundo con mayores complejidades y hasta el día de hoy está en nuestros pensamientos bien establecido que las normas de vida hay que cumplirlas porque de lo contrario viene un castigo.

Dice la historia que antiguamente, antes del rompimiento del mundo inicial, la luna era un shipibo. En la costumbre, nosotros con frecuencia somos pintados en la cara con huito y eso lo tiene que hacer nuestra esposa. Un día la esposa estaba pintando el rostro de su esposo Luna, pero vino la cuñada y le dijo a su hermana, bromeando: "Así no se pinta". Y agarró todo el huito con una sola mano y le manchó la cara al cuñado. El hombre sabía que después su cara iba a estar toda negra y que iba a tener mucha vergüenza, y se resintió. Le dijo a su esposa que se iba de ese lugar porque su cuñada se burlaba de él y se sentía rechazado por la familia. Se fue al cielo para ponerse al lado del sol y por eso los shipibo hasta ahora pensamos que la mancha negra que vemos en la luna es la mancha de huito que le echó su cuñada.

El inca, que es el Padre Sol, recibe a las almas que llegan a él ya purificadas de sus malos actos, luego de haber sido juzgadas en el Mundo Amarillo, Panshin Nete.

Página opuesta:
Cosmovisión Shipibo por Elí Sánchez y Marcial Vásquez. 1998. Plumón sobre papel canson. Col. Formabiap

El sol es el Non Ibo, nuestro dueño, nuestro creador. En el principio él tenía todo, hasta el fuego. Al ver sufrir a sus hijos dejó un leño prendido en un árbol alto. De allí lo cogió el pájaro *beskon* para dárselo a los shipibo. El padre sol nos castigó con el diluvio: cerró sus ojos y empezó a anochecer y creció el río. Sólo se salvó un shipibo, sus hijos se convirtieron en *huancahuí*, ave de malagüero, y su esposa, que estaba gestando, se volvió comején (termita). Después de la ruptura del mundo inicial, el mundo quedó dividido en cuatro espacios grandes:

. **Jene Nete,** Mundo de las Aguas
. **Non Nete,** Nuestro mundo
. **Panshin Nete,** Mundo Amarillo
. **Jakon Nete,** Espacio maravilloso donde está el Sol.

Mundo de las Aguas, Jene Nete

Primero es el espacio que nosotros llamamos Jene Nete, el mundo de las aguas, donde habitan los espíritus del agua. Ahí están *jene chaikonibo*, que son los hombres shipibo que habitan dentro del agua. Pero el ser más poderoso en este espacio es Ronin. Él tiene todo el poder sobre todo lo que existe en el agua: los peces, las charapas, las taricayas. Ronin es una boa grande, pero en realidad en nuestra concepción es un hombre. Es un personaje muy poderoso y los *jene chaikonibo* colaboran con él. Por su colaboración, Ronin les da el zúngaro como sus patos. El algodón para ellos es la *ractacara* (un pez), la raya es su sombrero, la carachama es su zapato, el pez torre es su canasta.

Cada especie tiene su "madre": "madre" del boquichico, "madre" de la carachama, "madre" del *shuyo*. Cuando nosotros tenemos hambre tenemos que pedir a través del uso de las plantas, para que con el poder de las plantas comunique al dueño que necesitamos comer. Cuando nos vamos a la pesca tenemos que coger hojas especiales, por ejemplo *jenemosha*, que es una especie de espinas que si nos agarra no nos suelta, es muy dolorosa; eso para nosotros significa el anzuelo y cogemos esa hoja para desmenuzar y frotarnos las manos y luego le pedimos a la planta que se contacte con Ronin. A través de un discurso empezamos a decir cosas que Ronin nos escucha, la planta tiene que ser el intermediario para que nuestro pedido llegue al dueño de los peces. Así atrapamos a los peces muy fácilmente.

El ser más poderoso del Jene Nete es Ronin. Él tiene el poder sobre todo lo que existe en el agua: los peces, las charapas, las taricayas. Ronin es una boa grande, pero en realidad en nuestra concepción es un hombre.

Nuestro Mundo, Non Nete

El segundo espacio es Non Nete, nuestro mundo. Es donde estamos nosotros, los seres humanos, los shipibo, el mundo donde están los animales que comemos, las diferentes plantas, los árboles, los minerales, las aves y cuantos seres vivientes existen. También hay espíritus y otros seres que no son tan humanos como nosotros. Por ejemplo, tenemos mucho temor a los espíritus de árboles como la lupuna y la catahua. Al espíritu de la lupuna le decimos *yoshirapa*, que es un hombre endemoniado, monstruoso.

También hay el espíritu del bambú, que juega un papel muy importante porque los shipibo lo usamos como un elemento cortante, no hay otro material mejor para la guerra. Y luego, el espíritu de la ayahuasca, que es muy importante en este nuestro mundo, al igual que el espíritu del tabaco, del toé y espíritus de los demás vegetales que nos curan de todo tipo de males. Al ayahuasca, al igual que el tabaco, lo consideramos como el mejor mediador para llegar a otros espacios. Creemos que los animales son iguales que nosotros: tienen las mismas necesidades aquí en la tierra, tienen hambre, tienen necesidad de reproducirse y tienen necesidad de comunicarse con nosotros. Inclusive creemos que con los espíritus de ellos podemos contraer matrimonio, es decir, somos parientes de las plantas y de los animales. Además, cuando morimos, podemos convertirnos en uno de ellos. Hay otros seres como la boa del subsuelo, Mai Ronin, una especie de boa de color negro, negro, negro. Una boa grande, peligrosa, porque creemos que cuando alguien la encuentra ocasionalmente, un pariente va a morir, es decir, nos trae mala suerte.

Estos seres tienen mucho poder, nos pueden castigar. Cuando nos castigan, nos enfermamos, y si nuestra falta es grave, nos morimos. Y cuando nos portamos bien, nos dan lo que pedimos. Consideramos que nuestros hijos son hijos de aquellos seres. Por ejemplo, cuando los sobrinos o hijos quieren comer, les pedimos mediante un discurso, entonces aparecen dos o tres sajinos (cerdos de monte). Tampoco se puede cazar demasiado, tenemos que cazar lo suficiente como para compartir con la familia, con los parientes y no en exceso. Eso significa respetar la regla y somos premiados con lo que necesitamos para satisfacer nuestras necesidades; pero cuando incumplimos, somos castigados. Por ejemplo, cuando algún animal se lo deja mal herido y no se lo coge, después al cazador le cuesta curarse.

El Simpira tiene el brazo derecho muy largo porque tiene que llegar hasta el Non Nete para coger al hombre que rompió alguna regla. Su brazo derecho se enrosca como si pareciera una boa; cuando un hombre se porta mal en el Non Nete, él trata de cazarlo desde el Panshin Nete, desenroscando su brazo y estirándolo hasta allá.

Mundo Amarillo, Panshin Nete

El tercer espacio, que para los shipibo es Panshin Nete, es el espacio ubicado a partir de la altura de la lupuna, el árbol más alto de nuestro bosque. El Panshin Nete, mundo

amarillo, es el mundo de los pecados, el mundo de los espíritus malos. Allí van los diferentes espíritus malos, inclusive de una persona. Hay diferentes tipos de espíritus malos: el Bero Yoshin es el espíritu malo de los ojos, el Mawá Yoshin es el espíritu muerto, el Yoshinkon es el verdadero espíritu malo, Yoshinkoma es menos malo, pero está dentro de los espíritus malos.

A este espacio de Panshin Nete van los que nosotros decimos *yobé* o *jakonma amis*. Son personas que, sin tener permiso o autorización de hacer uso de las plantas de la ayahuasca, las han tocado en alguna oportunidad y no dietaron. Los curanderos malos que su rol o su función es de hacer daño y no curar, esos son *yobé*. Para nosotros son bien peligrosos, por eso en la vida ellos viven aislados, solos, en la *cocha*, solos por las quebradas, no tienen esposa porque son malos, prácticamente están sentenciados a vivir solos y cuando mueren se van a ese Panshin Nete. Los *jakonma amis* son personajes que también pueden curar pero más su función es de hacer daño o de matar. Son los que se vengan con las personas, con los parientes. Cuando el *jakonma amis* dice "cómo no te volteas en el medio del río", esto sucede; o "cómo no te accidentas", por ahí te aplasta el árbol o algo sucede. Los espíritus de esos tipos de gente que pronostican tu mal también quedan en el mundo amarillo, en el mundo de los pecados.

Dice la concepción del shipibo que cuando un hombre muere, si ha cometido muchos pecados, el alma viaja por donde corre el río: en este caso tiene que bajar por el Ucayali, salir por el Amazonas, da vueltas antes de llegar al mundo y va a establecerse en ese mundo amarillo bastante tiempo, no va a pasar al otro espacio bueno hasta que cumpla su castigo. Del Panshin Nete nadie se escapa.

Cuando un shipibo muere, si es tan malo puede convertirse en tigre o en caimán, que es una fiera. Las mujeres que no han sido tan cumplidoras de su función como damas, puede ser un adulterio, se convierten por ejemplo en *carachupa* (armadillo). Todos estos espíritus que se convierten en animales son dirigidos por una especie de vaca, de un animal con cuernos, muy inmenso, de brazos largos, que nosotros conocemos como Simpira. Es una fiera que dirige el camino a todos los espíritus malos en ese Panshin Nete. Cuando hay un fuerte ventarrón los hace bajar en los bosques, nosotros les decimos *manaibo*, o sea son espíritus que convertidos en animales bajan en un lugar, sobre todo en las *purmas* (chacras abandonadas). Solamente se ven sus huellas, sus rugidos, sus silbidos y es muy peligroso porque si estamos cerca vamos a tener diarrea o vómitos, hasta podemos desmayarnos. Por eso es que nosotros, cuando hay ventarrón, mejor nos escondemos y tratamos de no chocar con el aire. El Simpira tiene el brazo derecho muy largo porque tiene que llegar hasta el otro espacio (Non Nete) para coger al hombre que rompió alguna regla. Su brazo derecho se enrosca como si pareciera una boa; cuando un hombre se porta mal en el Non Nete, él trata de cazarlo desde el Panshin Nete, desenroscando su brazo y estirándolo hasta allá.

Espacio Maravilloso donde está el Sol, Jakon Nete

El cuarto espacio es el espacio que nosotros en shipibo llamamos Jakon Nete, el espacio maravilloso, el mundo nuevo donde está el Padre Sol, que es el Inca, acompañado de la Luna. Las almas llegan a él. Este es un mundo donde después de nuestra muerte solamente los seleccionados lo alcanzamos. Uno puede morir enfermo, hasta su alma o su espíritu pueden llegar enfermos, pero allí hay mucha seguridad de

***Meraya.* Pintura de Bawan Jisbë (Elena Valera).** 2004. Tintes naturales sobre tela teñida con guisador (cúrcuma). Col. GL

que vamos a sanarnos todos. Aquí no solamente llega nuestro espíritu como seres humanos (*kayabo*), sino también los de todos los animales (*yoina yoshinbo*) y plantas (*jiwi yohinbo*). Como todos los vegetales tienen *kaya* (alma), también van al espacio del Inca. Los espíritus de las plantas buenas cubren todo el espacio y se presenta con un paisaje tan maravilloso que no existe aquí en la tierra. Es un mundo lleno de flores, de frutas, de plantas muy elegantes. Antes de la muerte, sólo el *meraya* tiene capacidad de llegar a este mundo tomando la ayahuasca; las personas comunes podemos llegar a este espacio después de nuestra muerte. Todos los que están en el mundo del Panshin Nete, el mundo maravilloso, después de cumplir su sentencia tienen opción de ser seleccionados, pero con la ayuda del *meraya*. Los espíritus malos del Panshin Nete, para que puedan pasar al mundo maravilloso, deben ser seleccionados por el gran *meraya*.

Meraya es el médico shipibo que ha alcanzado el grado superior; no hay nadie más que él. Puede recorrer todos los espacios del mundo y tomar contacto con los seres que allí existen. Él puede transformarse también en otros seres: tigre, boa, puma, en lo que él desee. Tiene la capacidad de desaparecerse en el momento que quiera, para ir personalmente a los espacios.

"En la ciencia médica del shipibo hay tres categorías: *onanya, yobe y meraya.*

El ***meraya*** es el médico tradicional en su grado más alto. Puede transformarse en lo que quiera y desaparecer en el momento que decida, para ir a recorrer todos los espacios.

El ***onanya*** es el que está empezando a dietar, pero que ya puede diagnosticar a una persona enferma con solo mirarla o tocarla, y finalmente, puede curarla.

El ***yobe*** es el que incumplió las reglas de la dieta para llegar a *meraya* y, como castigo, los poderes de las plantas se apoderaron de él y lo han dotado de poder negativo. Puede sanar pero, sobre todo, puede matar".

Pakan Meni

Ceremonia de Curación a través de la Toma de Ayahuasca

Senen Pani (Antonio Muñoz Burga)*

Preparación

Primeramente, se trae el ayahuasca del monte. Hay varios tipos de ayahuasca que se usan para la ceremonia: cielo (formada de varias lianas; se enraíza desde la tierra), serpiente (es un solo tronco que se pega en la rama y se enrosca arriba) y camaranti (el tronco es achatado y su jugo es bien amargo).

Se escoge la liana cuando ya tiene como dos centímetros de diámetro; se corta en trozos de una cuarta y se chanca una cierta cantidad. Aparte, se cosecha la hoja de la chacuruna, que es una planta que sirve para acompañar; es el complemento del ayahuasca, sirve para abrir la visión. Además, se puede acompañar con otras plantas maestras, como el *aypana*, *pion* colorado o negro, dependiendo de lo que el maestro ha aprendido de esas plantas. Se deja hervir tres horas aproximadamente y se saca el ayahuasca de la olla. El líquido se deja hasta que tome una consistencia pegajosa. Se cuela con un trapo limpio, para envasarlo.

Ceremonia de la Toma de Ayahuasca

Nuestro pueblo viene tomando ayahuasca desde hace cientos de años. La "madre" ayahuasca es una planta sagrada que debemos respetar. Si no seguimos sus ordenanzas, nos puede cutipar (dañar). La toma tiene lugar tarde en la noche, cuando todo está tranquilo. Los que van a la ceremonia deben hacer dietado, siquiera desde la noche anterior. La dieta consiste en no comer carnes rojas, grasas, sal, azúcar ni condimentos; y tampoco tomar licor ni tener relación sexual. Igual, deben dietar dos días después de la ceremonia.

El maestro debe concentrarse para *icarear* el ayahuasca que va a repartir y dar a cada uno su medida. Mi pulso es lo que me indica cuál es la medida exacta que la persona necesita. Para atraer a los espíritus, uno se acompaña con el humo del tabaco. Para "limpiar", antes se pasaba un ramito con hojas de yerbaluisa, pero ahora soplamos con agua florida. También, a veces se ralla la canela de monte (con lengua de paiche, que usamos como rallador) y ese polvo se lo frota en las manos para aromatizar, para que nosotros podamos entrar al mundo de la medicina.

El ayahuasca produce la "mareación" a la media hora de haberlo tomado y el efecto dura unas cuatro horas. Debe estarse a oscuras. Durante la ceremonia, el maestro –a través de los *icaros* o *bëwa*, cantos que los espíritus le han revelado– va a pedir a la "madre" ayahuasca para que purifique a los que participan. La planta le hace ver qué mal tiene la persona y cómo es su espíritu. El ayahuasca nos da energía y conocimiento, cura los males del cuerpo y del alma, por eso debemos siempre terminar la ceremonia agradeciéndole por sus poderes curativos, que hasta hoy en día nos sirven a los hijos de la tierra para curar nuestros males. Para mí, el ayahuasca me ha dado el conocimiento para entender la vida de una manera más amplia. Para el pueblo shipibo el ayahuasca representa el centro de vida.

*El maestro Antonio Muñoz fue un experimentado *meraya* o médico tradicional shipibo de San Francisco de Yarinacocha, hijo y nieto de chamanes. Su nombre shipibo, Senen Pani, quiere decir 'energía vertical suspendida en el espacio'. Su conocimiento le fue transmitido por don Laureano Ancón, de la comunidad de Caimito, quebrada de Tamaya. Refiere que hay varios tipos de ayahuasca (*Banisteriopsis* sp.):

"El ***ayahuasca cielo***, que es medicinal y es espiritual.

El ***ayahuasca serpiente***, para darnos conocimiento del mundo de las aguas.

Y el ***ayahuasca camaranti***, que sirve para contrarrestar al enemigo".

Bëwa
(Canto de sanación, fragmento)

Adornado con mis diseños
de luz
con mi fuerza y poder vengo
a limpiar el espíritu y el aire,
dando la vuelta al mundo [...]

Senen Pani

***Ceremonia de Curación*. Shoyan Shëca o Roldán Pinedo** (San Francisco, Ucayali, 1968). 2004. Tierras de color y tintes naturales sobre tela teñida con corteza de caoba, 120 cm x 120 cm. Col. GL

Los abuelos se curaban y dietaban plantas para tener poder y fuerza, y nos han enseñado. Las mismas plantas también te enseñan, como el ayahuasca, una de las más poderosas. La corteza del *inoashatan* es para ser curandero, tienes que tomarla dietando un año en el monte. La hoja del toé se machuca y se le pone en un trapo y con eso se venda el chamán los ojos cuando quiere saber qué persona es la que ha hecho algo.

He dibujado esta visión de un *merayá* curando a una mujer con su niño. Él está concentrado porque ya ha tomado su ayahuasca y con el tabaco está pidiendo más fuerza para curar. Las aves blancas son espíritus mensajeros que lo protegen. El ave negra es espíritu malo. Está llamando a los espíritus de las plantas que ha dietado, o a los del río o del cielo, para que le den su fuerza.

En la concentración se nos presentan los seres que habitan en el mundo. En el agua está Piti Ronin, que es el dueño de los peces, él los saca, trae el mijano (cardumen) en verano. Acurón es el que aumenta el agua y hace remolinos. El espíritu del bufeo colorado tiene sombrero, así le han visto, tipo gringo. En la tierra está el dueño de los animales, *chullachaqui*. No debemos molestarlo matando sus animales por gusto. Él los esconde. También está el *wiso ino*, tigre negro.

Cuando la luna resplandece, le ayuda al curandero. Es bonita mareación. La luna ayuda a aclarar con su luz todas las constelaciones que existen: camino del venado, alacrán (*nibo*), cenizas de candela (*shimabo*), mandíbula de lagarto (*kapekui*), ciempiés (*sawawa*), raya (*iwi*), hombre sin pierna (*kishioma*), cruz. También se ven los *chaikonis* o personas encantadas. Los murciélagos son espíritus que hacen daño y cerca de ellos está el *manchan*, parecido a una mula con cuernos. Debajo vuela el *mawa yoshin* o espíritu del mal aire.

En su mareación el *merayá* también ve lo que ha ocurrido durante el día. Ve una mujer que está parando su hacha para "cortar" la tempestad, otras sembrando y una que está soplando para detener el viento. Bajo el mosquitero hay otra, convertida en mula porque se acostó con su hermano.

El ayahuasca nos hace ver un mundo diferente.

Shoyan Shëca (Roldán Pinedo)

EL PUEBLO SHIPIBO

Alberto Chirif

En la literatura misional, el pueblo Shipibo es también mencionado con los nombres de Calliseca, Pisquibo, Chipeo, Chama y otros. Este último, con el que Tessmann (1999: 57) se refiere a ellos, es considerado peyorativo. El nombre shipibo proviene de un monito de color pardo llamado pichico (*Saguinus* spp.), uno de los primates más pequeños que existen, ya que solo alcanzan 30 cm de alto y un peso de 400 gr. Otros nombres son Xitipo, dado por los jesuitas, y Manoitas, por los franciscanos. Ellos, los Conibo y los Setebo se llaman a sí mismos Jónibo, "los hombres" o Jónicobo, "los verdaderos hombres". (Morin, 1998: 288-289) La lengua shipiba es considerada vital, salvo entre la población asentada en áreas urbanas (Minedu, 2013: 55).

El idioma shipibo hace parte de la familia lingüística Pano, una de las que cuenta con mayor número de lenguas asociadas, la mayoría de las cuales se encuentran en Perú y Brasil, y algunas en Bolivia. En el Perú, además del shipibo, están las lenguas kapanawa, kakataibo, kashinawa, conibo, isconahua, matsés (o mayoruna), sharanahua-marinawa, shetebo y yaminawa (Fleck, 2013). Algunos de estos pueblos son muy cercanos en cultura y lengua, como los Conibo, Shetebo y Shipibo, razón por la cual actualmente son consideradas una unidad. Los Shetebo, diezmados por fuertes epidemias, han sido absorbidos por los Shipibos, y los Conibo, se han unido a los Shipibo mediante matrimonios (García, 1993: 7).

El Inca es una figura influyente en diversos pueblos indígenas y, de manera particular, entre los Shipibo. Es un personaje que "ejerce en la historia cultural del pueblo un papel de héroe ejemplar, por sus funciones reales y demiúrgicas" (Bertrand-Ricoveri, 2010: 33). Dentro del espacio mítico de su cultura, existen dos espacios temporales definidos: el Tiempo de los Ancestros y el Tiempo de los Incas (Ibíd.: 32). A este último, la citada autora le dedica un capítulo entero en su libro sobre mitología shipibo.

La artista Sara Flores, pintando un maya kené, diseño tradicional shipibo. 2023.

Página opuesta: ***Mujeres y bebé con bwëtaneti,*** **retrato del fotógrafo shipibo David Díaz** (Saposoa, Ucayali, 1992). Representación de la deformación craneana con fines estéticos practicada hasta fines del siglo XX. Yarinacocha, Ucayali. 2022.

Bahuan Jisbë (Elena Valera), pintora shipibo, adornada con pintura facial. 2005.

Los Pano llegaron a la parte sur del Ucayali alrededor del año 800 d.C., provenientes del sistema del río Madeira (actual Brasil), en el sudeste. La mayoría se estableció en la zona interfluvial al este del Ucayali hacia el Yurúa. En ese entonces, hablaban una sola lengua, que poco a poco se fue diferenciando en grupos menores. En el Ucayali, los Pano se encontraron con los Omagua y Kukama que migraban río arriba y eso frenó su expansión hacia el sur (Bergman, 1990: 56).

El territorio actual de los Pano se extiende a lo largo del eje fluvial Urubamba-Ucayali, desde Sepahua por el sur, hasta el bajo Ucayali por el norte, y también por varios de sus afluentes. Las excepciones son los Matsés, asentados en los ríos Yaquerana y Yavarí y afluentes, en el este, en la zona fronteriza con Brasil; y grupos pequeños de amahuacas en el Yurúa, de sharahabua-marinahua en el Purús y Yurúa, y de yaminahuas en el alto Purús y dentro del Parque Nacional del Manu, en "madre" de Dios.

Los Shipibo-Conibo, que incluyen a los Setebo, son actualmente un pueblo ribereño, pero en el pasado, los primeros y los Setebo fueron semiribereños y los Conibo, ribereños. La determinación y los cambios de asentamiento tienen que ver con múltiples factores. En el caso de los Shipibo y Setebo, su semiribereñización fue consecuencia de la necesidad de huir de los Conibo que los perseguían para capturarlos y luego ofrecerlos a los misioneros a cambio de herramientas. El panorama cambió durante la época del caucho, donde esos pueblos, al igual que los Conibo, establecieron relaciones con los patrones caucheros y se convirtieron en abastecedores de mano de obra, que capturaban en aldeas vecinas mediante correrías, a cambio siempre de bienes industriales (Santos y Barclay, 1998: XVI-XXI).

Haya sido o no una decisión consciente, lo cierto en que el asentamiento de los Shipibo y Setebo en ríos afluentes del Ucayali (Aguaytía y Pisqui, y Cushabatay y Sarayacu, respectivamente) les dio opción de contar, a la vez, con suelos de altura para cultivos permanentes y acceso a suelos aluviales a orillas del Ucayali para cultivos de corto periodo vegetativo, además de abundancia de peces.

Colonia

Página opuesta: **Pakan Meni (Elí Sánchez),** docente shipibo, autor del dibujo y texto de la cosmovisión de su pueblo. 2022.

Mujer, magníficamente ataviada, adornada con el *reshö* (nariguera) y un *kori,* incrustado en el labio inferior; *paronoti* (pendientes) de mostacillas y semillas, y un *koriqui teoti* (collar de monedas). Viste una blusa llamada cotón. El manto está pintado con el diseño tradicional o *kené*, y la falda es una *chitonte moriwan keweya* (bordada con aplicaciones de tela). Década de los años 60. Archivo ILV

Ruperto Fasabi, médico tradicional u *onanya*, conocedor de la medicina natural. Yarinacocha, Ucayali. 2022.

Los primeros intentos de los franciscanos terminaron con la muerte de los sacerdotes. En 1641, el padre Illescas, junto con dos religiosos que habían entrado al Ucayali siguiendo la ruta del Perené y el Tambo, fueron muertos por los Shipibos en la desembocadura del Aguaytía. Similar suerte corrió el padre Alonso Caballero que, acompañado por religiosos y soldados, había ingresado al Ucayali en 1657 y fundado dos aldeas. En 1661, el padre Lorenzo Tineo con otros religiosos, y custodiados por una guarnición militar y 200 indios Payanso, ingresaron al Ucayali, esta vez por la ruta del Huallaga. Llegaron a los Setebo, que en ese entonces se asentaban en el río Manoa, afluente del Ucayali en su curso bajo, y los redujeron en dos aldeas. Sin embargo, aprovechando un viaje de Tineo y el abandono de la zona por parte de los soldados, un grupo de shipibos incitó a los setebo a rebelarse, matar a los sacerdotes y apoderarse de las herramientas. No obstante, estos lograron escapar (Morin, 1998: 302). El padre José Amich (1988: 552-558), bajo el subtítulo de "Mártires franciscanos en el Perú", en el apéndice N° 20 de su obra, presenta una extensa relación de los franciscanos asesinados por los indígenas en el Ucayali y otros ríos.

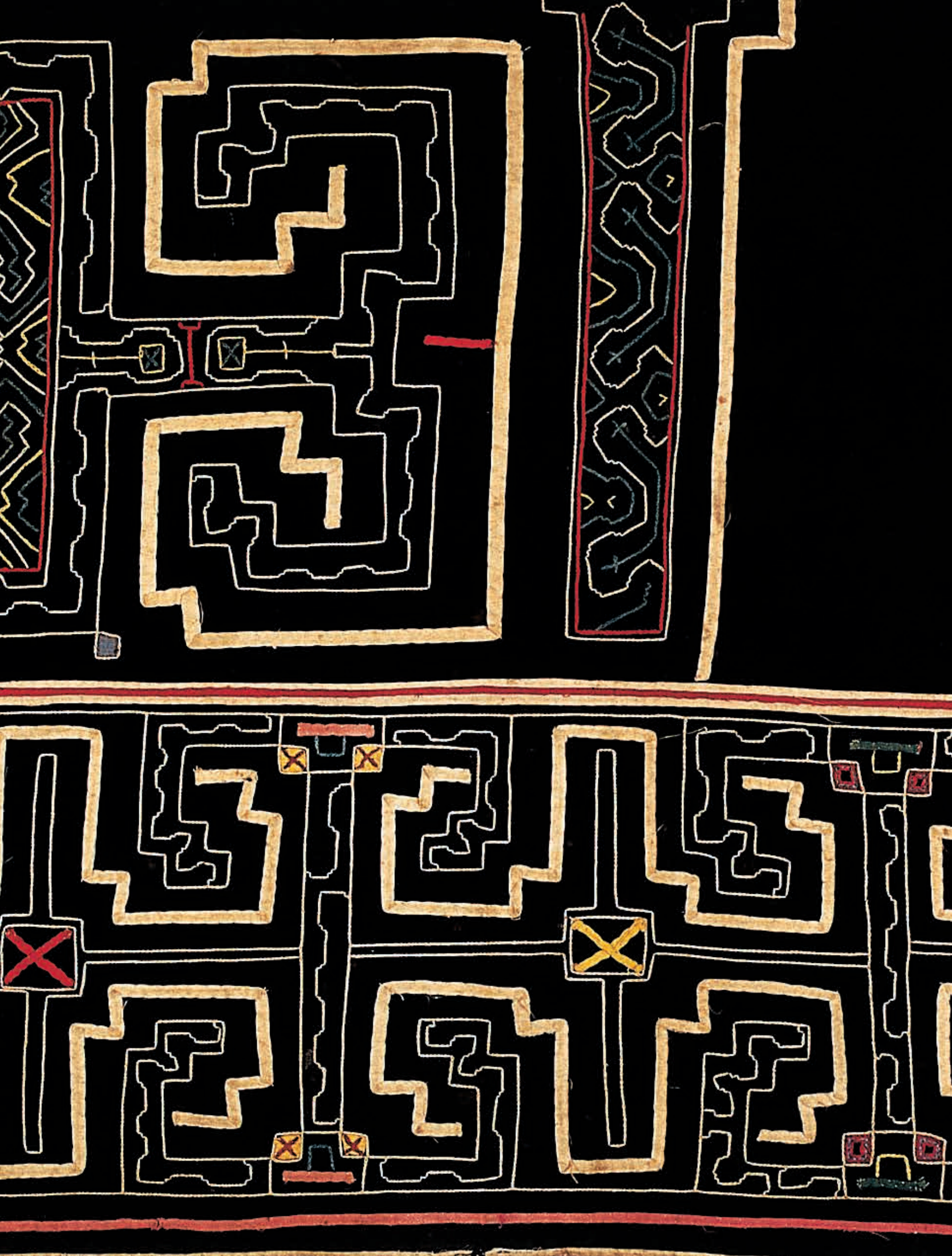
A partir de la rebelión Juan Santos Atahualpa, en 1742, se cerró el ingreso al Ucayali por la selva central (Perené y Tambo) y los franciscanos tuvieron que llegar a ese río por la ruta del Huallaga, y concentrar su trabajo principalmente en la parte baja de su curso. Hubo luego una etapa de florecimiento de las misiones, pero esta llegó a su fin en 1766, cuando Runcato, un líder setebo, encabezó un levantamiento general en el Ucayali,

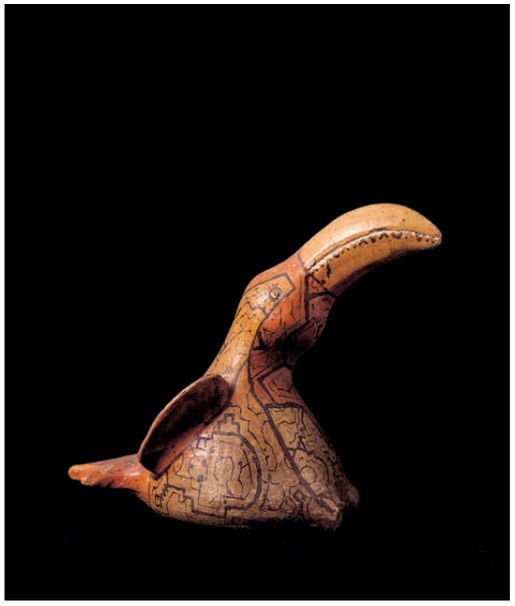
que congregó también grupos shipibos y conibos. Catorce franciscanos perdieron la vida en esta rebelión. Fue un golpe terrible para la orden, que debió abandonar la empresa misional, no obstante haber quedado, después de la expulsión de los jesuitas de América, como única encargada de difundir el Evangelio en esta parte de la Amazonía. (Morin, 1998: 311)

República

Los Shipibo-Conibo fueron víctimas de la extracción del caucho, aunque algunos también se beneficiaron en esa época. En efecto, muchos fueron capturados para trabajar en la extracción de las gomas silvestres. Un ejemplo de esto es la presencia de shipibos en la región de "madre" de Dios, adonde los caucheros los llevaron a principios del siglo XX (Rummenhoeller, 2003). Se beneficiarios aquellos que, estimulados por los caucheros, se dedicaron a capturar pobladores de diversas aldeas, shipibas y de otras identidades étnicas, para luego intercambiarlos por herramientas y otras mercancías (Morin, 1998: 316).

Han formado diversas organizaciones, siendo las principales la Federación de Comunidades Nativas del Alto Ucayali (Feconau) y la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Ucayali (Feconbu), fundadas, respectivamente, a fines de la década de 1970 y en 1989.





ALMAGRO

Páginas 228-229: **Moriman keweya chopa.** Pampanilla o falda de mujer shipibo, con aplicaciones sobre tela y bordado, 74 x 149 cm. Col. MNCP

Joni chomos. Vasijas antropomorfas de cerámica pintada y decorada, utilizadas para almacenar arroz, maíz, maní, ashipa, frijol, semillas de sandía, etc.

Arriba: 44 x 34 cm de diámetro. Col. MNCP
Abajo: izquierda: derecha: 26 x 28 cm de diámetro. Col. MNCP

Página opuesta: **Tucán.** Figura zoomorfa de cerámica. 19 x 24,5 x 11,4 cm. Col. Macera Carnero MUCEN. BCRP

"Almagro-Salomón", chomo ceremonial antropomorfo de cerámica, para masato. 48 x 47 cm de diámetro. Col. Macera Carnero MUCEN. BCRP

Jene Ronin, "dueño" de los animales del agua, con un loro. Figura zoomorfa de cerámica, 27 x 55 x 23 cm. Col. Macera Carnero MUCEN. BCRP

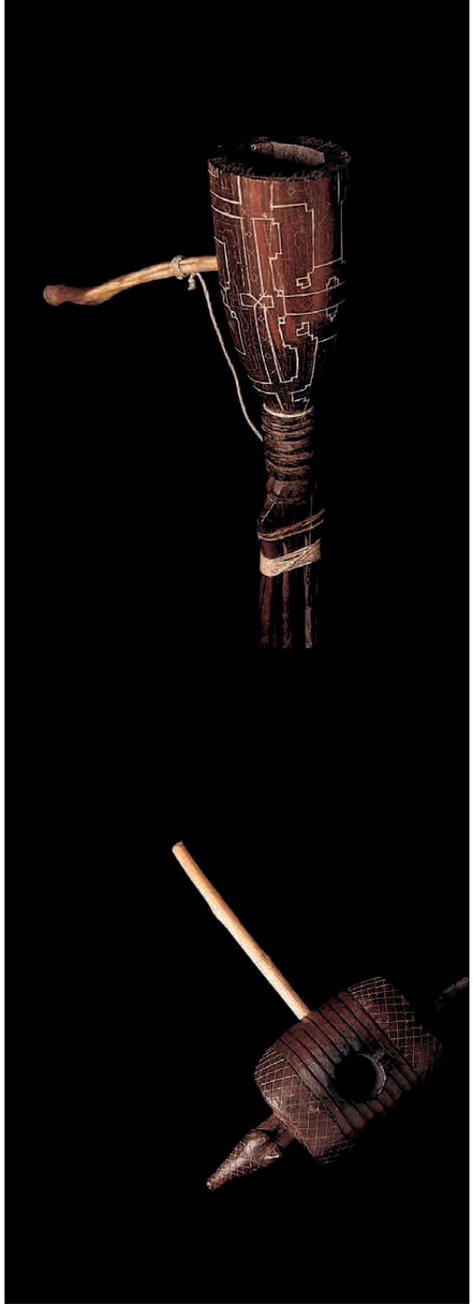
Joni chomo. Vasija antropomorfas de cerámica pintada y decorada, 33 x 26,5 cm de diámetro. Col. MNCP

Chomo. Cántaro de dos cuerpos, de cerámica modelada y pintada. 33 x 28 cm de diámetro. Col. MNCP

Koros chomo. Cántaro cruciforme de cerámica modelada y pintada, usado como depósito para hojas de tabaco, toé o ayahuasca. 34 x 26,5 cm. Col. MNCP

Página opuesta: **Joni chomos.** Cántaros antropomorfos para masato, chicha o granos. Figuras femenina: 30,5 x 24 cm de diámetro, y masculina: 37,8 x 25 cm de diámetro. Col. MNCP

Las piezas están decoradas con el diseño tradicional o *kené*, salvo el *chomo* de dos cuerpos que ha incorporado diseños figurativos.



Izquierda: **Shini tapon.** Pipas de madera palisangre incisa, con boquillas de hueso. Arriba: *merayabaona*, para uso del *meraya* (médico tradicional). 26,7 cm de alto. Abajo: Pipa con figura de armadillo. 13 x 5 cm. Col. MNCP

Candil. Cerámica modelada y pintada. 16 x 17 cm de diámetro. Col. MNCP

Derecha: **Kencha.** Vasija de cerámica con motivos decorados en blanco sobre fondo nogal. 40 cm de diámetro. Col. MNCP

Chitonte. Falda tradicional femenina. Tejido de algodón teñido con decoración pintada. Col. MNCP

Las piezas están decoradas con el diseño tradicional o *kené*.

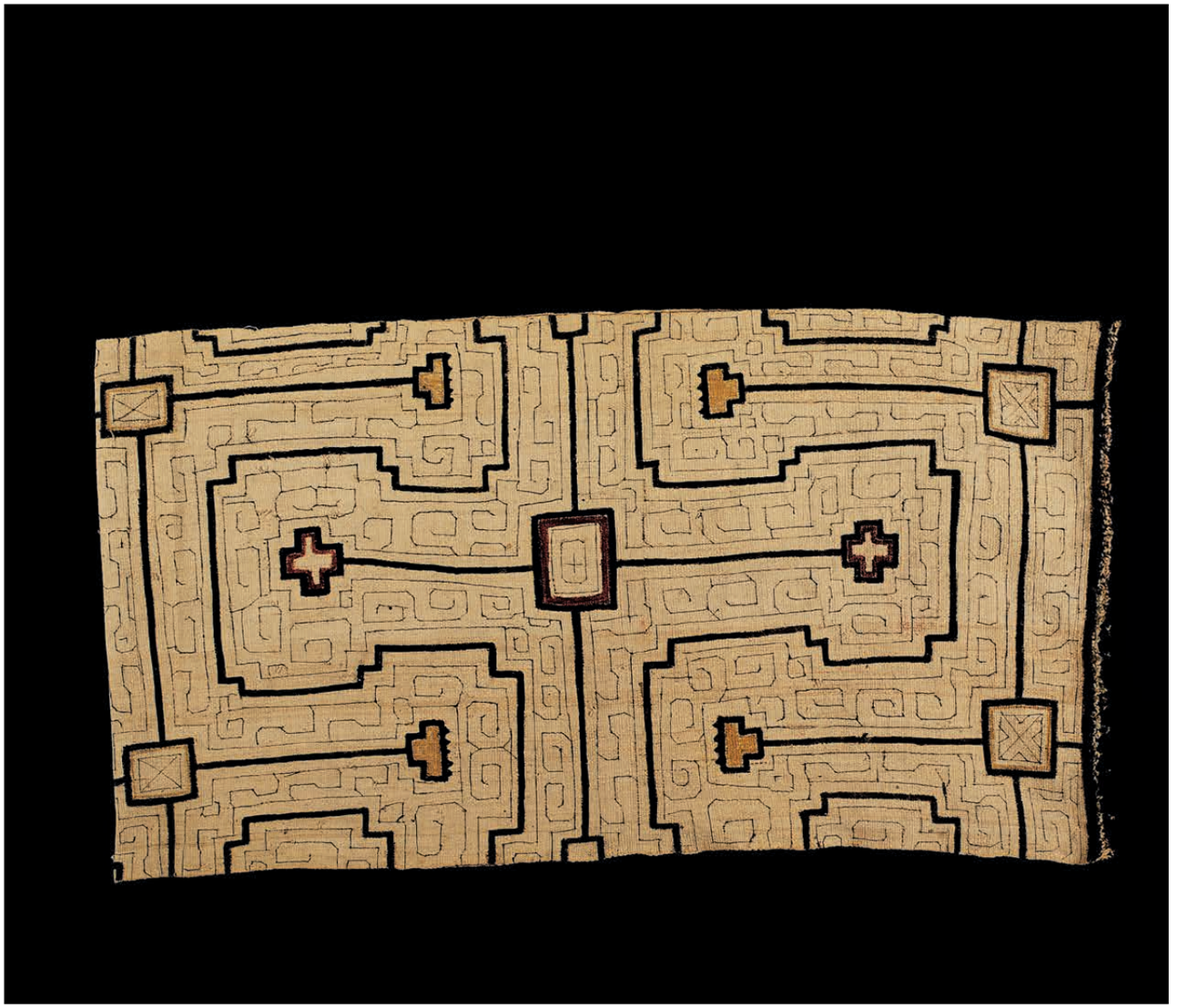
Página opuesta: **Tigre.** Cerámica que representa un jaguar. 31 x 67 x 23 cm. Col. Macera Carnero MUCEN. BCRP

Armadillo, venado, tucán, búho, mono, tucaneta y jaguar. **Dora Panduro** (Ucayali,1958-2016). 2000. Cerámica decorativa. Col. Macera Carnero MUCEN. BCRP

Jaguar. **Dora Panduro.** 2000. Cerámica. Col. Macera Carnero MUCEN. BCRP

Página opuesta: **Tari.** Túnica tejida de algodón, vestimenta tradicional masculina. Esta pieza combina diseños shipibo y yine. Col. MNCP

Boa. **Celia Vásquez Yui** (Pucallpa 1960). 2022. Cerámica incisa, 57 x 42 x 34 cm. Cortesía Shipibo-Conibo Center NY.



Chitonte. Falda tradicional femenina. Tejido de algodón en telar, con decoración pintada a mano con tintes naturales. Col. MNCP

Página opuesta: **Joni chomo.** Cántaros antropomorfos, pintados en ocre y nogal, con acabado en lacre vegetal. Pueblo Conibo, Alto Ucayali. Cántaro de figura femenina: 64,5 cm de alto, y cántaro de figura masculina: 73,3 cm de alto. Col. MNCP

Las piezas están decoradas con el diseño tradicional o *kené*.

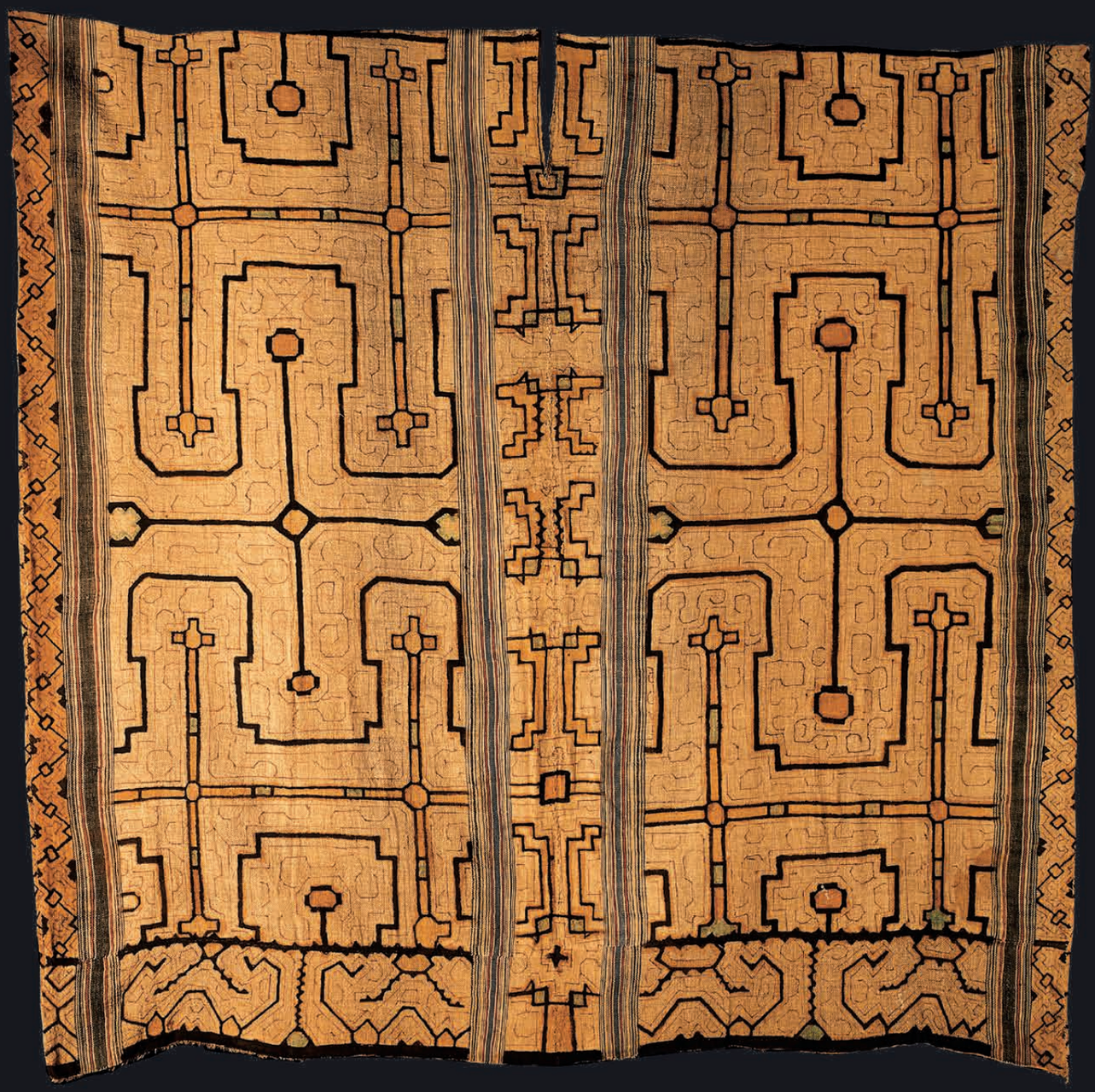
Joni santos. Estatuillas antropomorfas en madera palo de balsa, tallada y pintada.

Arriba:
9,5 x 20,5 x 8,5 cm
101 x 12,5 cm
100 x 11,8 cm
Abajo:
45,5 x 14,5 x 6,3 cm
58,5 x 14,5 x 8 cm
Col. MNCP

Tamborcito de cuero y madera con decoración incisa. Se usaba en la fiesta del Corte de cerquillo.

Página opuesta:
Mahuetá, tinaja grande de cerámica, para almacenar masato. Alto Ucayali. Col. Martín Ccorisapra

Las piezas están decoradas con el diseño tradicional o *kené*.



Weshati. Pequeño cuchillo ritual curvo. Mango de cedro y decoración incisa. Antes, se usaba para castigar, con cortes en el cráneo, a quien se acostaba con mujer ajena. 10,7 cm. Col. MNCP

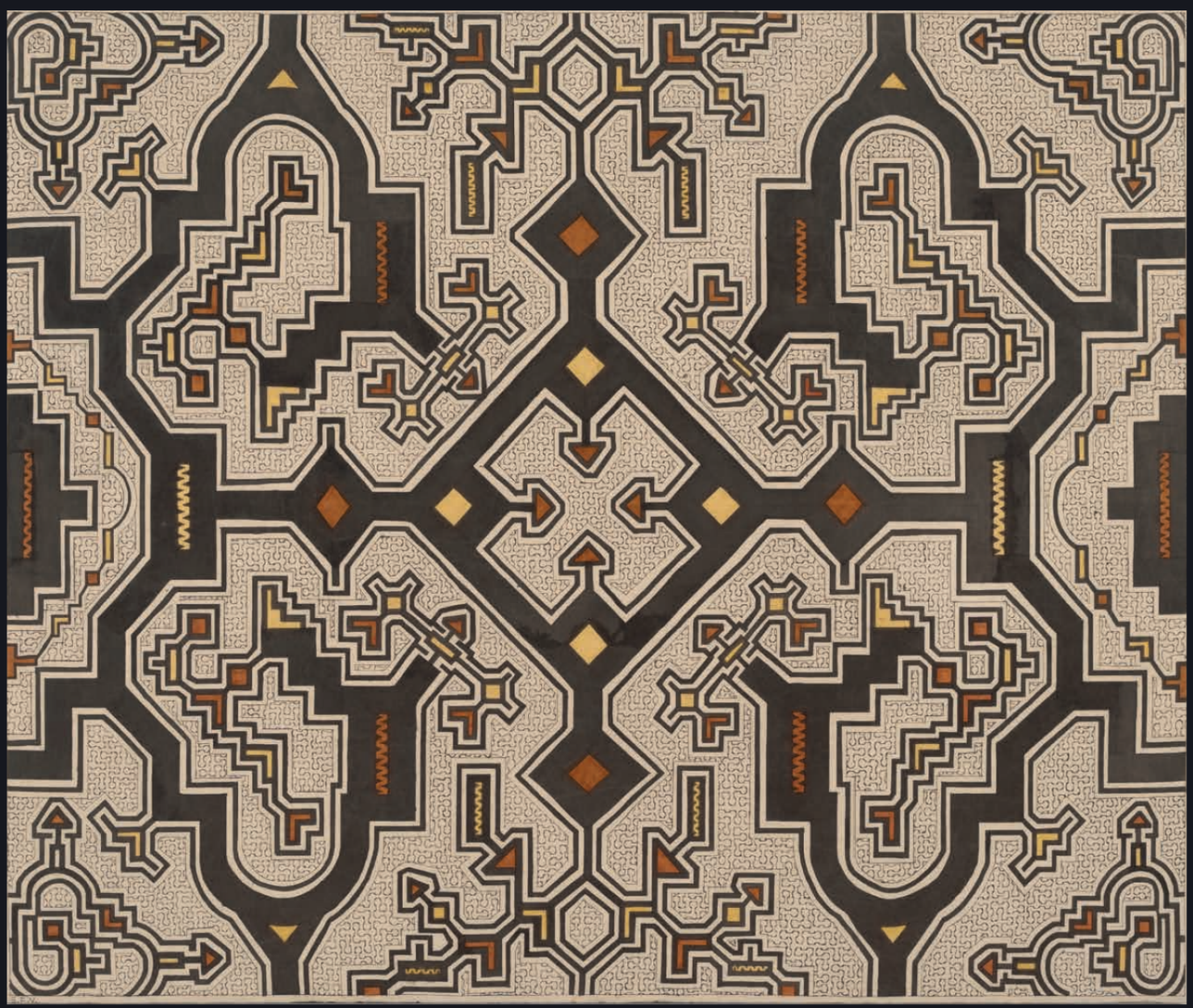
Wino o macana. Arma de combate terminada en tijereta, tallada de madera con mango de esterilla. Lleva una decoración incisa con el diseño tradicional o *kené*. Col. Formabiap

Página opuesta: **Josho tari** (*cushma* o túnica blanca) de uso masculino, tejida de algodón, pintada con el diseño tradicional o *kené*. 1,9 x 1,15 cm. Col. MNCP

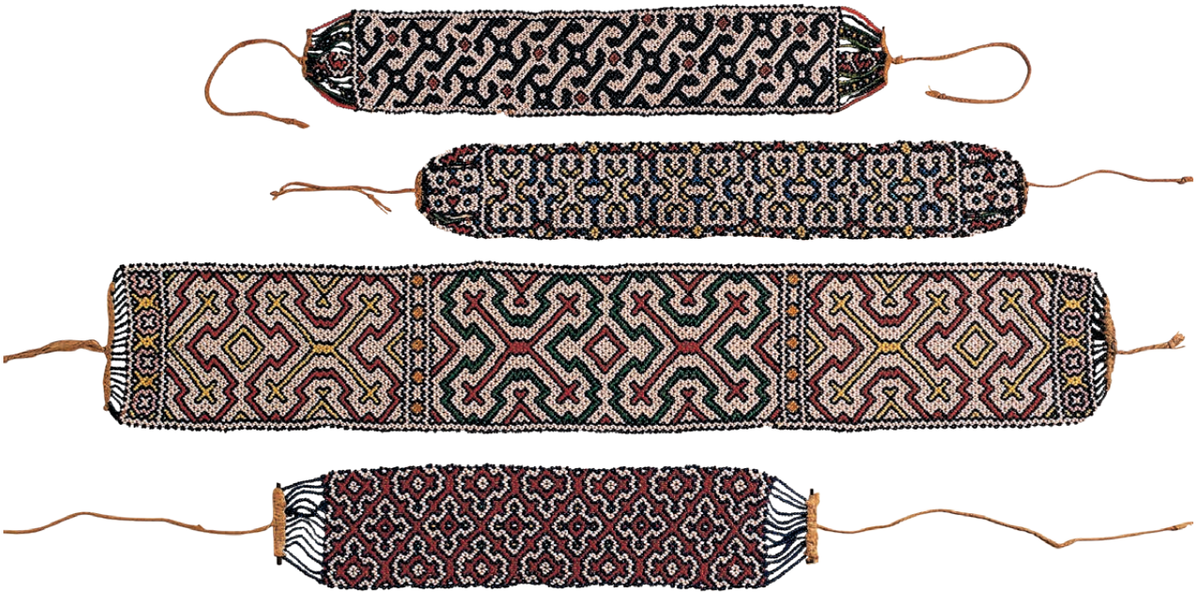
Corona ceremonial
Corteza de cetico, con plumas de tucán y trompetero. Lleva dos cruces romboidales de bambú envuelto en algodón e hilos de color, que representan la gran cruz cósmica que está en la puerta del cielo (De *Indios selváticos de la Amazonía peruana,* R. Girard, 1958). 23,2 x 19,8 cm de diámetro. Pueblo Kakataibo, perteneciente a la familia lingüística Pano. Col. MNCP

Coronas ceremoniales

Armazón de corteza envuelto en algodón silvestre e hilo, con plumas de guacamayo recortadas. "La corona simboliza el universo: las varillas representan a las cuatro palmeras sagradas, que son las que sostienen al cielo y las nubes para impedir que caigan. Los copos de algodón –imagen de las nubes– están prendidos en la punta de las varillas, que figuran el tronco de la palmera cósmica. Sus hojas están representadas por plumas diminutas. El mundo es visto de forma cuadrangular y en cada una de sus esquinas vive un inca (dios solar), colocado en un punto del solsticio" (De *Indios selváticos de la Amazonía peruana*, R. Girard, 1958). 25 x 18 cm; 28,5 x 18; 55 x 17 cm. Col. MNCP



Estudio para la bandera de la nación Shipibo-Konibo-Xetebo (diseño Maya Punté Kené)
Sara Flores (Tambomayo, Ucayali, 1950). 2024. Tintes naturales sobre tela, 121 x 144 cm.
Cortesía de la artista, Shipibo-Conibo Center NY y MALI



Maiti. Corona o tocado de tela bordada con adornos de semillas y plumas de guacamayo y garza. La llevaban los parientes de la joven, en la fiesta del Corte de cerquillo. Col. Formabiap

Menesheti. Pulsera de mostacillas, usada por hombres y mujeres (1, 2 y 4). **Moroshewa.** Gargantilla de mostacillas, de uso masculino (3). Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Mashá (Danza circular). **Chonon Bensho** (Sta. Clara de Yarinacocha, Ucayali,1992)**.** 2023. Bordado sobre tocuyo, 132 x 191 cm. Cortesía de la artista

"Dueños" de las plantas. **Pecón Quena (Lastenia Canayo)** (Roroboya, Ucayali, 1962). 2005. Tallados por **Germán Pacaya.** Madera balsa pintada. *El dueño del papillo del cupiso, el dueño del pepino, la dueña del pinsha, la dueña del barbasco y el dueño del cetico.* Col. GL

El espíritu de las madres planta. **Reshinjabe (Olinda Silvano Inuma)** (Paoyhan, Pucallpa, 1969). 2020. Tintes naturales y bordado sobre tela, 152 x 140 cm. Colección Miguel A. López

Esta fiesta era un encuentro para reconocer a los parientes que venían de lejos, para compartir la alegría, los alimentos. Se preparaban las casas con casi dos años de anticipación, para recibirlos. Era la más importante, aunque ya no la celebramos. Ahora solo tomamos masato y comemos carne de monte pero no como antes, compartiendo con todas las comunidades, sino entre la familia nomás.

En la fiesta se preparaba a la hija, que ya era señorita, para que sea mujer. Se le sacaba a bañarla en el río en la madrugada, para aconsejarla. Tenía que prepararse para ser fuerte, y no ser ociosa, para que la familia de su marido no hable mal de ella. Le daban de tomar bastante masato para que no sintiera cuando le hicieran el corte, y luego tenía que estar al cuidado de su mamá durante varias semanas hasta que estuviera bien. Ahora está prohibido.

Allí también se medía la fuerza, la puntería de los jóvenes. Si tenía buena puntería los padres de la joven lo podían escoger para comprometerlo con su hija.

Las mujeres se preparaban casi un año antes, bordando cushmas de colores blanco, marrón y negro, para cambiarse. Antes también las mujeres bordaban bonito el pantalón y la camisa negra de sus maridos, se vestían de las dos maneras. También en esa fiesta se cortaba el cerquillo a las jovencitas y se les preparaba su vestimenta. Debía tener tres colores de falda, bordada y pintada: marrón, blanca y negra. Le ponían una manta bonita sobre su blusa. Su cara, los dedos de sus manos, sus piernas y sus pies estaban pintados de negro, con huito. En su nariz colocaban un disco de metal (*reshö*) y en su labio inferior hacían huequito para introducir una lámina de metal talladito *(kori)*. Hombres y mujeres se ponían su corona de chaquiras con plumas de garza.

Las mujeres hacían muchas vasijas grandes (chomos) para preparar masato y allí también cocinaban plantas con poderes para tener puntería, para atraer a los animales. También hilaban el algodón para telar. Tejían bastante *cawin*, *pishin*, como estera, para que se sienten las mujeres invitadas con su familia.

La fiesta duraba varios días y se tomaba mucho masato. No faltaban los duelos donde los hombres terminaban con cortes de macana –*wino*– o de cuchillo –*weshati*–.

Cuando ya estaban mareados con el masato, hombres y mujeres hacían una rueda y cantaban dedicando sus más bonitas canciones a las mujeres y las canciones con insultos a su rival, cuando querían provocar una pelea.

El Ani sheati era una manera de que la familia se conociera mejor y se uniera, porque de allí resultaban siempre muchos casamientos.

Bawan Jisbë (Elena Valera)

***La gran fiesta del Ani Sheati.* Bawan Jisbë o Elena Valera** (Iparía, Ucayali, 1968). 2005. Tintes naturales sobre loneta teñida con palillo o guisador, 89 x 181.5 cm. Col. MALI. Comité de Adquisiciones de Arte Contemporáneo 2018

Esta pintura recrea la fiesta celebrada alrededor del ritual de la ablación femenina, que fue prohibida a partir de los años 50. Ahora se está recuperando la celebración de la fiesta sin incluir esa práctica.

Como el Picaflor...

SHIWILU

MENELEO CAREAJANO

FIDEL LOMAS

Mi nombre es Meneleo Careajano Chota, de cincuenta y seis años de edad. Voy a explicarles el conocimiento que tengo de la cosmovisión shiwilu. El dios nuestro es la luna, nos da más ayuda porque enfría el suelo, ese suelo donde plantamos todas las plantas frías que nos sirven de alimento. Todos los peces del agua son de aguas frías. El sol, de su parte, solamente nos da animales de la tierra y aves.

El mundo está sostenido por una mano y, cuando esa mano se cansa a través de los años, lo pasa a la otra mano y ahí existen los movimientos sísmicos. De ahí se veía que estaba dividido en tres partes:

. Dek, el mundo del agua.
. Lupak, el mundo de los seres humanos y animales terrestres.
. Kekiluktek, el mundo de los espíritus y las estrellas.

Dek, Mundo del Agua

En el mundo del agua gobierna un ser que es Dekmuda, que tiene su mujer, Dekmudalun. Ellos tienen los pies hacia atrás, la cara mira hacia atrás, pero por las noches se pone normal cuando la luna le da su luz. Dekmuda tenía sus ordenanzas, que eran las boas. También otros seres, como Sapanak, el bufeo. Pero el jefe máximo de los trabajos es Cupiwan, la boa grande, que lleva los peces donde hacen las chacras, y ahí los deja "sembrados" en un lago que jamás se seca. Los peces lo poblaban y cada vez que la reina mandaba a la boa, ella iba a ver. Cuando estaba ahí no dejaba pescar a la gente que llegaba. Venían truenos, lluvias fuertes, vientos fuertes y corría a los pescadores porque esa orden llevaba ella.

Cuando el río está despoblado de peces, los seres del agua salen a la orilla y lloran y hacen ruido golpeando el agua con las macanas (*intanshak),* una especie de peces. Las personas que escuchan estos ruidos y las que pisan las flemocidades que quedan en la orilla, se enferman. Para que los seres del agua no suban a la orilla y lleguen a las casas, los curanderos riegan el tabaco y el achiote en la orilla del río y cerca de las casas. A veces, algunas personas son raptadas por los seres del agua, allí las alimentan con palos podridos y frutos. Para que las suelten, los curanderos se comunican con estos seres por medio de cantos y "dietas". Cuando las personas raptadas no son rescatadas a tiempo, poco a poco van girando sus cabezas y sus pies, y se transforman en seres del agua. También, a veces, los seres de agua se presentan en las comunidades. Por eso, cuando un extraño aparece, los shiwilu miramos sus pies para ver si no están para atrás.

Dekmudalun, mujer de Dekmuda, ser que gobierna el mundo del agua. "Tiene los pies hacia atrás, la cara mira hacia atrás, pero por las noches se pone normal cuando la luna le da su luz."

Página opuesta:
Cosmovisión Shiwilu por Meneleo Careajano. 1998. Plumón sobre papel canson. Col. Formabiap

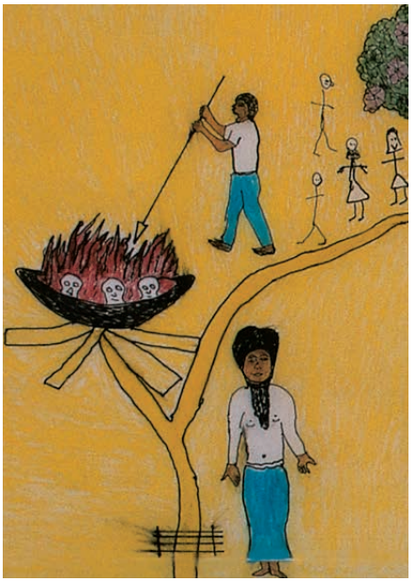
Lupak, Mundo de los Seres Humanos y Animales Terrestres

Ahora, el mundo de la tierra: En la montaña de este mundo se encontraba Tanamudak, un ser chiquitito, de baja estatura. Tenía una pierna delgadita y uno de sus pies cortito. Él moraba en los gruesos árboles de mururé y en las aletas de grandes árboles. Cuando alguien fastidiaba mucho al sajino, la huangana, el venado, el majás, la carachupa (armadillo), la perdiz, todos seres comestibles, en las montañas, él los escondía. Cuando se enojaba mucho mandaba a un ser que golpee al cazador y ese golpe le daba fiebres fuertes y tenía que ir donde el curandero. Y el curandero le decía: "Porque mucho persigues al sajino, huangana, venado, majás, a las perdices, te hizo daño ese árbol grueso, ahí está adentro el dueño de los animales. Ya no persigas". Entonces, el ser se revelaba por sueños ante ese hombre y le decía: "Cuando vayas a venir de nuevo a cazar mis animales, llámame. Cuando escuche tu grito, escuche tu petición, te los daré, pero no mucho, para sustentar a tu hogar nada más, no con abundancia, solo me vas a pedir uno de cada especie, no más. Vete al árbol grueso, llévate un cigarro, déjalo ahí y amanecerás sano". Y así se curaba.

Cuando los frutos de la palmera de siamba (*wahanla*) están maduros, los shiwilu celebramos la fiesta *mitan*, en la que prendemos en tierra una *wahanla* y danzamos con mucha alegría a su alrededor. A los seres del monte les agrada esa fiesta. Por eso mandan a las golondrinas para que dancen con los shiwilu. Las golondrinas sobrevuelan la *wahanla*, formando círculos en el aire. Si un shiwilu no celebra la fiesta y va al monte, el ser de la naturaleza hace que se pierda y le hace daño. Cuando los familiares ven que no regresa del monte, van al curandero para rescatarlo. Si no pueden, esta persona se convierte poco a poco en *tanamudak*.

Cuando los shiwilu celebran la fiesta *mitan,* los seres del monte se alegran mucho. Por eso mandan a las golondrinas para que dancen con ellos.

Bajo el árbol del mururé está **Tanamudak,** dueño de todos los animales del monte, y Tanamudalun, su mujer. Ella tiene a su hijo, Tanamuda wila, envuelto en un nido de araña. Al fondo vemos a un hombre que sale a cazar y, antes, deberá pedirles permiso.



Kekiluktek, Mundo de los Espíritus y de las Estrellas

Ahora hablaré del tercer mundo. Cuando alguien estaba enfermo, ya por morir, soñaba a ese mundo donde iba a ir. Mi padre lo ha soñado que alguien le dice: "Qué haces tú allí pasando una situación caótica, mejor ven acá. Aquí hay abundancia, no hay angustias, temores, ni ningún afán. Aquí no se trabaja para comer bien y se vive tranquilo. No se siente ninguna enfermedad, ningún temor, ningún afán, ninguna preocupación". Entonces se despertaba y decía: "Ya vienen mis padres a llevarme. Ellos ya tienen la morada preparada y allí voy. No me curen porque ya soy anciano, ya no puedo trabajar, ya no puedo buscar algo de comer. Déjenme ir con mi padre", y quedaba a morir, y decía: "Dentro de una hora ya mi cuerpo le voy a tener como cualquier basura y allí está mi tranquilidad, allí en esa morada los voy a esperar, allí mi padre me espera. Como un pajarito nomás somos allá". Así me reveló mi padre y desde esa morada también se revelaba a sus hijos. Les decía: "Aquí estoy muy contento con sus abuelitos, no estoy conversando mucho pero cantando les oigo, nadie llora, cantan solamente. Ustedes también vengan para estar cantando". Así revelaban a los hombres de la tierra los espíritus que iban.

Al llegar al tercer espacio, los shiwilu son recibidos por Wahan, el guardián. Cuando muere una persona su espíritu "recoge sus pasos", andando por todos los lugares donde estuvo cuando vivía. A veces, Wahan no permite que el muerto pase, porque no ha recogido todos sus pasos. Si lo regresa, el muerto resucita en pleno velorio, y muere después de un tiempo, habiendo recogido todos sus pasos. Cuando es admitido, si ha sido malo, queda dentro de una olla grande de barro donde Wahan lo quemará para siempre. Con su lanza cuida que no escape de la olla. Cuando los malos son recordados por sus malas acciones, Wahan los mete más en el calor. Si han sido buenos, van a la presencia del ser supremo que sostiene el mundo (Yus / Dios), donde viven eternamente en paz, alimentándose de néctar de flores, como el picaflor.

Wahan, el guardián del tercer espacio, y su ayudante. Si el muerto ha sido malo, lo quema en una olla grande de barro, para siempre.

Los muertos que han sido buenas personas viven en paz en el mundo de los espíritus, Kekiluktek, y se alimentan del néctar de las flores, como el picaflor.

EL PUEBLO SHIWILU

ANTES JEBERO

Alberto Chirif

En la literatura misional, este pueblo es conocido también con los nombres de Jebero, Xebero, Chevero y Shiwila. (Ribeiro y Wise, 1978: 132; Loukotka, 1968: 154). De acuerdo a Tessmann (1999: 230), ellos se autodenominan *sewélo*, aunque Ribeiro y Wise (1978: 132) confirman el que usamos en este acápite. Su lengua pertenece a la familia lingüística Cahuapana, al igual que la lengua shawi. (Para aspectos generales a este tronco, ver Shawi.) Según información oficial, la lengua shiwilu, hablada por 126 personas, se encuentra en serio peligro de extinción. (Minedu, 2013: 68)

De acuerdo a Grohs (1974: 41), durante el siglo XVII los shiwilu, que él llama Chéberos, vivían dispersos en el inmenso territorio que se ubica entre los ríos Marañón, Sillay, Paranapura y Huallaga. Este pueblo estaba integrado por dos subgrupos: los Chéberos propiamente dichos y los Paranapuras o Chéberos-Muniche. Esta primera aproximación da cuenta de los cambios producidos desde entonces a la fecha, en primer lugar, porque los llamados Paranapuras hoy son considerados parte del pueblo Shawi y, en segundo, por la localización de los Shiwilu en el presente. En efecto, en la actualidad este pueblo habita en el ámbito del distrito de Jeberos y, sobre todo, en su capital, que lleva el mismo nombre, en una zona ubicada en el vértice formado por el bajo Huallaga y el Marañón, regada por el río Aipena.

Jeberos fue una importante reducción de los jesuitas y desde entonces los indígenas de este pueblo han permanecido en ese lugar. Al respecto, Tessmann (1999: 231) señala "…conviven, desde sus orígenes, en una sola aldea que llaman Jeberos. Al parecer la ubicación actual de la aldea difiere apenas unos pocos kilómetros de la ubicación original, en el ángulo formado por el Huallaga y el Marañón".

Camino a la fiesta de la Pandilla.

Página opuesta: **Víctor Mozombite bebiendo el masato** ofrecido por una joven cuyo rostro está adornado con pintura facial que representa a las estrellas.

Reducciones

A fines de la década de 1630, el padre Lucas de la Cueva, viajando por el río Aipena, encontró los primeros asentamientos de los Shiwilu. Eran pueblos pequeños y separados entre sí. En una carta dirigida al padre Juan de Cugia (a veces escrito Cujía), que era Superior de los Jesuitas, relata las dificultades que tiene para reducir a los Shiwilu:

> *Fui caminando por buen camino, enjuto y tieso, á la primer ranchería. El siguiente día á la del cacique principal. Ni á él, ni á su hermano, ni á otros indios del séquito los hallé, con que pude assentar poco en órden á su población y doctrina, que parece abrá de dar no poco trabajo, por la gran división en que está toda esta nación, repartida en varias rancherías, distantes entre sí dos, quatro y seis leguas; algunas, tres y quatro jornadas.* (Figueroa, 1986: 178)

Este territorio es descrito por el misionero como agreste y poco adecuado para la producción de alimentos:

> *La tierra, aunque muy caliente á causa de ser el suelo de arena, cuyos reflejos, herida del sol, son un fuego, lo templan las noches, que son apacibles. Aunque es estéril para plátanos, maíz y algodón, que no se da, se puede suplir esta falta en una isla, cinco leguas de sus casas, que la hace el río Marañón, con más de sesenta lenguas de circuito, donde se dan esos frutos con abundancia.* (Ibíd.: 178)

Por la descripción que hace el misionero, Grohs (1974: 42) deduce que puede haberse tratado de la Isla Baradera (sic), "...la más grande en esta parte del Marañón, aunque con todo mucho más pequeña de lo que supone el padre de la Cueva". En efecto, puede tratarse de una exageración del misionero, aunque también del hecho de que las islas de los grandes ríos navegables de la Amazonia no son fijas sino cambiantes, y dos versiones sobre un mismo lugar separadas en el tiempo por cerca de 350 años, no tienen necesariamente que ser iguales. Esta dispersión hizo muy complicada la elección del lugar para reducir al pueblo, ya que ningún caserío quería trasladarse a otro lugar, pero presionados por el misionero finalmente eligieron uno y "á la quarta visita y entrada a esta gente, halló [el padre] ya puesta en obra vnas cien casas, y que trataban de lebantar las restantes, aunque huvo mucho travajo en algunos que estaban muy rehacios, y costó tiempo y buena diligencia y traça su conclusión, hasta que, en fin, todos acabaron de reducirse y poblarse juntos" (Figueroa, 1986: 179). La reducción de "Limpia Concepción de Xeberos" había sido fundada en el río Aipena, pero el padre Lucas de la Cueva no indica su ubicación exacta.

Poco a poco las "rancherías" indígenas se fueron agrupando, como era el deseo del padre, quien señala que esto costó mucho tiempo y trabajo y la entrega de regalos: hachas, cuchillos, agujas, anzuelos, que siempre han sido bienes muy estimados por los indígenas. Los padres sufrían en sus caminatas por el calor, los insectos (hormigas, garrapatas y mosquitos) y los malos caminos, con raigones y espinas que herían sus pies, al punto que muchas veces requerían tenderse en el suelo para descansar y, en ocasiones, que los cargaran para llevarlos a su destino. Al mismo tiempo, los indígenas desconfiaban del sacerdote y pensaban que sus intentos por reducirlos "…era para darles muerte, ó por lo ménos para entregarlos á la servidumbre de los españoles; quando veían al Padre rezar y santiguarse, decían que con aquellas señales llamava, desde sus tierras, á los españoles" (Ibíd.: 180). El padre culpaba de todo esto al "enemigo común": el demonio.

Un coto mono (*Alouatta seniculus*), trofeo de caza que muestra orgulloso un joven shiwilu.

Alicia Huiñapi Lomas fabricando mocahuas *lupersinombachi* (vasijas para "emborrachar").

Mujer con vasija de cerámica para tomar masato.

Fidel Lomas enciende la fogata para chamuscar su presa, un mono negro (*Cebus apella*), en su campamento de caza.

Por estas dificultades y suspicacias, grupos de shiwilus abandonaban la misión cada vez que el padre tenía que viajar a causa de sus obligaciones en otros lugares. Finalmente, una noche de 1643 se levantó un alboroto en el pueblo y todos comenzaron a huir,

> *…unos por una ´parte, otros por otra, tan sin concierto ni prebencion como si de improviso huviera dado sobre ellos un ejército de enemigos, dejándose sus halajas, achas, cuchillos, sabandijas (que estiman mucho las que crían), y aún a sus mesmos hijos olvidados. […] Por la mañana vió su pueblo casi todo despoblado, y a pocos días lo quedó del todo, porque se fueron todos, quedando el Padre solo con un muchacho casado que avia criado y le fue siempre fiel…". (Ibíd.: 185). Los que huyeron se refugiaron en el monte o en asentamientos vecinos de kukamas, paranapuras, chayahuitas y otros pueblos. Este intento no resultó bien para ellos, por lo que resolvieron regresar a la reducción poco tiempo después de haberla abandonado.* (Ibíd.: 187-188)

Su regreso determinó el cambio de perspectiva de los Shiwilu, según lo afirma el padre Lucas de la Cueva: "Después de estos lances han quedado los xeberos tan assentados y se han adoctrinado y domesticado tan bien, como digo arriba, y son los más fieles para los Padres y españoles, sirbiéndoles con fidelidad en las armadas y descubrimientos que se hacen para pacificar nuevas naciones y reducirlas al Santo Evangelio". (Ibíd.: 188.)

Años más tarde, los misioneros fundaron varios anexos a la reducción. Fueron: "Santo Thomé de los Cutinamas" en el río Marañón, entre los ríos Chambira y Tigre, con población del pueblo Cutinama; "San Pablo de los Pandabeques", que son los mismos Kukamiria, en el Huallaga, en 1646 según algunas fuentes y 1653 de acuerdo a otras; y "San José de los Ataguates", en el lago Atahuati, en 1648. (Ibíd.: 191; Grohs, 1974: 43) En 1660 vivían en estos tres anexos unas 800 personas, pero la población ya había sido reducida a la mitad, a causa de una epidemia del Xeberos.

La historia de la reducción de "Limpia Concepción de Xeberos" tuvo un final trágico en 1666, cuando kukamas e indígenas de otras denominaciones cayeron sobre ella, asesinaron al padre Figueroa en el río Aipena, así como a 44 indígenas en la misma reducción y a un soldado español. El resto de la población, así como la de los tres anexos, fue trasladada entonces a un lugar cercano al lago Atahuati, a cuatro días de navegación aguas arriba del río Aipena, donde los sacerdotes fundaron la reducción "Concepción de Marcia". (Grohs, 1974: 43-44)

Las fuentes misionales difieren en cuanto al impacto de la epidemia de viruela que tuvo lugar los años 1761 y siguiente. Unas informan que fue bajo porque los indígenas pudieron huir a tiempo, pero otros afirman lo contrario. El jesuita Veigl (2006: 105), en sus *Noticias* que llegan hasta 1768, un año después de la expulsión de su Orden de América, tiene una frase dramática: "De las numerosísimas naciones que poblaban estas vastas tierras no han quedado sino restos".

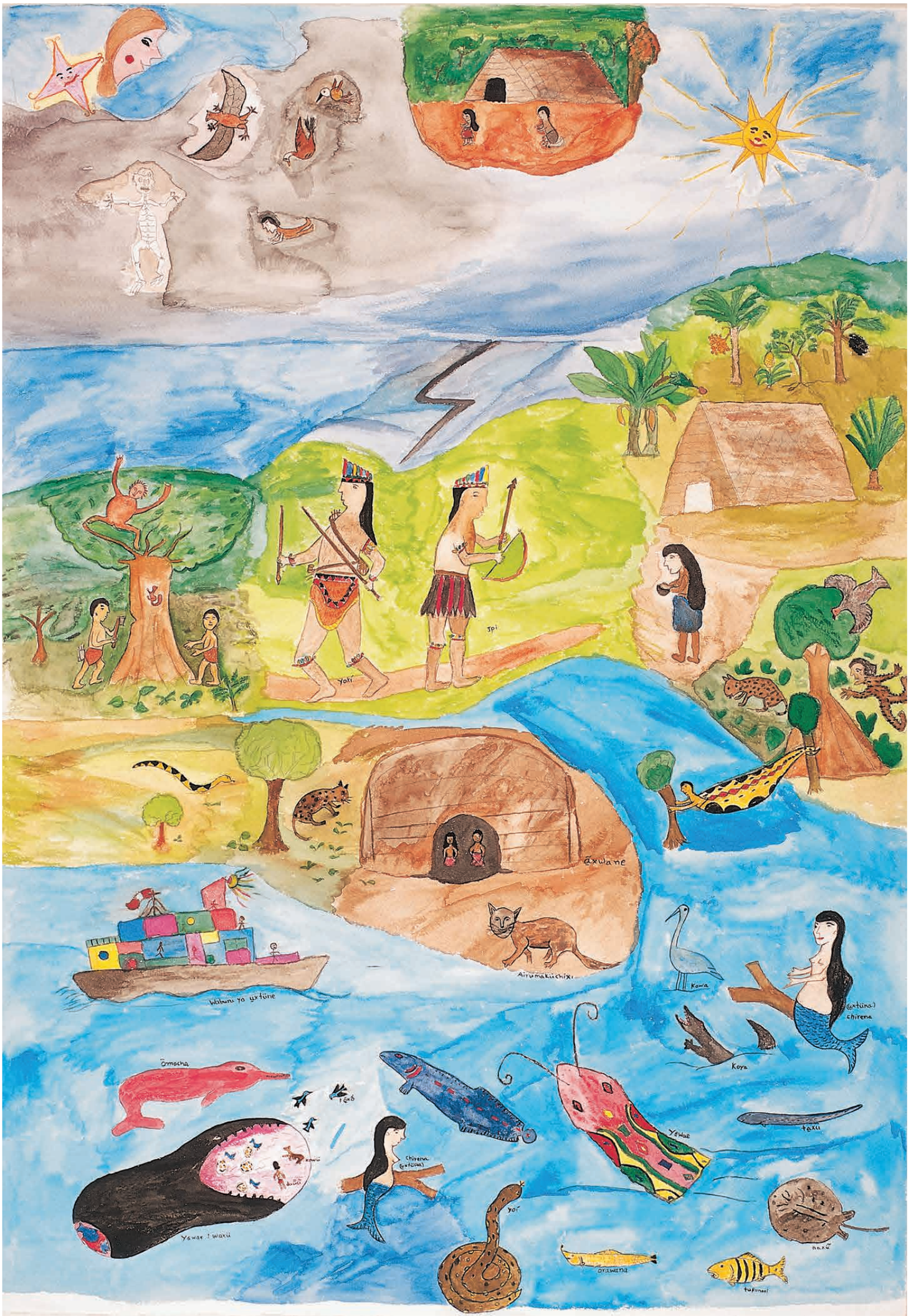
Luego de la expulsión de los jesuitas se implantan los patrones, que mantienen su poder, en algunos casos intacto, hasta la década de 1970, cuando el gobierno del general Velasco Alvarado da algunas leyes importantes que, junto con procesos sociales que se incubaban desde antes, determinan su pérdida de poder y finalmente, su desaparición.

En cuanto a la población shiwilu, la información no es confiable. Una de ellas señala 352 personas, incluyendo shiwilu y una categoría que llamada shiwilu-chayahuita (Minedu, 2013: 63); y otra entre 2300 y 3000 (Ribeiro y Wise, 1976: 132). Por su parte, el Censo de 2007 indica 4 198 para todo el distrito.

Se han constituido en la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Jeberos (Feconaje).

Lupersinombachi. Vasijas de arcilla, de diferente tamaño y color interior, unidas por una base puente. Se utilizan "para tomar chichapunta entre compadres, hasta emborrachar".
7 cm de alto x 25,5 cm de largo. Col. Formabiap

Mocahua o vasija tradicional de cerámica, asentada en una base, decorada y barnizada.
7 cm de alto x 11 cm de diámetro. Col. particular


Jpi
Yoxi
Āxwane
Airumakichíxi
Wabuni ya yxtüne
Kawa
(wtüna) chirena
Koya
Ömocha
Yswae ! waxü
chirena (wtüna)
Yswae
taxü
yor
orsemnü
tuxünaa

La Lupuna Tapaba la tierra

TIKUNA

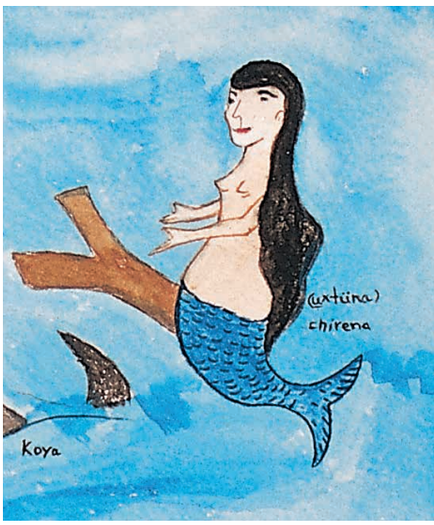
ALBERTO COELLO
MEXKÜRAKÜ-MERCEDES SERRA
YAUREKÜ-HUMBERTO YUMBATO

Soy Humberto Yumbato Bereca, presidente de la comunidad de Bufeo Cocha, quebrada de Palo Seco. En ticuna mi nombre es Yaurekü, que es el fruto verde de una soga o liana que llamamos cascabel, y tengo cuarenta y dos años. Cuando era niño, a la hora de descanso, a eso de las siete de la noche, mi mamá me iba contando cómo era el mundo y cómo se ha formado. Con el antropólogo Jean Pierre Goulard he ido por las comunidades de los ríos Putumayo y Cotué y allí he aprendido más sobre los cantos, las "madres"de los árboles y de las montañas, y muchas cosas más.

Me llamo Mercedes Serra Witancort, en ticuna soy Mexkürakü, cola del paujil, un ave. Mi padre es del clan Paujil y yo llevo el clan de él, soy una parte; el nombre me lo dio mi abuelo. He aprendido mucho de ellos y por eso, aunque soy de la nueva generación, cuando he hecho este dibujo he podido recordar cómo era antes y he imaginado lo que mi padre me contaba. Soy de Cushillococha y tengo treinta y cinco años.

Mi nombre es Alberto Coello López, también estoy en la comunidad Cushillococha, donde trabajamos unidos como si fuera una *minga*, cultivando la chacra, tumbando palos (árboles). Sembramos plátano y yuca porque no tenemos otras plantas. Con la yuca hacemos la fariña. Para hacer la fariña primeramente a la yuca se le saca, se la bota en el agua para que se pudra, después de podrir se le amasa. De amasar entonces ya se va a la blandona para luego tostarla; de esta manera ya sale una fariña bien amarilla que la mayoría de mi pueblo vecino Caballococha lo compran, tanto como el vecino de Colombia y del Brasil. Ahora, entre nosotros tres vamos a contar la historia de cómo éramos nosotros y cómo vemos las cosas de la naturaleza.

Antes algunos de nuestros ancestrados consideraban que la tierra era redonda y otros, plana; pero ellos creían que tenía un fin, que si se salía de un lugar a otro podían caer en el abismo. El mundo estaba sostenido por un ser que se llamaba Nguxtapax, que era como un dios supremo para los pueblos tikuna; él era el primer hombre. En ese tiempo el mundo era verde, recién formado (Doxü), era todo oscuro porque lo tapaba Wone (lupuna), un árbol grande. Ese árbol era sostenido por Mara'kü, un pelejo (perezoso) que se agarraba del cielo con su uña. El primer hombre vivía como animal, andaba solo sin compañía, aunque ya habían algunos animales, luego pasando el tiempo habían crecido árboles y ya habían cochas y quebradas. La primera cocha se llamaba Eware. Cuando pasó un buen tiempo, en el camino por donde iba el hombre a cazar, un día apareció una mujer que se llamaba Mapana, que se quedó con él para acompañarlo. Así vivían juntos en una maloca; pero ella no tenía hijos, entonces el hombre, para castigarla, la dejó que se perdiera en el monte. Ella estaba triste pero apareció un ave, Koü (gavilán), que se convirtió en mujer y le dio una avispa grande,



Uxtüna, la chirena (sirena), es una mujer encantadora.

Página opuesta: **Dibujo de la cosmovisión del Pueblo Tikuna, por Mercedes Serra.** 2000
Acuarela sobre cartulina.
Col. Formabiap

Los hermanos Yoxí e Ípi encontraron el árbol Wone que tapaba todo el mundo y quisieron tumbarlo. Pero no podían, porque el pelejo lo sostenía con su uña, agarrándose en el cielo.

Yoxí tenía poderes desde niño. Anzueleaba con yuca y maíz como carnada. Los peces agarraban y al caer a tierra se convertían en personas. Gracias a él fueron poblando la tierra los tikuna.

Beratü, para que la tirara al hombre. La mujer esperó escondida y vio que el hombre venía tocando su flauta, burlándose de ella, diciendo: *cherureru u-u cherureru u-u*. Sin que la viera, le tiró la avispa y ella le picó en las rodillas, dejándolas tan hinchadas que tuvo que gatear hasta su casa. Con el tiempo el hombre trató de pararse; pero entonces cayó de rodillas. De cada rodilla nació una pareja: Yoxí y su hermana Mowacha, de la rodilla derecha; Ípi y su hermana Aiküna, de la izquierda. Cuando ya crecieron y podían alimentarse solos, su padre fue devorado por un tigre, así murió.

Los hermanos Yoxí e Ípi ya tenían poderes desde niños. Un día, cansados de tanta oscuridad, encontraron el árbol Wone que tapaba todo el mundo y quisieron tumbarlo. Pero, no podían porque el pelejo lo sostenía con su uña, agarrándose en el cielo. Entonces Yoxí dijo a Ípi: "Vamos a mandar a la ardilla que lleve ají para que le eche en el ojo del pelejo, así vamos a tumbarle pronto". En verdad mandaron a la ardilla y subió rápido y le echó ají en el ojo, y al mismo tiempo bajó pronto porque esa ardillita era muy ágil. Cuando ya bajó la ardilla aprovecharon para tumbarlo rápido. El árbol grande cayó y se convirtió en ríos, cochas, quebradas y así hubo ríos para los tikuna. Después que ya hubo ríos, el hermano de Yoxí podía viajar y viajó por el Oeste. Yoxí se quedó en el Este y dicen que cada vez que se visitaban llovía con truenos y rayos, eso era señal de la visita de los dos hermanos.

Cuando ya había claridad en la tierra, los dos hermanos pensaron cómo hacer para que hubiera más habitantes. Ípi tiró el afrecho del huito en la cocha Eware y en dos semanas se convirtió en peces. Ípi quiso anzuelear los peces con yuca y maíz, pero no embocaban. Entonces fue a buscar otra carnada debajo de una raíz, que era el oro, Uirumü. Con el oro anzueleaba y los peces salían y al caer en la tierra se convertían en animales como la huangana, el sajino, la sachavaca. Después se aburrió de anzuelear y Yoxí agarró la vara y comenzó a poner la yuca y el maíz de carnada. Los peces agarraban y al caer a tierra se convertían en personas. Por eso los animales tienen dientes duros y los de la gente no duran mucho y rápido tienen hueco, porque han sido de yuca y maíz. Así fueron poblando la tierra los tikuna, formando familias. Unas hicieron su casa cuadrada, otras, medio redonda. La cerraban bien con hoja de caraná tejida, su piso era de pona (palmera), los espacios se repartían por clanes. Cuando ya eran varias familias, como de 300 o 400 personas, convivían entre familiares. Para poner orden, Yoxí hizo aparecer un lagarto que cayó de un árbol y la gente lo comenzó a cocinar. Cuando ya estaba bien cocido, Yoxí llamaba a cada uno y le hacía probar el sabor del caldo. El que le decía: "Ah, tiene sabor de tigre", ése ya era del clan del tigre. Y venía otro y decía: "Ah, tiene sabor de caldo de guacamayo". Y Yoxí le decía que iba a ser de ese clan. Y así venía del tucán, del paujil, y de allí se formaban sus malocas por clanes. Ellos se respetaban mucho y cuando iban al monte pedían permiso a los seres de la naturaleza para que no les hagan daño.

Seres Encantados del Mundo Subterráneo

Dentro del subterráneo viven los *âxwane*, seres encantados que aborrecían a los tikuna porque vivían fuera de la tierra. Hacían guerra porque ellos eran gente mala, y mataban a los tikuna cuando los encontraban. Ya quedaban pocos tikuna en el Perú, ya los estaban matando; pero una noche, aprovecharon para levantar un árbol grande y mientras estaban durmiendo los *âxwane*, tumbaron el palo sobre ellos y con eso les aplastaron y así los tikuna ganaron la guerra. De esa manera los *âxwane* no existen ahora. Por eso viven en el subterráneo en espíritu, ya no se los ve, son personas encantadas.

Los *âxwane* tienen animales y plantas, Ai inatüküâ (tigre del agua) y Daune (boa colorada). Esta boa también se mete al agua cuando el cazador la mueve de su lugar. El tigre del agua es un animal muy bravo, cuando nos encuentra nos sigue y si la persona no se sabe esconder o no sabe correr la puede matar. Anda en todo lugar cuando hace un día sombrío, cuando quiere llover; cuando hace sol no anda, está en su hueco. El hombre a veces cuando quiere escapar se sube a un árbol, el tigre se queda debajo esperándolo a qué hora baja, para matarlo. Hay otros animales que cuando el tronco tiene su resina, ahí mismo la chupan y como el humano tiene sangre, por medio de la resina estos animales chupan al hombre. Cuando el hombre ya no tiene sangre, cae ya muerto y el animal se lo come.

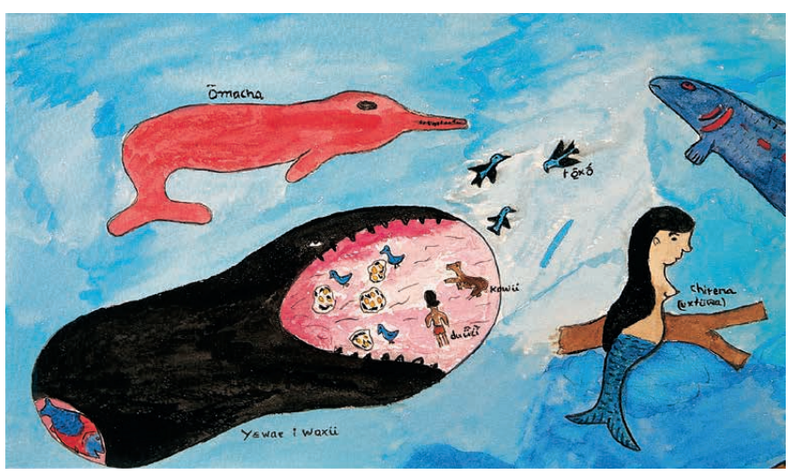
En la selva, los árboles tienen su "madre", Kurupira, un ser peludo que se aparece en varias formas. El *wone* (lupuna) tiene su "madre", la víbora, que es el mismo Kurupira. Es un árbol grande, un árbol brujo. Muchos bebecitos han muerto, porque dicen que les ha cutipado, hechizado; también a veces a los niños se les hincha la cabeza, el estómago. Si la "madre" ve que el niño está grave, entonces comienza a buscar un *yuxükü*, médico que es un brujo. Ese médico lo sopla, tiene su tabaco y comienza a "icarar", llamar a los espíritus, y sacar ese mal que le ha hecho el Kurupira. Tienen que curarlo dos días o una semana, según el daño. Los brujos saben de muchas cosas.

Kurupira, "madre" de los árboles, un ser peludo, que aparece también en forma de víbora.

Espíritus Encantados del Mundo Subterráneo del Agua

Dentro del agua hay un lugar subterráneo, seco, donde viven los *mechita*, espíritus encantados. Cuando salen del agua parecen humanos como nosotros, pero la gente tiene miedo porque nos pueden llevar. Un ser que está dentro del agua es la boa negra, Yewae iwaxü. También está el bufeo, Omaxâ, que aparece en las fiestas como un hombre blanco con su sombrero para conseguir una mujer, y desaparece en la madrugada. Y hay otras fieras, como el lagarto y el pescado canero.

La boa negra o Yacuruna (Yewae) es una fiera inmensa, que solamente asoma su cabeza porque tiene poder y, si tuviera todo el cuerpo afuera, entonces se llevaría a muchas personas que andan en canoa o en motor, porque este animal tiene como un imán. Su cabeza tiene forma de víbora, sus ojos son muy grandes, son brillantes como una luz, como una linterna. Cuando saca la cabeza del agua, alumbra como fluorescente. Tiene varios colores y una antena invisible con que agarra a las personas. La boa negra



Yewae, la boa negra o Yacuruna, es una fiera inmensa que traga al venado y a las personas. Ellos no pueden escapar porque en su ano de la boa está una piraña. Cuando se rebalsa el río, la misma boa negra se transforma en barco encantado.

"En el espacio viven almas, espíritus con que trabajan los curanderos, que toman forma de aves y murciélagos..., por eso cuando ya se hace tarde a nadie se le permite salir fuera de la casa".

es la misma Yacumama, a veces es como persona con su sombrero de raya, a veces es como víbora; se transforma para confundir, para que la gente no lo conozcan si es animal o si es cristiano. Donde que el río está bien silencioso, cuando nadie no ande, entonces es ahí cuando aparece. Cuando pasa alguien en una canoa o en un bote ahí lo detiene, su motor lo hace parar porque tiene electricidad. Cuando es bien bravo se lleva todo el bote a su casa. La gente se tiene que quedar a vivir allí. Han regresado varias personas que han sido brujos, cualquier persona que no haya sido brujo no puede salir de allí, y han contado que dentro del agua hay una ciudad grande donde vive la gente, hay barcos, hasta aviones, todo como acá mismo. Cuando es el tiempo de invierno, las gaviotas ponen huevos dentro de su boca. Ella traga al venado y a las personas, ellos no pueden escapar porque en su ano de la boa está una piraña. Cuando se rebalsa el río, la misma boa negra se transforma en barco encantado. Los bufeos chicos son como su policía; cuando vienen surcando las canoas o los motores, salen fuera del agua, la boa negra los manda, entonces ya sabe cuántos van, si hay señoritas, si hay jóvenes, si hay viejos. La boa hamaca es su hamaca y también de la chirena.

La chirena, Uxtüna, es una mujer encantadora, le gusta sentarse donde hay palos que están en el agua y comienza a cantar, pero solamente el cuerpo se le ve; de la cintura para abajo es pescado, tiene su cabello negro. Cuando alguien la ve, ella se baja del palo, se sume otra vez en el agua y ya no aparece más. La sirena tiene sus días para aparecer. Ella es la "madre" de los peces. El canero es un pescado más o menos redondo, pequeño y sus dientes son bien tupidos y filudos, hacen un hueco por cualquier parte de nuestro cuerpo y allí entran y matan. El Yanapuma supai es un animal peligroso, su cara es parecida a la gente, pero de color negro, y su cuerpo es como el ronsoco. Con todos estos animales se comunican los *yuxükü*.

El cielo, Daugui naame

Para los tikuna, dios es el mismo Nguxtapax. Lo llaman Buxí Bixí, eso significa que es persona impecable, que tiene poder.

Cuando alguien muere, tiene que pasar por tres lugares que hay en el cielo:

Chowatü, donde viven los *choreruma*, que son unos bufeos rojos y sólo los muertos pueden verlos, cuando llegan allá. El que recibe a los muertos los hace bañarse en el agua de esa cocha para purificarlos. De allí los manda a otro lugar, al *Üúnexü*.

Üúnexü es donde están los nidos de avispas. Allí los muertos son recibidos por sus familiares que los aconsejan. Si son muertos buenos los llevan donde está dios.

Tupana orünaamewa, lugar donde está ahora Tupana (dios). Los que van allá no trabajan, no comen, ya no piensan en nada, solamente viven una vida feliz.

Los muertos malos vagan en la tierra, penando porque a veces han sido malos con sus hermanos, ése es el castigo. En el espacio viven almas, espíritus con que trabajan los curanderos, que toman forma de aves y murciélagos..., por eso cuando ya se hace tarde a nadie se le permite salir fuera de la casa.

En el cielo está la luna, que es como un aviso para la gente. Cuando la vemos cerca de la estrella es muy seguro que una hija tendrá su primera menstruación. El sol es como la hora de los tikuna porque con él controlamos el trabajo diario.

La chirena, Uxtüna, es una mujer encantadora, le gusta sentarse donde hay palos que están en el agua y comienza a cantar, pero solamente el cuerpo se le ve; de la cintura para abajo es pescado, tiene su cabello negro. Cuando alguien la ve, ella se baja del palo, se sume otra vez en el agua y ya no aparece más. La sirena tiene sus días para aparecer. Ella es la "madre" de los peces.

Chirena. **Nurubé-Nolberto Fernández**. 2005.
Pintura sobre *ñoxe* o llanchama (tela de corteza)
con tintes naturales. Col. Mónica Newton

EL PUEBLO TIKUNA

Alberto Chirif

La lengua Ticuna constituye un caso particular, dado que no pertenece a ninguna de las familias lingüísticas conocidas; es lo que se conoce como lengua aislada (Loukotka, 1968: 152). Otra particularidad es que se trata de una lengua tonal que tiene cinco niveles fonémicos de tonos, cuestión que fue señalada por primera vez por el explorador francés Paul Marcoy, en el siglo XIX, que percibía "musicalmente algunas palabras, desesperado de no poder escribirlas…". (cit. en Goulard, 1994: 314). Las antiguas crónicas misionales y de viajeros posteriores emplean diversos nombres para referirse a ellos: Tipuna, Tacuna, Teckuna, Tokuna, Jaunas y Jaumanas. El nombre Tipuna aparece por primera vez en la crónica de Gaspar de Acuña de 1641. El origen de este etnónimo es Tupí, de *una*, negro, y *tic*, derivado de *taco*, hombre, y proviene de su costumbre de pintarse el cuerpo de negro con el jugo de huito (*Genipa americana*). Por su parte, ellos se autodenominan Duüxügu o Du-ûgü, que se traduce como "los de sangre" o, como los propios Tikuna lo hacen, como "gente" (Goulard, 2009: 61).

Los Tikuna se encuentran en Brasil, Colombia y Perú, con una población total cercana a las 32 000 personas, de las cuales unas 18 700 están en el primero de esos países y, las demás, en orden decreciente, en los otros dos (Ibíd.: 418). Su territorio se extiendo entre las desembocaduras de dos ríos en el Amazonas: Atacuari (en Perú) y Jutaí (en Brasil), en una zona en la que también se encuentran otros pueblos indígenas (Ibíd.: 312). En el Perú, se asientan en el entorno de la zona conocida como "triple frontera", constituida por el vértice de encuentro entre dichos países, en las proximidades de la desembocadura del Yavarí en el río Amazonas, cerca de los centros poblados de Santa Rosa (Perú), Benjamin Constant y Tabatinga (Brasil) y Leticia (Colombia). Esta zona se ubica de la provincia de Ramón Castilla (Loreto). Algunas de las comunidades están asentadas en lugares próximos a la capital provincial, Caballococha, en los ríos Amazonas, Callarú y en los lagos de

Página opuesta: **Mujer lista para una fiesta**, adornada con plumas y pintura corporal a base de huito.

Dupa. Tallado de Nilo Pereira (comunidad tikuna de Brasil). Madera balsa. Vara que lleva el tío o la tía, para presentarl a la joven en la fiesta de la Pelazón. Col. Javier Macera

Bufeococha y Cushillococha (Ribeiro y Wise, 1978: 184). No existe información oficial sobre número de hablantes del tikuna en el Perú, pero es una lengua considerada vital, salvo en la comunidad de Santa Rosa de Mochila, donde está en peligro (Minedu, 2013: 55). número de hablantes del ticuna en el Perú, pero es una lengua considerada vital, salvo en la comunidad de Santa Rosa de Mochila, donde está en peligro (Minedu, 2013: 55).

Colonia

La primera mención de los Tikuna en una fuente europea es la realizada por Cristóbal de Acuña, en su informe de 1641 sobre su célebre viaje de "nuevo descubrimiento del Amazonas". Él los llama Tipunas y los ubica en el río Yetaú, junto con otras naciones indígenas (Figueroa, 1986: 75). En aquel tiempo, los Tikuna ocupaban espacios interfluviales, pero más tarde pasaron a asentarse en el medio ribereño.

Las misiones jesuitas se desarrollaron en Maynas entre los años 1638 y1767, cuando la orden fue expulsada de América. Goulard las analiza, estableciendo dos etapas de su desarrollo. La primera, que él califica de "acercamiento", y la segunda, que llama de "fluvialización". Pasaremos por alto la primera etapa ya que, como señala dicho autor, durante ella no hubo población Tikuna en ninguna de las misiones jesuitas. Durante la segunda, como su nombre lo indica, los Tikuna trasladaron sus antiguos asentamientos en zonas interfluviales a ambientes ribereños a las orillas del Amazonas. Se trata de un cambio fundamental que se ha producido en todas las sociedades indígenas interfluviales, que ha afectado de manera particularmente negativa a aquellas que habitan las partes altas de la cuenca, en las estribaciones del Cordillera de los Andes, quienes de esta manera han perdido acceso a las zonas de caza, para asentarse en ríos pocos productivos en peces. (Sobre el tema, ver reseña sobre los Awajún).

El cambio de hábitat también debe haber obligado a los Tikuna a modificar sus estrategias productivas para priorizar la pesca sobre la caza. Pero este no fue el único problema que enfrentaron. En los pueblos de misión donde fueron reasentados tuvieron que cohabitar con personas de origen étnico diferente, con los que mantenían relaciones conflictivas, lo que generó problemas expresados en peleas, pero principalmente en acusaciones recíprocas de brujería. Las epidemias que los afectaron fueron atribuidas a las artes mágicas de los indígenas contrarios. La opción por reducirse, en algunos casos voluntaria, no fue por la religión cristiana, sino por las herramientas de hierro que los misioneros, siguiendo una estrategia general, ofrecían a los indígenas para cristianizarlos. Este hecho desmiente por completo la falsa visión de los indígenas como seres detenidos en el tiempo y negados a los cambios modernizadores.

Las misiones fueron, además, lugares preferidos para las incursiones esclavistas de los portugueses. Los sacerdotes, quienes competían con ellos en el reclutamiento de indígenas, aunque con motivaciones diferentes, se vieron muchas veces involucrados en problemas. Como fue el caso del padre Samuel Fritz, natural de Bohemia, que fue apresado por tropas portuguesas. El misionero Francisco Xavier Veigl (2006: 175) narra dramáticamente estos sucesos.

República

A inicios del siglo XX, los Tikuna fueron afectados por la viruela, pero sobrevivieron (Ribeiro y Wise, 1978: 184). Como en otras zonas, cayeron en manos de patrones dedicados principalmente a actividades extractivas, quienes los endeudaron mediante el sistema de habilitación, proveyéndolos de herramientas y alcohol, a cambio de pescado y productos diversos del bosque. También fueron captados para trabajar en la crianza de ganado a pequeña escala en diversos fundos.

Merena cocina el chontaduro para preparar una bebida fermentada y alista un motelo para la comida. Comunidad de Pupuña.

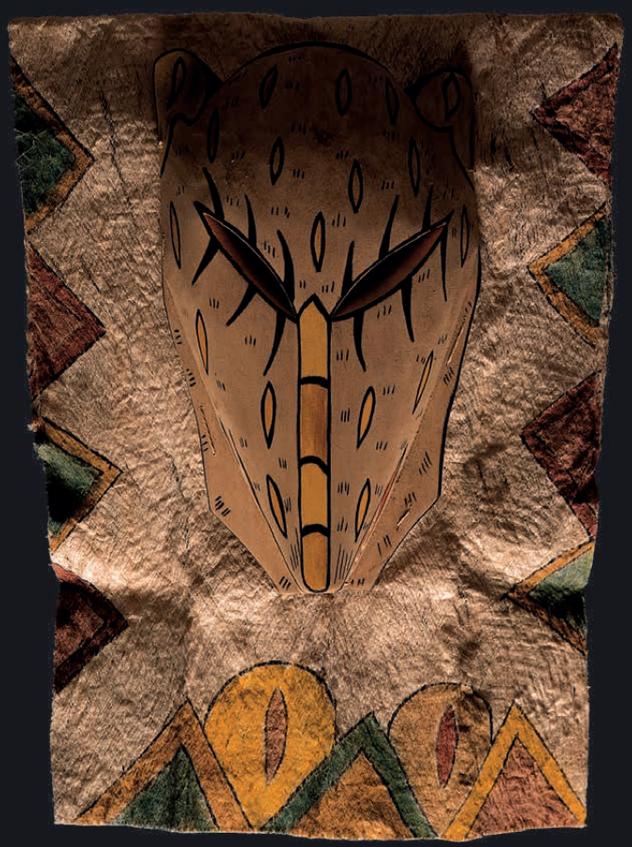
Los Tikuna han sido uno de los primeros pueblos indígenas en experimentar la influencia del Instituto Lingüístico de Verano en el Perú. La comunidad tikuna de Cushillococha se convirtió en un modelo a seguir para los misioneros y funcionarios, por su trazo urbano, la modernización de sus viviendas y la instalación de un aserradero con el cual se esperaba que la población pudiera integrarse ventajosamente al sistema capitalista. Nada de esto funcionó. En los últimos años, se ha expandido el cultivo de coca y el narcotráfico, que han llevado violencia y nuevos problemas a la sociedad tikuna.

En años recientes, ellos han formado una organización mixta para defender sus intereses: la Federación de Comunidades Nativas Ticunas y Yahuas (Feconatiya).

Pates o calabazas (*ngaxwe*) pintados y decorados; los de mayor tamaño son para tomar masato y *payawarú* (bebida de yuca tostada). Col. Formabiap

Joven tejiendo una hamaca con fibra de chambira.

Página opuesta: **Máscaras para la fiesta de la Pelazón**. Madera de topa tallada y llanchama (*ñoxe*), pintadas con tintes naturales. Col. GL y col. M. Castillo-L. Osores



"Antes algunos chamanes se
transformaban en tigres.
Esta máscara es para recordar eso".

H. Yumbato

Joven ataviada para la fiesta de la Pelazón

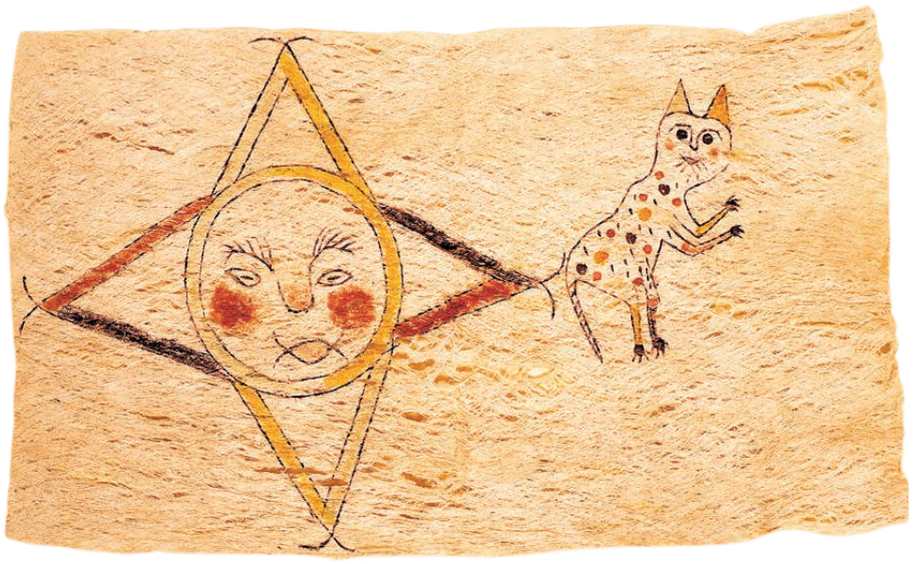
Fiesta de la Pelazón

Se celebra cuando una joven tiene su primera menstruación. Antiguamente, durante la celebración, los invitados le jalaban mechones de cabello hasta dejarla "pelada". Hoy en día el cabello ya no es arrancado sino cortado en mechoncitos. El padre de la joven hace una nueva chacra para esa ocasión y siembra solo yuca blanca, para el masato, y el *payawarú*, bebida de hoja de yuca.

H. Yumbato

Es una fiesta que celebra la renovación de la vida, y significa garantizar una buena existencia para la joven y toda su comunidad. La forma de celebrarla ha ido transformándose a lo largo del tiempo, y se festeja cada vez menos. Pero su espíritu permanece, así como su invocación a hacer de este un mundo mejor.

Yüxü. Adorno hecho de plumas de guacamayo y águila de la cocha (*Busarellus nigricollis*), del que penden un par de caracoles de monte. Lo llevan las jóvenes colgando hacia la espalda, en la fiesta de la Pelazón. Col. Formabiap



Sol y felino. Pintura sobre *ñoxe* (tela de corteza o llanchama) con tintes naturales. Col. Javier Macera

***Picaflor*. Nurubé-Nolberto Fernández**. 2000. Pintura sobre *ñoxe* o tela de corteza con con tintes naturales, que representa a esta ave, en la fiesta de la Pelazón. Col. Javier Macera

Muñeca elaborada de *ñoxe* pintada con tintes naturales. 23 cm de alto. Col. particular

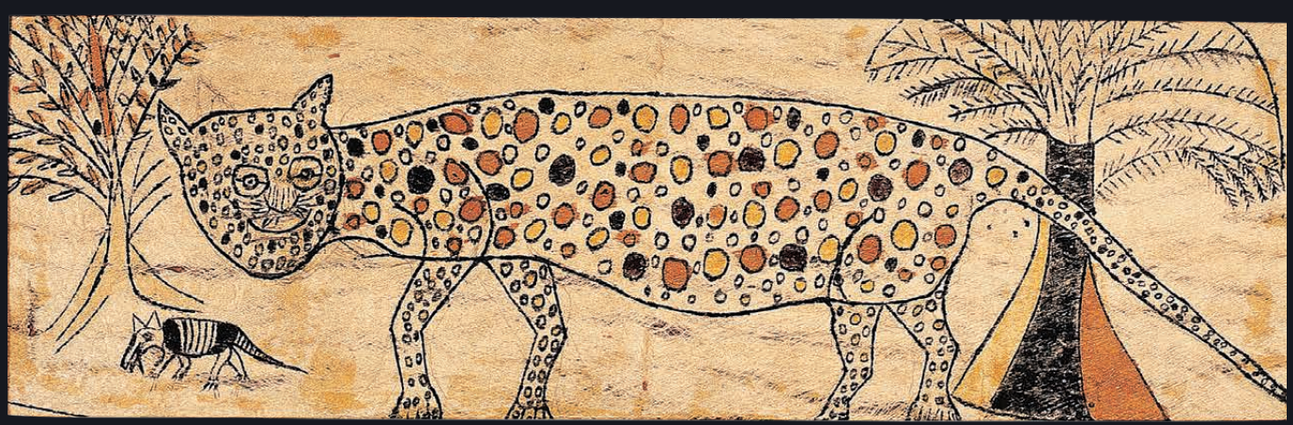
Página opuesta: **Traje de Toxü (mono) para la fiesta de la Pelazón.** *Ñoxe* o tela de corteza pintada con tintes naturales, fibra de palmera y platina. San Juan de Barranca, Loreto. Col. Rainforest US. Foto: cortesía C. C. Inca Garcilaso, Ministerio de RREE

Dueño de los animales. Traje para la fiesta de la Pelazón. Máscara de madera de topa y corteza de machimango. Tela de corteza. Col. Mónica Newton

Oxma, "madre" del viento fuerte o tempestad. Máscara de madera de topa teñida, hojalata y corteza deshilachada de machimango. Traje de tela de corteza pintada. Usado en la fiesta de la Pelazón por un chamán o un anciano. Col. Formabiap

Rueda de Mawü, **"madre" del viento**

Página opuesta: **Mawü.** Traje de llanchama (tela de corteza) pintada y flecos de fibra de palmera, que representa a Mawü, en la fiesta de la Pelazón. Es vestido por el chamán o un anciano, y porta su estandarte para llamar al viento. Col. Formabiap



Pinturas de Nolberto Fernández, cuyo nombre en ticuna era Nurubé ("El que ve muy lejos"), artista natural de Cushillococha, que residió en Bellavista Cayarú. 2000. Tintes naturales sobre llanchama (tela de corteza). Col. Javier Macera

El guardián de los peces
"Dicen que hay un árbol de los peces, sólo uno, muy difícil de encontrar. En el tronco, las ramas y las hojas aparecen, como gusanos pequeños, los peces. Este árbol tiene un guardián llamado el guardián de los peces".

Los animales mágicos
"Antiguamente esos animales aparecían. Quedaban afuera. Soleaban en las cochas, en los aguajales. Mi papá veía. Cuando tenía doce años, desaparecieron esos animales. Crecen adentro, por eso el agua no se seca. Con el agua viven. Le hacen crecer los pescados, las taricayas. Si no hubiera esos animales no habría paiche, gamitana. Porque ellos crían, le hacen crecer en la barriga. Cuando ya tienen, aumentan en la barriga y los sacan afuera. Esos animales nunca mueren. Siguen aumentando los pescados. No solo hay acá sino en el mar, en el Amazonas".

Nurubé-Nolberto Fernández

Una Burbuja Sostenida por Candela

uitoto

ɨtnoratoɨ - virgilio lópez

Mi nombre es Virgilio López Flores; en uitoto es Fɨnoratoɨ', ave que soluciona todos los problemas'. Tengo cincuenta y seis años y soy de la comunidad de Maairɨdɨkaɨ, en la frontera con Colombia, distrito del Putumayo, capital de El Estrecho. Soy hijo de un *nɨmairama* (maestro en todos los conocimientos) llamado Daniel López, Okɨnuiko. Después que mi papá murió, asumí el cargo de representante de mi comunidad. El conocimiento sobre la cosmovisión uitoto me lo enseñó mi papá.

Primero no existían la tierra ni el cielo, sólo el agua y Jusiñamui, dios sol, hijo de la nada. Él se sostenía en el aire nomás, y, al ver que no tenía dónde sostenerse, escupió en el agua y se formó una burbuja. Quiso pararse encima, pero todavía la burbuja era muy suave. Entonces, con su palabra, la sujetó para que tuviera un eje, formándole en capas, hacia arriba. La primera capa se llamaba lloeni. Siguió formando varias capas, pero al ver que todavía no se endurecía la tierra, formó el fuego por debajo, para que la tierra se endureciera. Así que la tierra está sostenida por la candela. Hay tres mundos:

. La Tierra donde estamos.
. El Agua, donde están también los seres vivos.
. Donde las Almas van a vivir

Mundo de la Tierra

Para nosotros la tierra es una "madre" porque allí se sujetan toda clase de árboles y animales. En la tierra también hay otros seres que tienen poderes para manejar a los animales —monos y aves, sobre todo—:

Dofi (diablo), que maneja a todos los animales de cuatro patas y a los árboles. Él los cuida y si el ser humano los destruye por gusto, sin pedirle permiso, él se molesta y hace enfermar a esa persona.

Kɨsa, "madre" de los monos, que están bajo su dominio. Si alguien los mata por gusto, nos hace daño y a veces nos mata.

Soabaro, "madre" de las aves. Es el ser más peligroso. En las colpas grandes, donde bajan guacamayos, loros y toda clase de aves, allí baja ese animal. Él hace llover y manda rayos. Cuando alguien envenena las colpas con barbasco y hace que mueran aves en cantidad, por gusto, ese ser le manda un rayo que lo mata al instante o lo enferma hasta morir. No se ve fácilmente, sólo los brujos, cuando toman la purga (*ukue*), lo pueden ver.

Para que los brujos, los curanderos uitoto puedan relacionarse con los seres de la naturaleza (tierra y agua) tienen que lamer el *ukue* y, por medio de la mareación, pueden

Soabaro, "madre" de las aves. Cuando alguien, por gusto, hace que mueran aves en cantidad, Soabaro le manda un rayo que lo mata al instante o lo enferma hasta morir.

Página opuesta:
Cosmovisión Uitoto por Virgilio López. 2000. Plumones sobre cartulina. Col. Formabiap

hacer sus tratos o sus consultas. El *ukue* se prepara de la cumala de altura: se le saca la corteza y se raspa la carne que tiene. El agua de esa corteza se mezcla con maní especial. El palo de luna tiene un almidón en la corteza. Se soba por encima y cae, y se mezcla con el maní y el agua de la corteza de cumala. Se le agrega la punta de la hoja del irapae, pero no cualquiera, sino la de la casa. Eso se hace hervir unas horas hasta que quede como mermelada. Se mezcla con *ampiri* (esencia de tabaco) y se acompaña con la coca. Esto no lo puede lamer cualquiera, sino lo mata. Tiene que ser gente especial como los curanderos. Todos los curanderos están bajo las órdenes del *n̈imairama*.

Mundo del Agua

La vida en el mundo del agua es como vivir en la tierra, pero solamente para los seres del agua. Para que un curandero "entre" a este mundo tiene que transformarse en boa, mediante la lamida del *ukue*. En este mundo está Buinaiño, que es la dueña de todo lo que está en el agua. Ella es más bonita que nadie. Su compañero, llamado Buinaima, da las órdenes a los peces. A ellos se les consulta a través del curandero.

Mundo de las Almas

Las almas de los muertos *n̈imairama*, de los jefes dueños de maloca y de las personas comunes que han sido buenas, todas van al espacio, donde Jusiñamui los ha destinado. Los espíritus de los brujos quedan acá entre los animales, por lo que sus poderes son de animales. Muchas veces, nos "incorporamos" (reencarnamos) en el vientre de nuestros familiares. Cuando el *n̈imairama* se concentra, los maestros que están en el espacio se posesionan de su cuerpo.

El arco iris es el refuerzo del cielo, para que pueda sostenerse mejor. Y Jusiñamui, el dios sol, está en lo alto para que mire a todo lo que existe, a todos los seres de la naturaleza.

Cosmovisión Uitoto-Aimen̈ por Santiago Yahuarcani. 2022. (Detalle) Mundo del Agua. Tintes naturales sobre llanchama, 210 x 410 cm.

Mundo Sostenido por una INMENSA Rayamama

UITOTO-AIMENɨ

COMUILLA JITO (SANTIAGO YAHUARCANI LÓPEZ)

Cosmovisión Uitoto-Aimenɨ por Santiago Yahuarcani. 2022. (Detalle).Tintes naturales sobre llanchama, 210 x 410 cm.

Mi nombre es Santiago Yahuarcani López, en mi lengua me llamo Comuilla Jito, que significa 'el hijo del crecimiento'. Nací en la comunidad de Pucaurquillo, en 1960, en el río Ampiyacu, afluente del río Amazonas, en el distrito de Pebas, provincia de Mariscal Ramón Castilla. Mis padres fueron Santiago Yahuarcani Mosombite y Martha López Pinedo. Mis abuelos maternos fueron Gregorio López Montalvan y Josefina Pinedo. Por mis abuelos pertenezco al clan Aimenɨ (Garza Blanca). Actualmente vivo en Pebas. Antes me dedicaba a la agricultura y a la artesanía pero ahora solo a la pintura. Aprendí la historia de la cultura uitoto narrada por mi abuelo Gregorio y por mi "madre" Martha, seguí investigando mi cultura con otros ancianos y representarlo por medio de la pintura para que conozcan los jóvenes y las futuras generaciones.

Según la historia que me contó mi abuelo el mundo está sostenido sobre una inmensa *rayamama*. Al principio, se inunda el mundo con el Diluvio, a causa de que los hombres estaban usando mal la medicina vegetal. Buinaima, dios todopoderoso, mandó el Diluvio. Primero cae lluvia de candela. Para apagar este fuego la mujer rana, Joda, llama a la lluvia, y esta cae hasta que la tierra se hunde.

Cuando todo estaba lleno de agua y los hombres malos habían muerto, vinieron las libélulas a botar el agua de la tierra con la punta de sus colas. Eran miles de millones de libélulas pero, en realidad, eran puras señoritas. La tierra empezó a secar y de allí vino la *rayamama*, Dódano. Se puso encima de la tierra para aplanarla, porque había quedado como un desorden. Lo que no pudo aplanar es la sierra, los montes. Después, se fue debajo de la tierra, para sostenerla. Cuando se cansa y se sacude se dan los temblores.

En esta obra presento los diferentes mundos que existen, según el conocimiento de nuestros ancestros que tuvieron experiencia mediante la embriaguez con coca y tabaco.

Empezaré explicando de abajo hacia arriba:

Mundo Oscuro, Gittrede

El *Mundo oscuro* es el que existe debajo del agua, a este lugar solo puede llegar el espíritu de los chamanes, mediante la coca y el tabaco.

Mundo del Agua, Jatnot

Aquí hay ciudades muy grandes, allí viven los bufeos colorados, ellos son gringos y hay carros. También hay gente viviendo en malocas, hacen fiestas, chacras, trabajan como en

JAGILLI
SOL
JUMA
CUE JUMA IMEDICUE, MANAI-DINOMO
MANAI-DE
AYAHUASCA ESCALERA AL CIELO
LUGAR FRIO
COVID 19 IMEDICUE, FAGO
EDE CAIMO BIN
MEI BUU BIMIE
¿QUIEN ES ESTE?
EL FRIO ESTA MATANDO A LA GENTE
JOSACHA ES BUENASO CON KION
BINIENO DUIRE BITEZA, CAI ONOMEGA
BAINE-EL ES
MANICA KICAMIFICUE
¿QUÉ SUEÑO?
EN LA TIERRA VIENE UNA ENFERMEDAD, QUE NO CONOCEMOS
ORIGEN DE LOS PECES
CAIMU COMUILLA
ESTAMOS FELICES EN ESTA TIERRA
EL DIOS GARZA NOS CUIDA
NO CONTAMINEN EL AGUA, DÉJENOS VIVIR EN PAZ

Cosmovisión Uitoto-Aimeni por Santiago Yahuarcani. 2022. Tintes naturales sobre llanchama, 210 x 410 cm. La obra pertenece actualmente a la colección del MoMA, NY. Foto: cortesía de Crisis galería

Mundo del agua, Jaɨnoi: ***La casa de los bufeos colorados.***

la superficie donde vivimos nosotros. Hay sirenas que viven en pozas cubiertas de piedras, también las *yacurunas*, quienes son la gente del agua. Por otro lado están las boas que se transforman en barcos fantasmas, los tigres negros que son mascotas de los *yacurunas*. También está Buinaiño, dueña de los peces, las anacondas que nunca salen del agua, la casa de los bufeos colorados que tienen su cinturón de serpientes y su sombrero de raya.

Tierra donde vivimos, Etne

Allí en Eɨne está la gente cazando, pescando, haciendo agricultura. Vemos que hacen fiestas en la maloca, los chamanes curan a los enfermos, los brujos matan a la gente.

El *usuma* (abuelo) cuida los animales para que la gente no acabe con ellos, si cazamos mucho nos hace enfermar. También están los *sacharunas*, que son gente del monte, que roban a la gente normal, así como nosotros. Le comen su uña, que es un manjar. Entonces la persona se va transformando como ellos. Las mujeres *sacharunas* roban a los jóvenes para hacerlos sus esposos. Viven en los huecos de los árboles gruesos, o en los túneles de los palos gruesos. Un poco más arriba de la tierra, en las nubes, se encuentran los espíritus que se comunican con los chamanes, que son sus ayudantes, para curar a los enfermos. Hasta allí es el mundo de la Tierra.

Donde están los Dueños de los Fenómenos Naturales, Buinaimantat illano

En este espacio viven:

Llojero, mujer de piedra, dueña del viento. Esta mujer tiene color gris, ella se mueve de un lugar a otro en el espacio, provocando los vientos.

Bainango, dueña del trueno. Es una mujer que tiene forma de una carachupa (armadillo) gigante. Ella da vuelta por la tierra su enorme tinaja, al girar golpea la tierra produciendo los truenos. Hay trueno macho y trueno hembra.

Jitoma, hombre sol. Cuando Buinaima creó la tierra, él estuvo caminado por la tierra ayudando a la gente para vivir tranquilos, sin problemas, después robó el rayo del cielo para usarlo como arma contra el árbol de la maldad.

Ameoma, hombre rayo. Vive en el espacio, tiene en su casa muchos rayos de diferente calidad, suelta el rayo que él quiere, estos tienen forma de tubos. Es un brujo, por eso no se lo molesta, él solo está echado en su hamaca cerca a la candela, vive durmiendo.

Nocɨcuriño, dueña de la lluvia. Es una mujer con cuerpo de perro, vive en el espacio; cuando llueve ella suelta el agua mediante su seno para dar de lactar a sus hijos, la naturaleza. Ella llenó la tierra de agua cuando pasó lo que conocemos como el Diluvio.

Mundo de las Estrellas, Ucuaɨ illano

Cuando Dios creó la tierra las estrellas eran seres humanos y vivían en la tierra, pero esa generación desobedeció a Dios, por eso él se enojó mucho y bajó a la tierra y agarró a la gente y los lanzó hacia el firmamento, donde quedaron pegados. Las estrellas se molestaron por el castigo que Dios les puso, por eso ellos quieren bajar para comernos, pero tienen miedo al ruido que hay en la tierra.

Cielo, Lugar Frío, Manaɨdɨ

Es el lugar donde viven las almas de las personas buenas después de la muerte. Aquí esta Buinaima, el dios todopoderoso. La gente en ese lugar vive cantando, danzando y adorando a Buinaima mediante estos actos. Hay un árbol gigante, de sus hojas caen gotas de agua cristalina y la gente toma esto para que no se enfermen ni mueran. En este lugar también hay muchos colibríes de color blanco que son las mascotas de Dios. En este árbol está sentado Dios, con cabeza de humano y de garza (ave pescadora), agarrando su bastón. Encima de su cabeza está Jitoma, el sol. Al lado derecho están los Usumaci joriaɨ, espíritus de los abuelos.

También está Luna (Fiui), lo he pintado en la parte superior derecha. Luna es un hombre que vivió durante el principio de la tierra, embarazó a su hermana y ella le pintó la cara con huito para que sus padres sepan quién la había embarazado. Cuando ellos lo descubrieron, no pudo soportar la vergüenza, así que subió al cielo donde se quedó.

Mundo de la Candela del Diablo, Taɨfe iraɨ

Es el lugar donde vive Taɨfe, el diablo. Él es un viejo orejón y feo, aquí van las personas malas, los brujos, ladrones y toda gente que hace el mal, para ser castigados. Encima de una candela muy grande hay una parrilla donde las almas malas están siendo asadas, para luego ser devoradas por el diablo, quien vive comiendo todo el día y toda la noche. Su compañero es un hombre tigre alado que le ayuda a comer a la gente asada, mientras dice: *caɨmarede guiticue* (¡sabroso estoy comiendo!).

Mundo del Covid-19, Enfermedad desconocida, Duico onoñega

En la pintura, el Covid-19 se ve al lado izquierdo. Es un ser semejante a un gorila, en su mano izquierda trae candela y en la otra trae hielo; de su boca bota fuego para matar a la gente del mundo, tiene enormes pies para aplastar. La gente corre de miedo. Bajo los pies de este ser se puede ver a un grupo de chamanes preocupados haciendo sesiones de tabaco para encontrar las plantas medicinales que puedan curar esta enfermedad. Al lado del Covid-19 están los dueños de las plantas medicinales, luchando para poder dominarlo y vencerlo. Cuando descubrieron las plantas, aquí en Pebas, la gente ya no moría en cantidad. A mí casi me mata, pero me salvó la hoja de ajo-sacha y la toronja caliente.

Hombre tigre alado. Ayuda a Taɨfe, el diablo, a comer a la gente que ha hecho el mal**.**

Dueños de las plantas medicinales. Se los ve junto al Covid-19 (a la izquierda) luchando para poder dominarlo y vencerlo.

EL PUEBLO UITOTO

ANTES HUITOTO

Alberto Chirif

Los Huitoto son también mencionados en la literatura como Witoto y Uitoto. La realidad a la que alude este vocablo engloba una serie de lenguas y dialectos. Loukotka (19698: 187-188) clasifica estas lenguas y dialectos siguiendo un criterio geográfico: lenguas occidentales y lenguas orientales. En el primer grupo, están las lenguas y dialectos hablados en la parte norte (en el caserío de Puerto Boy, La Tagua, y los alrededores de Concepción, en el Caquetá, Colombia); en la central (habladas por los Búe, Mekka y Yaboyano) y en la sur (por los Menekka, Eraye, Meresiene, Xúra y Seuni). En el segundo grupo están las habladas por los Muinane, Orejón, Ocaina o Ducaiya, Nonuya y Fitita.

El término huitoto significa esclavo, enemigo. Con este significado está registrado en documentos del siglo XVIII para referirse a indígenas capturados por otros indígenas del tronco Caribe que habitaban en la margen derecha del río Caquetá, para luego intercambiarlos por mercancías con los españoles. En el pasado no existió una palabra propia para identificar al conjunto de personas hablantes de los diferentes dialectos del tronco huitoto. Actualmente, en el Perú ellos prefieren llamarse Murui-muinanï para identificarse como colectivo. En esta reseña, sin embargo, seguiremos empleando en algunos casos el término huitoto para no generar confusiones, dado que los textos citados usan esta denominación.

Como se ha indicado en la reseña sobre los Bora, los Huitoto hacen parte de la llamada "Gente del Centro", constituida por pueblos que, a pesar de pertenecer a culturas diferentes y hablar lenguas distintas, comparten espacios ceremoniales, como las grandes fiestas realizadas en las malocas, en las que los invitados intercambian con el anfitrión productos materiales (carne del monte, pescado, frutos, coca y ampiri

*N. del E.: En este artículo se ha respetado la denominación Huitoto, que emplea el autor. En el resto del libro se emplea el término Uitoto, de acuerdo a la indicación de Aidesep.

Mauricio Rubio Rodríguez tocando el manguaré.

Página opuesta: **Poblador vestido para la fiesta de Okiee**, donde se celebra la construcción de la maloca o casa comunal. Lleva un tocado de plumas de guacamayo, un bastón de ritmo y su cuerpo está decorado con pintura corporal.

Virgilio López Flores, cuyo nombre, Finoratoi, significa 'ave que soluciona todos los problemas'.

–pasta de tabaco–) e inmateriales (conocimientos y canciones). Las fiestas son ceremonias que solo pueden ser organizadas por personas que, de acuerdo a prescripciones propias de la cultura, tienen derecho a organizarlas, para lo cual es indispensable que hayan recibido el conocimiento de los discursos formales transmitido por sus padres, "dueños" de maloca y de baile, en un lenguaje que no es comprensible para la gente común, sino solo para aquella que ha sido iniciada. Este proceso se ve truncado cuando, a causa de una agresión externa, el jefe de la maloca y sus hijos herederos mueren intempestivamente. Los sobrevivientes, desprovistos de conocimientos rituales, no pueden reiniciar el proceso de adquisición de conocimientos mientras no recuperen los discursos necesarios para el control de la sociedad y la celebración de una fiesta.

Esto es precisamente lo que sucedió durante el auge de la explotación de las gomas silvestres en el inmenso territorio ocupado por la Gente del Centro, comprendido entre los ríos Caquetá, –actualmente Colombia– y Putumayo, que marca la frontera entre ese país y el Perú. Las atrocidades cometidas contra los indígenas por empresas lideradas por el cauchero peruano Julio César Arana han sido descritas en detalle en diversos libros (Valcárcel, 1905; Gray, 2005: 15-72; Casement, 2012; Paredes, en Chirif y Cornejo 2009: 75-149) y constituyen una de las causas de la caída demográfica de dichas sociedades indígenas. Otra causa fueron las epidemias que se propagaron en 1933, cuando ambos países se enfrentaron en conflictos armados, a raíz de que un grupo de loretanos, organizados en la Junta Patriótica, ocupara el poblado de Leticia, ubicado en el Trapecio

Amazónico, que de acuerdo al Tratado de Límites Salomón Lozano había sido cedido por Perú a Colombia. (Sobre el tema, ver Chirif, 2017)

En el contexto del mencionado Tratado y del conflicto armado se produjo la reubicación de población, principalmente bora, huitoto y ocaina, y, en menor medida, nonuya, andoke y resígaro, desde la orilla septentrional del Putumayo hacia la meridional. Fue un traslado en dos etapas. La primera tuvo lugar entre 1924 y 1930, y fue hacia la orilla derecha del río Putumayo; y la segunda, a partir de 1934, después de dicho conflicto, cuando los pobladores fueron llevados más hacia el sur, principalmente a la cuenca del río Ampiyacu, aunque también a la del Napo y el Nanay (Chirif, 2017: 38-42). Allí conformaron la fuerza laboral de fundos propiedad de los patrones, la mayoría de ellos, antiguos caucheros.

Refiriéndose a la situación en el Perú de la Gente del Centro, Gasché (2017: 73) ha señalado los tres aspectos centrales que fueron dramáticamente afectados durante el tiempo de la explotación de las gomas silvestres: su distribución territorial, "la articulación social entre las malocas y la carrera ceremonial seguida por el heredero de la tradición para garantizar la continuidad del conocimiento social". Este autor señala también otros procesos posteriores que han afectado a la Gente del Centro, principalmente la expansión del sistema de escuelas, impulsada por el Estado y el Instituto Lingüístico de Verano, y la implantación de actividades extractivas destinadas al mercado. (Sobre los impactos sobre esta población durante la época de caucho y la posterior, ver Gasché; 2017: 74-77)

Los pobladores indígenas del Ampiyacu lograron romper el sistema de patrones a partir de 1974, cuando se promulgó la ley de comunidades nativas, la primera norma republicana que les reconocía su derecho a la tierra. En 1987, organizaron la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (Fecona) para defender sus derechos.

Un primer intento organizativo de las comunidades del Putumayo, realizado en 1980, fracasó por manipulaciones de funcionarios, pero finalmente en 1991 constituyeron la Federación de Comunidades Nativas Fronterizas del Putumayo (Feconafropu), que aún se mantiene vigente. Según información oficial, la población total uitoto en el Perú es de 1864 personas (Minedu, 2103: 62). Esta fuente no indica el número de hablantes, pero sí precisa que se trata de una lengua en peligro (Ibíd.: 57), por falta de transmisión generacional.

Collar de colmillos de caimán llevado por el jefe o chamán en las fiestas y ceremonias. Antes, las autoridades usaban collares con dientes de sus enemigos, costumbre que se fue perdiendo hacia 1905 cuando, al ser esclavizados por los patrones del caucho, dejaron de guerrear. Col. MNCP

Página opuesta: **Fiesta de Okiee**, "celebrada luego de la fiesta de Eroi (Comienzo), en la que se celebra la construcción de la maloca o vivienda comunal. Hombres y mujeres danzan cantando el *sikii* y visten trajes confeccionados de llanchama pintados con tintes naturales. Okiee significa 'gente en movimiento', porque dentro de la maloca hay mucho trabajo por hacer". F. V. López

Doña Rebeca Rubio coloca la masa cernida y luego asa el casabe en la blandona. Comunidad de Pucaurquillo.
(Pueblos de la yuca brava. Historia y culinaria. Alberto Chirif, 2014).

Página opuesta:
El casabe y su origen. **Brus Rubio Churay** (Pucaurquillo, 1984). 2011. Tintes naturales sobre llanchama, 100 x 120 cm. Col. MALI. Comité de Adquisiciones de Arte Contemporáneo 2014. Donación Alfredo Barreda

La pintura representa el relato del Árbol de la abundancia (*Monilla amena*), así como el procedimiento para la elaboración del casabe, un crujiente pan plano, de forma circular:

Se corta la yuca en trozos, se remoja en agua unos días, se machaca y deja fermentar. Esa masa se exprime en una prensa vertical de fibra vegetal –tipití– (ver, en la pintura, a la derecha). Se la pasa nuevamente por un cedazo (izquierda) y se asa en la blandona o tiesto de barro, en forma de discos.

Para hacer la fiesta de pedido de frutos, Lluakɨ, los sabios en el centro de la maloca se ponen a narrar las historias de la fiesta. Allí recuerdan los orígenes de la alimentación, en especial la yuca:

Monaya Jurama quería tener una hija, pero estaba solo y convocó a todos los sabios murui para hacer un concurso de tallado de árbol. Es así que hicieron el tallado a imagen de una mujer, y la más bella ganó. De allí le dieron soplo de vida a Monaya Tirisa, que significa 'mujer del amanecer.'

Monaya Tirisa no salía de su asiento en la maloca, donde se sentó cuando le dieron vida. Una noche, Mo Buinaima –que tiene el poder sobre la Tierra– hizo un hueco debajo del asiento de ella y así se unió con Monaya Tirisa. Ella se embarazó y no sabía de quién era su hijo. La gente la insultaba por eso. Cuando llegó el tiempo de dar a luz, Mo Buinaima, el padre de la Tierra, por medio de un sueño, le dijo a ellaque cuando fuese a nacer su hijo tendría que ir a la cabecera de un río y no debía mirarlo sino cubrirlo con un cuenco de calabaza. Ella hizo caso y, cuando nació, no lo miró. Después, regresó a casa y luego después de un tiempo volvió donde había parido y no había nada, solo un inmenso árbol, que en murui se llama *monilla amena*: es el árbol de la vida o árbol de la abundancia. Allí miró que en las ramas había diferentes tipos de frutos nativos amazónicos.

En el asiento del árbol que estaba al borde del río, rebalsaba agua turbia. Entonces ella metió la mano bajo el agua y allí descubrió la yuca. Ella la hizo masita y de allí, bajo sus rodillas, en la calentura entre su piel, la secó y la comió, y vio que era deliciosa. ¡Era la alimentación! Así se originó esta fiesta del pedido de frutos y también el casabe. Monaya Tirisa regresó a la maloca y así la compartió con su familia. Y poco a poco compartió con todo el pueblo, cuando ya descubrieron ese rico alimento, que les fue anunciado por unas hormigas. También, por haber crecido el árbol muy alto ya no se alcanzaban los frutos; entonces ellos lograron tumbarlo en dirección a donde se oculta el sol, para así formar los ríos. Sus astillas se convirtieron en peces.

Cada rama del árbol llevaba crías de cada fruto, y así se hizo sembrar en diferentes puntos de los ríos. Y cuando hay en abundancia se invita a otros pueblos y se celebra en agradecimiento de la gran producción. Es así que se originó la yuca y el casabe. Y es así que a las mujeres, en los pueblos murui, bora, ocaina, no les falta un casabe, porque es de esa manera que se pudo llevar este pan a la casa y celebrar con todos, en alegría, para olvidarnos de la hambruna, olvidarnos del sufrimiento y celebrar esta gran bondad que nos da la tierra.

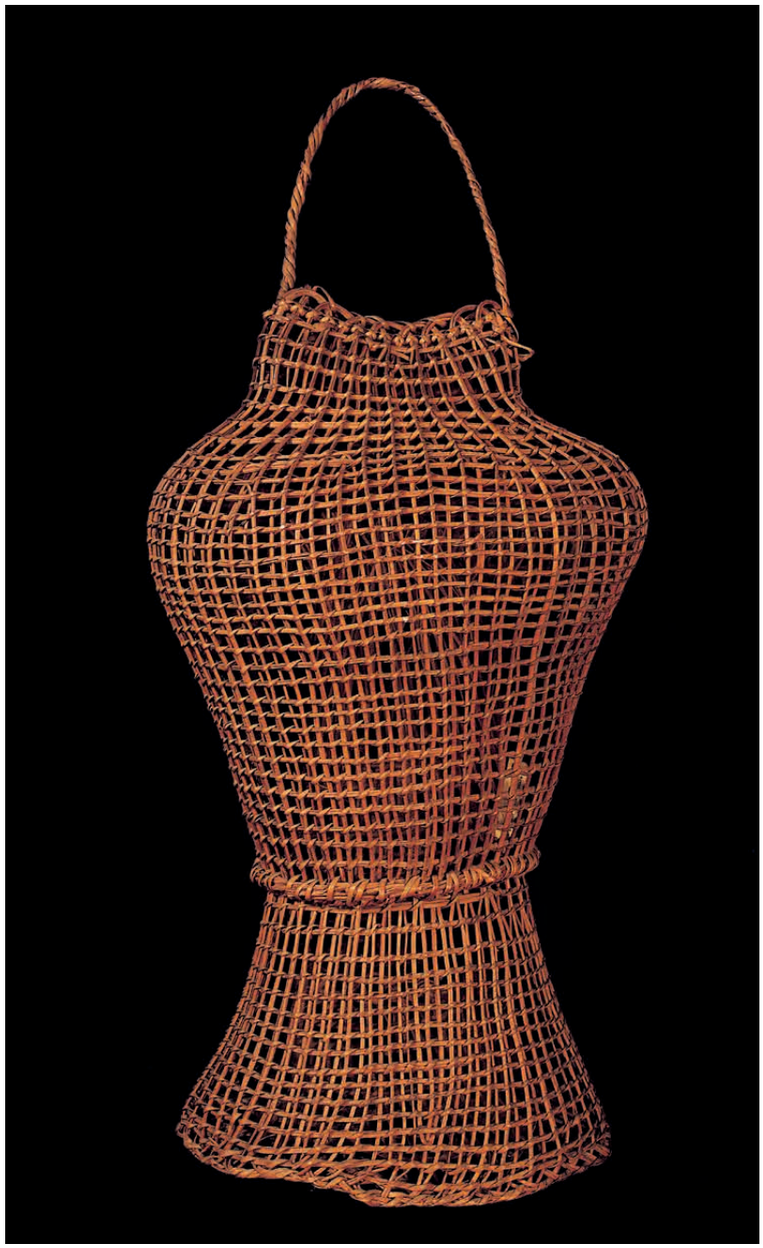
Brus Rubio Churay
Basado en el relato de su padre, Mauricio Rubio.
Pueblo Murui-Muinanɨ

Canasto tejido de *tamshi* con cinta de corteza de carahuasca. Contiene caracoles de monte o congompes *(Bulimus maximus).* Col. MNCP

Página opuesta: **Trigi.** Trampa para cazar cangrejos, tejida de *tamshi* o esterilla *(Heteropsis jenmanni).* En su interior se coloca el fruto del umarí o del pijuayo, como carnada. Con la caparazón, brazos y patas de los cangrejos los uitoto hace sonajas y juguetes para sus niños. Col. MNCP

Collar de dientes de mono y semillas. Col. AJB. MATP «Luis Repetto Málaga» IRA-PUCP

Canasto tejido de *tamshi* con cinta de corteza de carahuasca. Col. Formabiap



Geraldo Peixoto
Sharup 99

Para Encontrar la Visión

WAMPIS

JOSÉ MASHINGASH PUTSUM
GERARDO PETSAÍN SHARUP

Yo me llamo Gerardo Petsaín Sharúp, de la nacionalidad wampis, del río Santiago. Tengo treinta y ocho años de edad y soy profesor bilingüe. He trabajado diez años en el sector educación y tengo bastante experiencia en el trabajo de dibujos, que actualmente desempeño. Voy a hablarles sobre las cosmovisión, en colaboración con José Mashingash, hermano wampis, también natural de la comunidad de Villa Gonzalo del río Santiago, docente indígena del Formabiap.

Tiempo me tomó comprender que en la cosmovisión de mi pueblo existían tres partes o espacios fundamentales:

. Entsa, el agua
. Nunka, la tierra
. Nayaim, el cielo.

El Espacio del Agua, Entsa

En Entsa, el agua, viven los *tsunki shuar*, dueños de ese lugar acuático; ellos viven así como nosotros en la tierra, tienen cosas materiales y animales de todo tipo. Ellos consideran perro a una boa, chancho a un zúngaro, gallinas a diferentes tipos de pescados, cucarachas son para ellos las carachamas, también las rayas son sus gorras, los lagartos y charapas son sus *kutág* y *chimpui* (asientos). Los *tsunki* a veces se llevaban a las personas porque se enamoraban de ellas y querían casarse con gente de la tierra. No las llevan así de inmediato, sino que les anticipaban varios días, varias veces. Por medio del sueño viene y les invita para ir al agua. Seguramente, a las personas las agarrarían con puzangas (hechizos). ¡Qué secretos, qué tipo de medio o medicina tendrá el *tsunki*! Entonces las personas ya no pueden vivir tranquilas, en cualquier momento pueden querer irse al agua y cuando lo notan sus familiares las cuidan para que no las lleven. Un hombre que ha llevado el *tsunki* es difícil que regrese a la tierra. Por eso sus familiares se contactan con cualquier *iwishín* (brujo o chamán), que es muy amigo de los *tsunki* y les pide para que devuelvan a la gente de la tierra; de ahí que cada vez el *iwishín* les andaba controlando, como cerrando la puerta. El *iwishín* se comunica con ellos a través del ayahuasca.

El Espacio de la Tierra, Nunka

Nunka, la tierra, es la parte con la que nosotros tenemos más relación y tenemos mucho conocimiento. La tierra tiene todos los elementos. Todos esos elementos se relacionan y nosotros nos relacionamos con los seres que viven en el agua, en la tierra y en el

Página opuesta:
Cosmovisión wampis por Gerardo Petsaín Sharup. 1998. Témpera y tinta sobre cartulina. Col. GL

Arútam: el Kuraráip y el Ujumak.

Catarata. Allí se bañan los que desean encontrar la visión de los *arútam*, espíritus poderosos.

cielo. En la tierra viven todo tipo de animales, árboles, ríos, quebradas, cerros, colpas y lo más importante para nosotros las cataratas (*tuna*).

A una catarata vas para bañarte, es un agua muy limpia, donde te puede sanar toda tu saladería. Y puedes respirar mejor, mejor viento, mejor aire, frescura, puedes pensar. Por eso puedes tener ese ánimo de trabajar y estar bien junto a tus familiares y solucionar problemas. Los que desean encontrar visión y el poder de los *arútam* van a la catarata.

Los *arútam* son espíritus con poder que suelen aparecer de diferentes formas y vagan por todo el espacio, pero es la catarata el lugar que más frecuentan. Los *arútam* pueden adquirir muchas formas:

El *uyush* (oso perezoso) que da visión para estar sin problemas toda tu vida. Los diferentes tipos de *pínchu* (gavilán), el *ukuumat* (cóndor) y el *uum yawa* (tigre) dan poder para la guerra. El *tsukagká* (tucán) da poder para ser astuto y no dejarse matar por los enemigos. El *charip* (rayo) da poder para que sólo con la palabra haga temblar a los enemigos. El Ujumak es como una cabeza con colmillos largos, sus pelos le hace volar el viento y cuando quiere no tiene cuerpo, pura cabeza. Puede venir volteándose la cabeza y decirte palabras de cómo has nacido, tu destino donde quieres llegar, eso te dice justamente. Da el poder para dominar a los que son enemigos, pero no tanto para matar sino con fuertes palabras tener mayor acuerdo.

En todas partes, tanto en el agua como en la tierra, anda *pagki* (boa). La boa es puente. Cuando han obtenido la visión de la boa no es fácil para que te maten. Pero el más importante de todos los *arútam* es el Kuraráip. Es un ser poderoso de todos los poderosos de la tierra, el agua y el espacio. Se encuentra raras veces, vive en el cielo. Cuando quiere dar poder a un señor, primero le tiene pena al señor que está ahí tumbado, tan flaquito por tanto tiempo; solamente le da canción y los que han escuchado esa canción tienen suficiente para vivir y para exterminar a sus enemigos.

Los dueños de los animales son el *iwanch* y los *tijae*, que viven en los cerros. Los *iwanch* son como seres naturales, altos, de ojos rojos, uñas largas y orejas grandes. También hay *iwanch* que son almas de personas muertas convertidas en lechuzas, venado colorado y *wichikuat*. Los *tijae* son altos, también, y con cabello largo; son hábiles en la caza. El Masuin y el Sham aparecen cuando va a haber muertes seguidas.

De las plantas medicinales, de las plantas comestibles, de todo tipo de plantas de la chacra, la dueña es Nugkui, que vive en el interior de la tierra. Sin permiso de ella nosotros no podemos sacar buenas plantas. Tenemos contacto con ella a través del *ánent* (*icaro* o canto para llamar a los espíritus).

Uno de los seres importantes que vive en la tierra y que se comunica con los otros espacios es *jempe* (picaflor). Es un pájaro mensajero, siempre avisa cuando algo va a suceder.

El hombre wampis, cuando quiere encontrar visión o poder de cualquier ser, se acerca donde hay *tuna* (catarata); si no hay *tuna*, en cerros, también. Se va donde hay un tambito y dieta varios días. Dietar es no tener relaciones con la mujer, tres días no se puede comer, agüita puede tomar y nada más. Lleva preparado su *tsaag* (tabaco), su *maikúa* (toé) o su *natém* (ayahuasca), con la finalidad de tomar y buscar con bastante fe. Aquel que cree en los *arútam*, en los seres que dan poderes, siempre encuentra la visión. Cuando tiene problemas también se acerca allá en ese tambo, y toma toé o ayahuasca para poder dominar ese problema y vivir mejor.

El Espacio del Cielo, Nayaim

Nayaim, el cielo, es un espacio que no es separado. Como por ejemplo, según nuestros viejos, el trueno está en el cielo, pero de la tierra sale y grita en el espacio. Y deja un acero, una punta de acerito lo deja para hacer fuego. Allí vive Ujumak y también viven los otros seres que nos dan su poder.

En el espacio aéreo hay un lugar en donde los muertos, tanto hombres como mujeres, siempre llegan. Cuando muere un hombre le espera una mujer bien piernasa, ella espera para que le haga amor y lo guarda en su habitación. Le pasa lo mismo a las mujeres: cuando mueren las espera un hombre con su "cosa" grande y le hace amor y lo deja reservada en su habitación. Los muertos nos avisan por medio de sueños "he llegado ahí". Ahí nomás están, no se sabe más su historia, ahí nomás quedan. Los buenos es a otro lugar donde que llegan, pues llegan a un lugar tranquilo. Los buenos llegan ahí y no hacen nada, solamente viven, no comen nada, no necesitan nada, no sufren, es un lugar de descanso.

También viven en este espacio Etsa (sol), Yaa (estrellas) y Nantu (luna). Etsa es como un guiador, un padre de la naturaleza; aparte de ser dios nos da luz, gracias al sol las plantas crecen, los animales viven, las mismas personas vivimos bien, también sin Etsa no trabajaríamos, no comeríamos, todo triste sería. Nantu es un complemento del sol, cuando falta el sol, la luna lo reemplaza. También acompaña y nos sirve siquiera para un refresco en la noche, a todo el mundo le agrada bastante la luna.

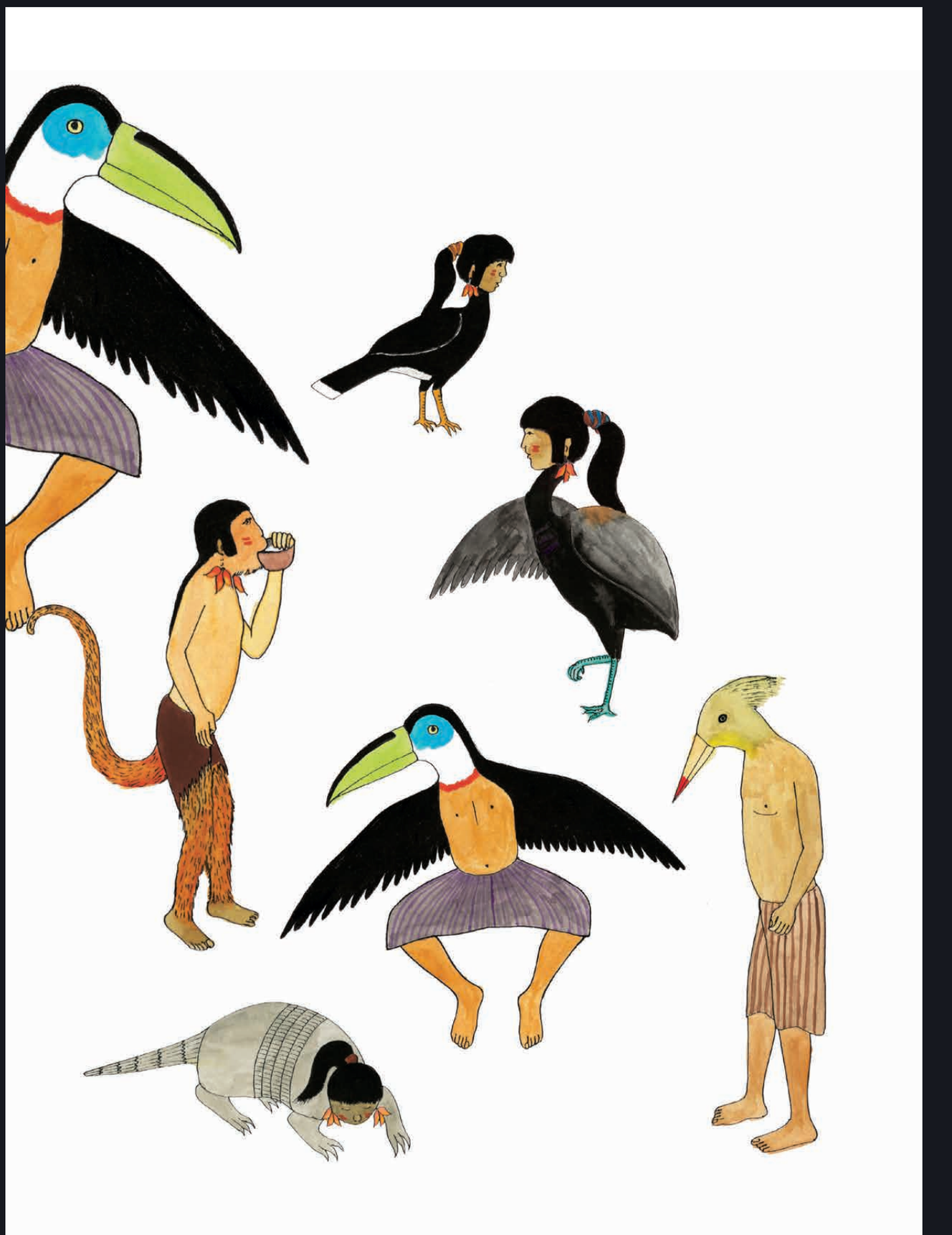
La luna es hombre, el sol también ha sido hombre, ellos pelearon y ganó el sol.

Katarka y su esposa son los que reciben a los muertos, luego de tener sexo con ellos.

Mikut, sabio que enseñó a los wampís cómo trabajar, tener relaciones sexuales y asearse; también cómo evitar ser muertos por el enemigo. Cuando murió, de su tumba brotaron plantas de toé, que tomamos para obtener la visión.

Iwishin o brujo sintiendo que se le acercan boas, en la toma de ayahuasca**.**

Dibujos de Gerardo Petsaín Sharup. 2000



El shuar transformado en Pagki*

Unos hermanos fueron a cazar con su pucuna, ahumaron la carne y la colgaron en su tambito, luego fueron a *pucunear* pajaritos. Pagki, la boa, escondida en un tronco seco, robó la carne. A su regreso, se preguntaron quién habría sido. Como esto se repitió, se escondieron para descubir al ladrón. Vieron una cola que salía del tronco y atrapaba la carne, metiéndose rápidamente a su agujero. Decidieron prenderle fuego.

El fuego mató a Pagki y la asó, despidiendo un rico olor. Tuvieron ganas de comerla, pero el hermano mayor le previno al otro que mejor no lo hiciera pues era un animal inmundo. Este desobedeció y, en consecuencia, tuvo tanta sed que su barriga se infló con el agua hasta que reventó y se formó un torrente. Un renacuajo apareció allí. El hombre lo metió en un cuenco y se lo llevó, y a su hermano lo enterró en el tambito. La viuda pensó que el renacuajo era su marido y lo colocó en un pocito y empezó a alimentarlo, igual hizo su hermano. Con el tiempo creció mucho y tuvieron que llevarlo a una cocha. ¡Resultó ser Pagki! Se tragaba a todos los animales. El hermano dijo:- ¡que me coma a mí también! Se puso una calabaza en la cabeza y cogió una caña. La boa, que ahora era inmensa, quiso morder su cabeza, pero trozó la calabaza y lo tragó entero. Ya dentro, se agarró al corazón de Pagki y lo rajó. Esta dio de alaridos e hizo llover torrencialmente, aumentando el caudal del río Kanús (Santiago) igual al de hoy, y luego se alejó de allí. Pagki rogó a la garza, que antes era considerada un *iwishin*: -¡Me atoré con un shuar[1]! Sóplame! Pero no pudo curarlo porque el shuar lo tenía cogido del corazón. Al final, después de haber trozado los muchos corazones que tenía Pagki, el hombre le cortó el vientre con la caña y salió. Llegó donde su mujer y le contó lo que pasó, pidiéndole que lo bañe para quitarse toda la mucosidad.

* Relato basado en el de Manuel Nantip, en "Yaunchuk. Universo mítico de los huambisas". (1996) Lima, CAAAP

1. Gente, persona. Perteneciente a la nacionalidad shuar.

Nugkui

Nugkui es la dueña o "madre" de todas las plantas de la chacra, comestibles y medicinales. Desde su morada, al interior de la tierra, se avista el mundo de fuera.

Dibujos de Gerardo Petsaín. 2015
Col. José Canziani

Página opuesta: ***Cuando los animales eran personas.*** 2000. Col. Formabiap

EL PUEBLO WAMPIS

ANTES HUAMBISA

Alberto Chirif

Los Wampis pertenecen al tronco cultural y lingüístico Jíbaro, junto con los Achuar, Awajún y otros pueblos (Loukotka, 1968: 157). (Para referencias generales sobre este tronco, ver Achuar.) Son más conocidos como *Huambisa,* nombre que, según ellos afirman, les fue impuesto por foráneos, dado que en su propia lengua no existe la letra /b/. Este pueblo también se encuentra en Ecuador, donde es llamado *Shuar*, que es la autodenominación que los propios Wampis se dan. Tessmann (1999: 191) les resta importancia cuando señala que los "…Uambisa, es [una tribu] más pequeña. Tal vez se trate de una tribu mezclada entre los Aguaruna y los Macas". Se equivoca en lo de la mezcla, no en relacionarlos con los Macas, que en realidad son Shuar del Ecuador, que, como hemos señalado, es el nombre con el que se autoidentifican los Wampis en el Perú. Ribeiro y Wise (1978: 123) indican que ellos podrían haber sido los antiguos que se rebelaron contra los españoles. Su hábitat se ubica en la cuenca del Santiago, aguas arriba de Yutupís (provincia de Condorcanqui, Amazonas), y en el curso alto del río Morona (provincia de Datem del Marañón, Loreto).

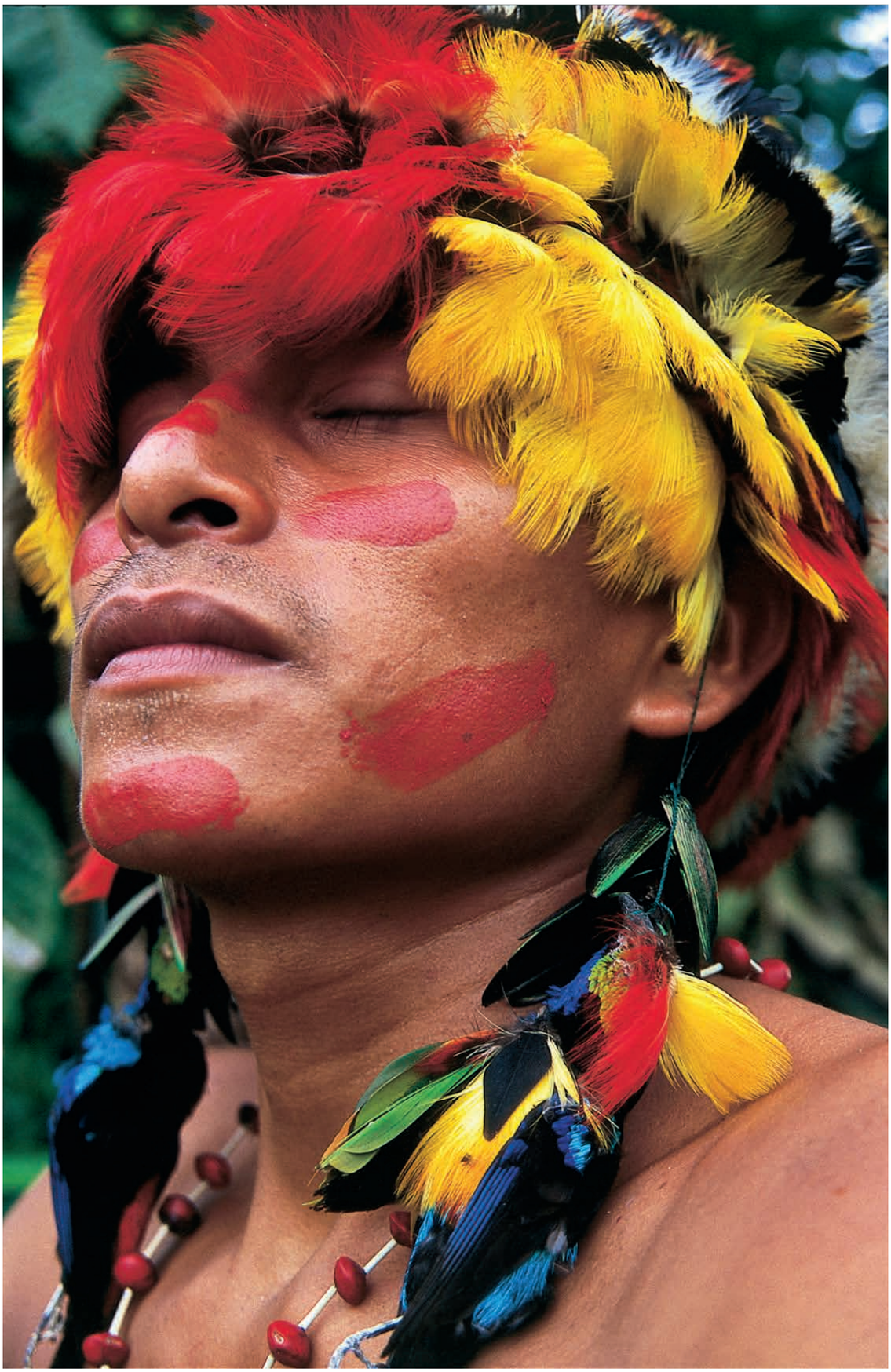
Colonia

Las crónicas no mencionan a este pueblo con los nombres con que se los ha conocido durante la República, Huambisa y Wampis, sino que los engloban bajo el término Jíbaro o Xíbaro. Citamos algunas referencias de los jesuitas sobre jíbaros que habitaban en el Santiago y Morona, asumiendo que se trata de los Wampis. El padre Franz Xavier Veigl los señala como una de las naciones más numerosas:

> "…por haber fracasado siempre los repetidos intentos, prolongados algunos, de enrumbarlos en el camino de la salvación. Los Xíbaro ocupan

Vivienda tradicional construida con varas de palmera chonta *(Iriartea ventricosa)* y techada con hojas de shapaja *(Schelea sp.)*.

Página opuesta: **Felipe, ataviado para ir de visita.** Río Marañón, 1999.



Viviendas desperdigadas en las colinas boscosas.

Un niño y su mascota, un joven coatí *(Nasua nasua)*.

principalmente las montañas y quebradas de difícil acceso que se extienden a lo ancho de ambas riberas del Alto Santiago y, gracias a ellas, la naturaleza misma les ha brindado la mejor defensa contra toda clase de incursiones hostiles" (Veigl, 2006: 146).

Es una referencia muy significativa, que pone en relieve la importancia de la geografía como aliada de los pueblos indígenas para protegerse de invasiones externas. Pero no fue solo la geografía lo que los protegió sino el tipo de asentamiento disperso que los Wampis y otros pueblos desarrollaron como estrategia adaptativa para ambientes interfluviales, tema al que ya nos hemos referido en la reseña sobre los Awajún. Se trataba además de unidades residenciales pequeñas, que podían ser trasladadas periódicamente por diversas razones, lo que les permitía escapar en caso de agresión externa. Algo que el padre no dice es que los principales "agresores hostiles" eran ellos mismos, no solo porque solían llegar acompañados de soldados armados, sino porque siempre eran portadores de enfermedades para las que los indígenas no tenían defensas. A lo largo de la historia colonial e incluso republicana, las enfermedades han sido el principal factor de la caída demográfica de los pueblos indígenas. Los que se sometieron fueron diezmadas, como lo señala el padre Figueroa, en una referencia general a las naciones indígenas que poblaban el Alto Marañón: "Destas visitas y enfermedades se ha seguido el consumo de la mayor parte, que es más de la mitad, y no se diga que los dos tercios de la gente que se ha hallado en las naciones que se han pacificado, y de las pestes que se han continuado y les entran por la comunicación con los españoles y tierras de fuera de las montañas" (Figueroa, 1986: 250).

En otras palabras, si los Wampis han podido sobrevivir ha sido porque se opusieron a la evangelización, destruyendo una y otra vez los pueblos donde querían reducirlos. Afirma el padre Maroni: "Desde allí el río empieza a llamarse con el nombre de Santiago, que le dio el Adelantado Juan de Salinas, fundador de la ciudad deste nombre, que también destruyeron dichos xíbaros. Las reliquias de sus moradores viven hoy en cinco ó seis casas en las juntas del mismo río Santiago con el Marañón" (Maroni, 1988: 95).

Pareja en la puerta de su vivienda. Las mujeres son las encargadas del trabajo en la chacra familiar, generalmente un extenso yucal.

República

Los Wampis se mostraron agresivos frente a los avances de los pueblos mestizos en la región. En su informe al gobierno, fechado el 5 de febrero de 1905, el ingeniero alemán Jorge M. von Hassell escribe: "Esta tribu asaltó i destruyó los pueblos de Santiago de Borja, San Antonio, Santa Teresa, etc., matando á los hombres y llevándose á las mujeres" (Larrabure y Correa, 1905: t. VII, 648).

El establecimiento de escuelas entre los Wampis ha seguido un proceso similar al que ocurrió con los Awajún, aunque la concentración demográfica generada por ellas ha sido mayor en ciertos casos, con algunas comunidades cuya población supera las 1 500 personas. Son los casos de Alianza Progreso, con 1 659, y Villa Gonzalo, con 2 621 (Smith y Soria, 2017: 84). Por el contrario, los Wampis han sido menos afectados por la colonización que se concentró en zonas de asentamientos awajún, como Chiriyacu y Urakusa.

En 2008, el alcalde awajún de la municipalidad provincial de Datem del Marañón, Emir Masegkai, aprobó una norma para ordenamiento y zonificación territorial de nueve pueblos indígenas de esa jurisdicción, entre los que se encontraban los Wampis. Luego de este proceso, dichos pueblos comenzaron a gestionar territorios integrales. El concepto de territorio integral incluye tres cuestiones centrales: continuidad del espacio habitado por un pueblo indígena, propiedad ejercida como colectivo sobre el hábitat como un todo y ejercicio del autogobierno. Actualmente, la propiedad está fraccionada por comunidades. Si bien es cierto que los títulos comunales fueron una respuesta a la fragmentación de hecho de los territorios indígenas de la parte alta de la cuenca al momento de aplicarse la ley de 1974, que era consecuencia de una colonización violenta y antigua (desde mediados del siglo XIX), en la

RAMERICANA
anty"
de PERU

parte baja de la cuenca amazónica la situación es diferente y aún es posible titular unidades mayores, que representen mejor la heredad tradicional de los pueblos originarios.

Pero lo peor es la fragmentación de derechos. No obstante que el principio vigente es que los títulos no otorgan propiedad a las colectividades indígenas, sino que les reconocen la que ya tienen en su calidad de pobladores ancestrales, el Estado fragmenta la propiedad según el "recurso" de que se trate. Los indígenas tienen propiedad sobre el suelo, salvo que este sea de aptitud forestal, en cuyo caso es de dominio del Estado. Es también propietario del subsuelo, y lo otorga a empresas para explotaciones mineras y de hidrocarburos. De más está decir que explotar el subsuelo implica alterar el suelo, con lo que la propiedad que el Estado reconoce a los indígenas se relativiza aún más.

En este proceso de demandar el reconocimiento del Estado de sus territorios integrales y de un gobierno con capacidad de decisión sobre su manera de aprovecharlos, están los Wampis y también los Achuar del Pastaza. Fundan su propuesta en la autonomía comunal reconocida por la Constitución Política (Art. 89º) y en la libre determinación establecida en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (Ver Noningo, 2018: 83-92.) Con esta finalidad, la población wampís ha conformado el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW).

La población wampis actual es de 10 163 personas y su lengua es considerada vital (Minedu, 2013: 63 y 55).

El profesor José Mashingash, ataviado para ir de visita.

Keer, instrumento de cuerda hecho de madera de topa, que solo los hombres pueden ejecutar. Se toca para acompañar los "discursos" que se dirigen a los seres poderosos antes de cazar, pescar o tener relaciones sexuales. Aquí, lo toca Ángelo Tello, de la comunidad Nazareth del río Santiago.

Página opuesta: **Una avioneta** despierta la curiosidad de una pareja wampis, en los años 50. Archivo ILV

Corona. Redecilla de algodón tejida con plumas de paujil (*Mitu salvini*) de uso masculino. Col. Formabiap

Página opuesta: **Corona**. Redecilla de algodón tejida con plumas de guacamayo colorado y paujil, de uso masculino. Col. Formabiap

Sonajeras de fibra de chambira con semillas de *makich*, que hombres y mujeres amarran a los tobillos para danzar. Col. Formabiap

Tawás. Corona tejida de *tamshi* o esterilla, cubiera de piel de cola de mono maquisapa *(Ateles belzebuth)*, de uso masculino. Col. Formabiap

Página opuesta: **Akitai.** Pendientes de *sechas* o pájaros fruteritos de siete colores *(Tangara chilensis) disecados,* con adornos de plumas de tucán unidas con cera de abejas silvestres, y élitros de escarabajo. Col. particular

Akitai. Pendientes de plumas de tucán, chaquiras y élitros de escarabajo. Col. Formabiap

Autor y diauio:
Espiritu Bautista Pascual
ETSOTerr Yanesha'.
C. N. Loma Linda. Oxapampa. Pasco.
Yompor ror
Yato' yos
Yato' yos porcarr
Yato' yos po'cilléc
Yompor Yref
cheqeëm
mapuc'
Yref
Ya' pechena'
Conchen Tso
Yachon yavrena'
- Yato' yos
- Yato' coros
Cashena'
Perechi'chena'
Francana'
Mé pavrona'
Ponaallena'
huechpana'
Cacalhno
Sarp
Correna Jeretso'

De la Gota de Leche se Formó la Tierra Inmensa

yánesha

tserrot'-espíritu bautista pascual

Yo soy Espíritu Bautista Pascual, Tserrot', en yánesha: 'Paucar imitador sabio'. Soy de la comunidad de Loma Linda, Oxapampa, Pasco. Tengo 44 años. Para nosotros yánesha un ser poderoso, Yato' yos, 'nuestro abuelo Dios', creó la tierra, el mar y la humanidad. Asimismo, creó planetas debajo de la tierra y del mar, y más abajo creó una ciudad de fuego, de castigo. Y, de la tierra para arriba, hizo planetas como una ciudad de almas buenas. Finalmente, permitió el Ser poderoso, subir a la humanidad a los cielos, para que se conviertan en planetas. Al final, está bajo su poder de Yato' yos todo lo que él ha hecho.

Antes solamente existía el Espacio, con cuatro puntas; en el medio moraban Yato' yos, 'nuestro abuelo Dios', y Yato' korós, 'nuestro abuelo malo'. Estos dos seres permanecían en el aire y las cuatro puntas estaban sostenidas por el aliento de Yato' yos, como niños pero con alas amarillas. Después, un día, Yato' yos pensó crear tierra con vida *(bethepats)* donde viviría su aliento y su sombra. Entonces, le dijo a Yato' korós: "Hermano, yo pienso crear tierra". Y 'nuestro abuelo malo' le contestó: "Está bien, ¿pero qué cosa vas a hacer? Si ahora no hay ni un microbio ni un polvo. Yo te daré mi saliva en mi mano para que hagas la tierra". Entonces Yato' yos, como conocía el caracter de su hermano, dijo: "Yo no voy a hacer con tu saliva la tierra", porque sabía que si lo hacía con su saliva, Yato 'korós mezquinaría o se adueñaría de todo, y nunca le entregaría lo que iba a crear. Dijo: "Voy a llamar a nuestra hermana Ñeñephnor Partsophnor Yarrona'. Cuando ella vino, aplastó su seno y salió una gota de leche que cayó en la uña del dedo mayor de su pié derecho. Después, lo silbó y movió la gota de leche y se ha vuelto dura, gomosa; después Yato'yos le dio aliento con su soplo, y se formó la tierra inmensa. Entonces, por primera vez, se paran en la tierra virgen y viva, los tres seres poderosos.

Pasaron muchos años, y 'nuestro abuelo Dios' pensó también en crear la humanidad. Cuando llegó la hora de creación, sacó un pedazo de tierra y lo remojó con su saliva, lo aplastó haciendo como un muñeco y lo dio su aliento y lo sopló. Y, al instante, se formó el primer hombre *(a'sheñorr)*. Después, Yato' yos pensó: este humano está solo, será bueno que haga a su compañera *(pueyóm)*. Una noche hizo caer en sueño al hombre, que durmió como muerto. Entonces, le sacó una costilla de la parte izquierda y, asimismo, sacó tierra, lo hizo como muñeca y metió allí la costilla del hombre dentro de esa tierra. Lo cubrió todo y ya no aparecía hueso sino tierra, lo dio su aliento y lo sopló, y al instante se creó una mujer *(coyanesha')*. En aquel entonces toda la tierra era tiniebla, solamente alumbraba su resplandor de Yato' yos y su aliento que estaba en las cuatro puntas.

N. del E.: Se ha actualizado la escritura del alfabeto yánesha, a esto se debe que algunas palabras del texto tengan una ortografía distinta a las del dibujo de la cosmovisión.

"**Antes solamente existía el Espacio, con cuatro puntas**; en el medio moraban Yato' yos, 'nuestro abuelo Dios', y Yato' korós, 'nuestro abuelo malo', que permanecían en el aire. Las cuatro puntas estaban sostenidas por el aliento de Yato' yos, como niños pero con alas amarillas".

Página opuesta:
Cosmovisión yánesha por Espíritu Bautista. 2003. Técnica mixta sobre papel. Col. Formabiap

Como Yato' yos ha visto que ya había dos seres humanos, ya era necesario también crear luz para la tierra.

Entonces llegó la hora en que hizo también la luz, que llamaría Yompor Rreth, 'nuestro padre cuidador bendecidor'. Le dijo a su corona de resplandor que formase luz para la tierra, los humanos y todo lo que iba a hacer. Y su corona de resplandor se levantó y se fue arriba. Entonces, Yompor Rreth alumbró el cielo y multiplicó todo lo que Yato' yos hizo. Este seguía creando: creó árboles, hierbas, animales, aves, y creó ríos en la tierra que darían vida; creó mar, que sostendría la tierra. Asimismo, creó planetas debajo de la tierra, donde viven personajes legendarios visibles e invisibles, y un planeta especial para las almas que mueren en la tierra.

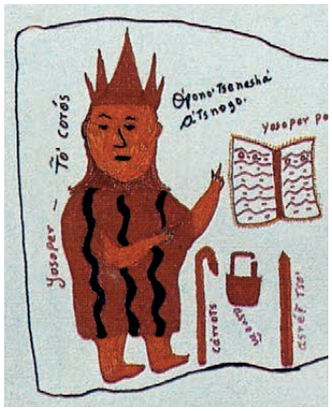
Pero Yato' korós no creaba nada, estaba envidioso de Yato' yos y un día le dijo: "Hermano, yo soy el mayor, yo voy a adueñarme de todo lo que has hecho". Entonces tomó el poder de todo. Como 'nuestro abuelo Dios' era bueno y no quería pelear, le dejó hacer como quería. Lo primero que hizo Yato' korós fue llamar a Yompor rret, 'nuestro padre cuidador bendecidor', y le dio un pedazo de su corona, y le dio tiniebla, fuego, piedra y terremoto. Y le dijo: "Con esto vas a cuidar todo lo que ha hecho mi hermano Yato' yos". Desde ahí Yompor rret se comportó mal. En un tiempo hacía caer piedra, nos mataba a todos y salvaba solo a dos: una mujer y un hombre; en otro tiempo hacía caer fuego, quemaba toda la tierra (también había dos sobrevivientes); en otro tiempo, hacía oscurecer; en otro tiempo, hacía terremoto que volteaba la tierra. Pero antes de que pasaran estos castigos había una señal para que alguien pueda escapar, como opa o ciego o un animal, perro o gallo. La vida ya no era vida para la humanidad, de tanto castigo.

Y lo otro que hizo Yato' korós fue convertir a aves que Dios creó en aves maledicientes: Yato' yos creó el ave guariño y Yato' korós lo convirtió en ayaymama, Yato' yos hizo al picaflor y Yato' korós lo convirtió en picaflor marrón, Yato´ yos hizo lombrices terrestres y Yato' korós los convirtió en culebras. Entonces nuestro abuelo Dios dijo a Yato' korós: "Para esta vida no he creado al mundo, ni a la humanidad ni a la luz. ¡Hasta aquí, se acabó! ¡Entrégame todo lo que he creado!"; pero su hermano no quiso entregarle nada. Insistió hasta por quinta vez, y le rogó: "aunque sea un polvo de la tierra entrégame". Entonces Yato' korós, amargo, sacó una hierba de pasto natural, hincó la tierra y lo que quedó en la punta le entregó a Yato' yos. Él llamó otra vez a su hermana Ñeñephnor Partsophnor Yarrona' (La "madre" de la liana goma *–yarr–),* quien vino y aplastó su seno, salió una gota de leche en esa punta de palito de hierba de pasto natural (*aseséph*), y con eso formó planetas, de la tierra para arriba, en los cielos.

Aún haciendo todo esto, su hermano Yato' korós seguía teniendo bajo su control todas las cosas. Un día dijo Yato' yos: "Tengo que hacer fuego en la profundidad del mar y los planetas para botarle a mi hermano y que se queme allí. Yato' yos fue a las profundidades, sacó sus dos barbas y las plantó, allí se convirtieron en llama de fuego. Hizo cerco de oscuridad y una puerta de fuego, y regresó a esta tierra. Buscó a su hermano y lo lanzó allí. Como este era poderoso también, no llegó al centro del fuego, sino llegó al canto de la puerta; pero en un sitio ardiente de fuego. Y allí estuvo y perdió la categoría de ser Yato. Allá en el fuego es Tho' korós, que significa 'abuelo malo poderoso'. En un tiempo Yato' yos tuvo lástima de su hermano, que estaba

Yato' yos sacó un pedazo de tierra y lo remojó con su saliva, lo aplastó haciendo como un muñeco y lo dio su aliento y lo sopló. Y, al instante, se formó el primer hombre *(a'sheñorr)*. Una noche hizo caer en sueño al hombre, que durmió como muerto.

Entonces, le sacó una costilla de la parte izquierda y, asimismo, sacó tierra, lo hizo como muñeca y metió allí la costilla del hombre dentro de esa tierra. Lo cubrió todo y ya no aparecía hueso sino tierra, lo dio su aliento y lo sopló, y al instante se creó una mujer *(coyanesha')*.



To' korós, el abuelo malo, que castiga con fierro ardiente.

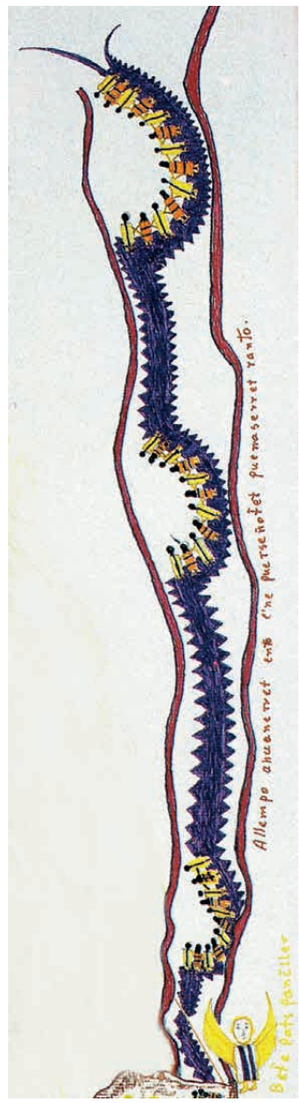
sufriendo y fue allá para apagar el fuego y traerlo; pero Yato' korós lo insultó llamándole *yosoper,* que significa maldición. Y le dijo: -"Yo no quiero ir donde tú estás, este fuego se ha hecho para mí, para qué me quemaste, ahora me voy a adueñar de este fuego. Y toda la humanidad que te obedezca es para ti, y toda la humanidad que no te obedezca va a ser para mí".

Cuando Yato' yos regresó de las profundidades pensó que tenía que cambiar también a Yompor Rreth porque mucho estaba castigando al mundo, entonces hizo que una niña encuentre una flor con dos colores: amarillo (es el hombre) y naranja (es la mujer). A ellos, después de nacer en esta tierra, Yato' yos les ha dado el poder para que corrijan, arreglen y conviertan todas las cosas que 'nuestro abuelo malo' ha maltratado y desordenado, que dañaban a la humanidad de la tierra. Y, después, les dio la potestad para que suban al cielo para que arreglen y corrijan las cosas en los cielos y alumbren a la tierra, cuidando y bendiciendo todas las cosas que Yato' yos ha hecho. Cuando llegó la hora, subió la mujer, que le puso de nombre Yachor á rrorr, 'nuestra madre Luna'; después subió el hombre, que lo llamó Yompor ror-Parets, 'nuestro padre flor santo'. Este ser que subió como hombre, llegó al cielo y agarró a Yompor rreth, lo botó hacia arriba, muy lejos de la tierra. Como castigo, lo dejó sin autoridad de alumbrar más la tierra, lo botó con su piedra y tiniebla. Ahora, este Rreth alumbra a los asesinos y los mensajeros *(ya'pechena')*, y 'nuestro padre flor santo' alumbra la tierra con su hermana 'nuestra "madre" Luna'.

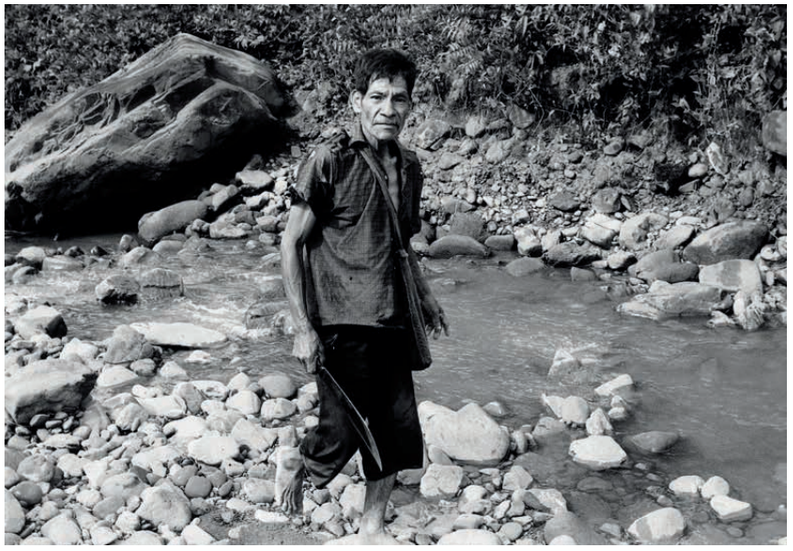
Después de este acontecimiento, de nuevas luces que alumbran a la tierra, Yato' yos planeó que la humanidad que ha cumplido sus reglamentos en esta tierra, cantando y agarrándose irían al cielo para que se conviertan en estrellas, que alumbrarían en las noches. Cuando llegó la hora, les ordenó que celebraran diez noches y diez días en esta tierra por haber vivido y cumplido los reglamentos. Después de los 20 días de fiesta muchos se quedaron en la tierra. Otros se agarraron mano con mano, y vino una nube de color morado oscuro, color del pajarito picaflor morado *(caresa)*, que se hizo camino de gradas hacia los cielos; todos se pararon allí y cantando subieron hasta que llegaron al cielo. Allí se despidieron y se dispersaron, cada uno en su lugar, convirtiéndose en estrellas hasta hoy.

Últimamente, Yato' yos creó una ciudad de almas, Anklleto-ankller, que significa alma o espíritu de cada persona, a donde irían los que viven bien en esta tierra: no desobedeciendo a sus padres, obedeciendo el reglamento de Yato' yos, todos los reglamentos morales, respeto, trabajo, siendo creativos, inteligentes y otras cosas buenas, costumbres yánesha. Entonces, justamente, Yato' yos creó una ciudad llamada Yompor yato yos puentaño, que quiere decir: "nuestro padre, nuestro abuelo Dios, su pueblo en el cielo". Entonces, cuando se muere en esta tierra obedeciendo a nuestros padres y el reglamento de Yato' yos, nuestra alma o espíritu se va al cielo. Pero cuando no se obedece, se va hacia las profundidades de la tierra y del mar para ser castigado con fierro ardiente por Tho' korós, el abuelo malo.

Finalmente, Yato' yos está adentro, en la punta de la tierra, en el medio de su espacio donde están bajo su control y su poder todas las cosas que él ha hecho.



Estrellas. Vino una nube color del pajarito picaflor morado, que se hizo camino de gradas hacia los cielos; todos se pararon allí y cantando subieron hasta que llegaron al cielo. Allí se despidieron y se dispersaron, cada uno en su lugar, convirtiéndose en estrellas hasta hoy.



EL PUEBLO YÁNESHA

Alberto Chirif

Pueblo del tronco cultural y lingüístico Arawak (Ver Asháninka). Como bien señala Santos (2004: 175) citando diversas fuentes especializadas, la clasificación de esta lengua dentro del tronco Arawak ha sido motivo de debates por varias razones, entre ellas, los préstamos del quechua. Por su parte, Smith (2004: 2) señala que si bien el yánesha en ciertos aspectos "parece típicamente arahuaco, […] las diferencias también son llamativas. La lengua amuesha incluye nueve fonemas consonantes más que la vecina asháninka". En la literatura misional este pueblo es mencionado con los nombres de Amage, Amueixa, Omage, Amajo, Amaje, Lorenzo y Amuetamo (Ribeiro y Wise, 1978: 59). Como es usual, el etnónimo Amuesha tiene origen externo y no coincide con las denominaciones utilizadas por ellos mismos para designarse. En 1978, a causa de tensiones internas, ellos crearon una nueva organización representativa del pueblo (Smith, 2021) que reemplazó el término amuesha por el que emplean hasta hoy: yánesha, que significa "nosotros la gente" (Santos, 2004: 175).

Su territorio tradicional se ubicaba en las zonas de bosques tropicales amazónicos de las regiones de Junín y Pasco, específicamente, los ríos Chuchurras, Omaíz, Cacazú, Pichanás y otros afluentes del Palcazu; y también la zona de Quillazú, cercana a la actual ciudad de Oxapampa, en la provincia del mismo nombre (Pasco). (Ribeiro y Wise, 1978: 59.) Santos (2004: 166) confirma este territorio, precisando que está cortado por varias de las estribaciones orientales de los Andes (cordilleras de Yanachaga, San Matías y San Carlos), con una altitud que oscilan entre los 400 y 1800 msnm, aunque las altas cumbres de dichas cordilleras alcanzan alturas mucho mayores. Tessmann (1999: 204) los ubica en el alto Chuchurras, en las cercanías de Oxapampa y en la orilla izquierda del río Chanchamayo. Sus asentamientos en el Palcazu son posteriores, a consecuencia del proceso de colonización, como lo confirma Smith

Espíritu Bautista Pascual, Tserrot', relator y autor del dibujo de la cosmovision yánesha.

Página opuesta: **Abuelo y su nieto,** en una escenificación de música y danzas tradicionales.

Pobladora de la Comunidad Nativa de Tsathopen. 2024.

(2004: 1): "a partir de 1860 la afluencia de colonos andinos y europeos al área que ocupaban […], empujó lentamente a muchos de ellos hacia las cuencas de los ríos Palcazu y Pachitea". En efecto, la colonización es la causante de la expulsión parcial de los yánesha de muchos de esos lugares y casi completa de otros, como Oxapampa.

Relaciones con el mundo andino

Existen evidencias de que los Yánesha mantuvieron relaciones con las poblaciones andinas incluso antes de la expansión de los Incas. Smith plantea interrogantes que abren nuevos campos de investigación. Apunta que a pesar de haber sido clasificados "como un pueblo amazónico o de montaña, en parte por el origen arahuaco de su lengua y en parte por su hábitat de bosque tropical", investigaciones realizadas por él y otros estudiosos revelan "una variedad de estructuras jerárquicas sociales, políticas y religiosas más complejas, realmente inconsistentes con esta caracterización" (Ibíd.: 2). Las primeras pistas que él encuentra de las relaciones entre la zona habitada por los Yánesha y los Andes provienen de una carta que Fray Diego de Porres, un cura doctrinero de la orden de La Merced, le dirige al rey de España en 1586, dándole cuenta de su trabajo. Desde la encomienda de Chinchaycocha, el cura había entrada hacia tierras situadas en el este de las provincias de oxamarcas (sic; es probable que se trate del valle de Oxapampa) y pilcozones. Es un dato indicador, señala Smith, de "la existencia de un sendero bien transitado que conectaba Chinchaycocha con Huancabamba" (Ibíd.: 3-4).

Investigaciones posteriores realizadas por él y otros estudiosos desmienten la afirmación de que los Andes hayan constituido una barrera infranqueable para la comunicación entre los Andes y la zona alta de la Amazonía, y, por el contrario, atestiguan que "estas dos regiones estaban estrechamente vinculadas e intercambiaban activamente bienes materiales y culturales. Los resultados de esta fase de investigación demuestran que los amuesha eran parte de un mundo mucho más amplio y que tenían contacto frecuente y directo tanto con las poblaciones quechuahablantes de las montañas altas al oeste como con las poblaciones que hablaban campa y pano al este" (Ibíd.: 5-6). Exploraciones posteriores realizadas por Smith, han mostrado la existencia de "no menos de diez caminos que conectaban todo el territorio amuesha con la importante carretera Cuzco-Quito del Estado inca" (Ibíd.: 5-6).

Durante la investigación realizada por Smith, conjuntamente con sabios del pueblo Yánesha, uno de los resultados más sorprendentes "ha sido el descubrimiento de que por lo menos 30 […] ancestros histórico/míticos están conectados directamente con las tierras altas andinas" (Ibíd.: 7).

Colonia

Los primeros contactos entre los Yánesha con los europeos se produjeron en la segunda mitad del siglo XVI, a raíz de una incursión del fraile mercedario Diego de Porres. Pero el trabajo misional en la zona comenzó en 1635, cuando fray Jerónimo Jiménez llegó a la cuenca del Paucartambo y al Cerro de la Sal, famoso centro ceremonial de los indígenas, donde además se abastecían de sal, importante artículo del comercio intertribal que llegaba hasta lugares muy apartados. Allí fundó la misión

Sabios yánesha entrelazados para la danza *etseñets*. Comunidad Nativa Santa Rosa de Pichanaz, sector Santo Domingo.

de San Francisco de Salinas y, poco después, en el valle del Chanchamayo, la de San Buenaventura de Quimiri (Santos, 2004: 188).

A raíz de diversas rebeliones, que terminaron con el asesinato de varios misioneros, los franciscanos se replegaron hacia mediados del siglo XVII y los dominicos ocuparon transitoriamente ese espacio. Sin embargo, volvieron en 1671 y desarrollaron una amplia labor misional, fundando numerosas misiones. El trabajo de los franciscanos está profusamente documentado en numerosas crónicas e informes escritos por ellos mismos. (Sobre el tema, ver Biedma, 1687; Amich, 1974 [1771]; y la monumental recopilación de documentos realizada más tarde por Izaguirre, 1922-1929).

Durante las primeras décadas del siglo XVIII, las misiones franciscanas lograron algunos éxitos en la reducción misional de los Yánesha. Santos explica las causas probables de estos logros, sin que el orden en que las menciona, según él mismo indica, implique valorización de su importancia. En primer lugar, señala la creciente dependencia de los Yánesha de las herramientas de hierro ofrecidas por los misioneros para reducirlos, bienes que los indígenas en general habían comenzado a incorporar a su repertorio tecnológico desde el siglo anterior. En segundo lugar, el impacto de las epidemias que, al originar gran mortandad habría debilitado su capacidad de rebelarse. En tercer lugar, el cambio de estrategia de los franciscanos, que reemplazaron sus anteriores métodos de reducción forzada por otros basados en el convencimiento (Santos, 2004: 198).

Sin embargo, nada de esto impidió que se unieran a la famosa rebelión de 1742, encabezada por Juan Santos Atahualpa (ver reseña sobre los Asháninka).

Según información oficial, la población yánesha actual es de 7 523 personas (Minedu, 2013: 60-63). Respecto a los hablantes, la misma fuente declara no manejar datos confiables, pero califica al yánesha como lengua no vital y en peligro (Ibíd.: 57). Un censo realizado el año 2000 por el Instituto del Bien Común, en coordinación con la Federación de Comunidades Nativas Yánesha y la Unión de Nacionalidades Asháninka Yánesha, indica que la población total era de 9 190 personas, asentadas en 65 comunidades (Santos, 2004: 169).

Hermanas Yolanda y Dominga Ambrocio, después de pintarse la cara con achiote.

Dominga Ambrocio, sabia yánesha originaria de Bocaz.

Jesús Luis López recuerda su encuentro con un otorongo. Comunidad San Pedro de Pichanaz, sector San Francisco.

Página opuesta.
Arriba: **Celebración del inicio de una joven a la pubertad.** Comunidad Loma Linda.

Abajo: **Después de hacer la danza del tambor konareñets,** Lucho Chihuanco, Daniel Hurtado, Mario Ignacio Cruz y Yolanda Ambrocio celebran junto al río Palcazu.

Sahuerrots. Caperuza de hombre. Tejido en telar con adornos de plumas de gavilán. Col. particular

Página opuesta, arriba: **Camashar parermeta'tareï.** Diseño de Espíritu Bautista Pascual / IBC. Tela que los curacas sujetaban tradicionalmente en la parte posterior de la corona de carrizo, en un enfrentamiento. "Su diseño representa a la palmera pijuayo. En tiempos antiguos, la palmera pona era un gran puñal con el que mataron al padre del pijuayo, hijo del poderoso Ayots. De ese mismo puñal brotó y fue creciendo el pijuayo".

Abajo: Tela de tocuyo con diseños de *poctat*, *achaque't*, *tareï* y a*cllaren,* dibujados con barro negro y afrecho de plátano. Col. particular.

Epílogo

Con los pies en la tierra

Cosmología y cultura indígena en el mundo de hoy

Alexandre Surrallés
LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE, CNRS, PARIS

Las representaciones gráficas de las cosmologías de diferentes pueblos indígenas que se presentan en este libro son como la punta del iceberg de toda una manera de relacionarse con el mundo. Detrás de estos dibujos esquemácicos hay una enorme acumulación de conocimientos que estos diferentes pueblos han ido transmitiendo a través de los tiempos y que les ha permitido atravesar miles de años de historia hasta nuestros días. Este conjunto de facultades es lo que los antropólogos llamamos cultura. Cultura en este sentido incluye no sólo las artes y las ciencias, sino todo el cúmulo de ideas y prácticas que un grupo social maneja para organizar su existencia y orientar su destino.

Pongamos por ejemplo la cultura kandozi y su cosmología. Para los kandozi la tierra, llamada *tsaponish*, coincide con la totalidad de la geografía que ellos conocen. Lugar habitado por la humanidad actual, esta tierra no siempre ha existido tal como es ahora ni es la única existente. Los kandozi dicen que así como *tsaponish* apareció en un momento determinado emergiendo de las aguas, es posible que cualquier día desaparezca sumida bajo ellas. Lejos de un capricho de la imaginación, la imagen de la tierra como una isla flotante en permanente peligro de naufragio refleja la realidad física de la región, ayuda a comprenderla y a organizar en consecuencia las actividades. En efecto, esta representación del mundo no es ajena a las particularidades del territorio kandozi, compuesto de vastas regiones inundadas que recuerdan el mundo mítico todavía balbuceante y apenas emergido del agua. Por otro lado, se sabe por los estudios de geología que las tierras que hoy habitamos fueron mares, que los mares eran montañas y que por lo tanto los lugares donde vivimos no han sido siempre iguales. La cosmologla kandozi da cuenta de esta realidad sin necesidad de referirse a estos estudios.

Las cosmologías de los diferentes pueblos amazónicos comparten muchas nociones similares. De hecho, existe un pensamiento amazónico forjado tanto por el origen común que une a todos estos pueblos, como por los flujos de personas, técnicas y saberes que desde siempre han circulado entre ellos, como en toda colectividad humana. Donde hay seres humanos hay comunicación, hay intercambio de ideas y circulación de bienes. La comunicación entre los pueblos amazónicos pasa a través de los ríos que son la vía de transporte por excelencia. Para quienes no tenemos experiencia en vivir cerca de los ríos, la selva nos parece mal comunicada, sin caminos ni carreteras por donde circular. Es una impresión falsa, porque los ríos conforman una gran red donde el tránsito es mucho más fluido que, incluso, en las autopistas. Sin gasolina ni motores, con una simple canoa tallada en un tronco de madera, los indígenas han viajado y se han conocido entre sí. Aún más, sobre los ríos las cosas transitan hasta sin querer, dejándose llevar por la corriente. No es de extrañar que los personajes más comunes en todas

Página opuesta: **Joven jíbaro regresando de cazar aves**.1999. Témpera sobre cartulina. Col.Formabiap

estas cosmologías sean precisamente la gente de las aguas. Llamadas *yacu runa* en quechua, *tsungki* en awajún, kandozi o shuar, *iwikatiha* en arawete de la Amazonia brasileña oriental... la creencia en una sociedad subacuática es compartida por todos los pueblos de la cuenca amazónica. Todos están de acuerdo en que esta población subacuática aparece con la gran inundación o el diluvio, que sumergió la tierra en los tiempos míticos, tema muy difundido en los mitos de fundación de las culturas amazónicas. Las gentes que vivían entonces se transformaron en caimanes, en paiches, en lobos de río y en las otras especies de gran tamaño que pueblan actualmente el fondo de las aguas. Los indígenas afirman que se les puede oír cuando uno navega silenciosamente, especialmente si se está cerca de los lagos. Los llantos de los niños, por ejemplo, pueden fácilmente oírse surgiendo de las piedras sumergidas. Las diferentes herramientas y el mobiliario de esta sorprendente población las conforman ciertos animales acuáticos: la tortuga de agua sirve de banquito, la anaconda de hamaca y la raya de sombrero.

Muchos elementos de las culturas y cosmologías amazónicas son también compartidos por todos los pueblos indígenas de América, desde las heladas tundras árticas hasta la Patagonia. Se puede, efectivamente, hablar de una gran cultura amerindia formada por cientos de sociedades y millones de personas poblando los diferentes países del continente americano que comparten unos mismos principios. Esta idemidad común se manifiesta en las muchas coincidencias que también existen entre las cosmologías de los diferemes pueblos en el ámbito continental. Por ejemplo, un personaje típico en casi codas las culturas de la América indígena es el dueño de los animales. Se trata de un ser que vive en el bosque y que representa al conjunto de las especies. El cazador debe mantener buenas relaciones con él cazando solamente las presas que necesita para la alimentación y tratando con respeto a los animales capturados. Se dice que los grandes cazadores hablan periódicamente con este personaje, pero si quieren mantener la destreza para la caza no deben mencionar esta relación confidencial.

El caracter estático de las representaciones gráficas de las cosmologías podría hacernos pensar que la cultura de los pueblos indígenas permanece invariable y cerrada sobre sí misma. Se cree también que los cambios sociales y culturales que estos grupos experimentan tienden todos hacia la pérdida de su identidad por la fuerte influencia de la vida urbana. Algunos se preguntan qué indígenas son estos que se visten con pantalones, escuchan la radio y beben Coca-Cola. Lo primero que se puede decir es que la cultura no es sólo lo que podemos fotografiar en una visita turística: coronas de plumas, pinturas faciales, ... Existen las lenguas _que tan sólo en la Amazonía peruana son más de cincuenta_, las formas de organización social, las creencias religiosas, las expresiones estéticas, etc. Por otro lado, tener un televisor y vestirse con pantalones no significa siempre una pérdida. Las influencias entre las culturas pueden ser positivas y de hecho todas las sociedades las reciben. Se cree que la occidental es la más poderosa y que solo ella es capaz de expandirse. Pero en realidad es también el producto de las aportaciones de orígenes variados, como toda cultura. En Europa, supuestamente la cuna occidental, la gente hace yoga hindú, bebe té chino, fuma tabaco amerindio, baila ritmos africanos ... detrás de cada una de estas costumbres encontramos otras sociedades que han influido fuertemente a los europeos, a menudo en aspectos filosóficos y sociales muy importantes. El contacto entre culturas puede perjudicar o puede beneficiar, pero es inevitable. Y es que estas, se encuentren donde se encuentren, se parecen más a un organismo vivo que a un museo antropológico, cambiando constantemente, relacionándose, influyendo y dejándose influir. Desde este punto de vista, las culturas indígenas no van a desaparecer porque están en todos nosotros. Forman parte de la herencia cultural de la humanidad. Y esto a pesar de la discriminación y explotación a la que se ven sometidas.

Muchos estarán de acuerdo con estas afirmaciones, pero algunos se preguntarán ¿qué nos aportan los pueblos indígenas en esta época de alta tecnología y de biogenética? ¿Cuál es el espacio de estas culturas en un mundo supuestamente globalizado? ¿Qué pueden ofrecernos estos pueblos cuando la humanidad ha caminado incluso sobre la luna?

Hablando de la luna, hay un mito, compartido asimismo por muchos pueblos amazónicos, que cuenta el origen de este astro. Hace mucho tiempo había un hombre que subió por una liana y de tanto subir esta se quebró y nunca más pudo regresar a la tierra. Las razones por las cuales este hombre subía y el porqué la liana se rompió varían mucho. Hay pueblos que piensan que fue por una amarga discusión entre él y su esposa. Otros,

Joven asháninka

que fue por un ataque de celos. Ahora bien, todas las versiones concuerdan en que nuestro hombre se queda suspendido en los aires para toda la eternidad, transformándose en el astro de la noche. Hablando de la luna, quizá lo que nos pueden aportar los pueblos indígenas en el mundo de hoy es el contacto necesario con la tierra, con la naturaleza, para que un día la humanidad no se encuentre con la liana rota, volando por los aires de su ambición y sin posibilidad de retorno.

Para explicar esto quiero hacer referencia a otra costumbre que comparten no sólo los indígenas amazónicos y algunos del resto del continente, sinó también muchos indígenas de todo el planeta. Esta costumbre es la de caminar descalzos. Algunos pensarán que es tan sólo un signo de pobreza, que van con los pies desnudos porque no tienen recursos para comprarse zapatos. Pero esto no es así. En realidad es la expresión de una relación enrre el hombre y la naturaleza, que sólo los indígenas están en condiciones de salvaguardar en el mundo de hoy. Caminando descalzos acarician cotidianameme la piel del planeta con las plantas de los pies y sienten cómo la vida transcurre. Nadie como ellos para escuchar a los animales y las plantas, para tomar el pulso de los ríos, mares y montañas ... Los avances vertiginosos de la ciencia y de la técnica se hacen en buena medida pagando un precio muy alto: progresivo empobrecimiento de la diversidad biológica, extinción masiva de las especies animales, recalentamiento de la atmósfera, incertidumbre sobre las consecuencias biológicas de los seres transgénicos, ... Los hombres pueden caminar sobre la luna siempre y cuando algunos se mantengan "con los pies en la tierra". Quizá así podamos guardar la esperanza de que aún haya entre nosotros quien sepa cómo retornar a la tierra, si un día la humanidad rompiese la liana, llevada por el empuje ciego de su voracidad.

Una herencia extraordinaria

Gredna Landolt Pardo

Los caminos o vías a través de los cuales las personas han establecido comunicación con seres de espacios no visibles son recurrentes en casi todas las cosmovisiones indígenas presentadas aquí. Sugieren actitudes, reglas de conducta, requisitos para asegurar un contacto perdurable que preserve la armonía. Son también una metáfora de lo que intentamos alcanzar con este trabajo.

Quien ha tenido la oportunidad de observar estos dibujos no permanece impasible a su atractivo. Son imágenes que cautivan y despiertan el deseo de ser descifradas. Interpretan maneras de ver el mundo y expresan el conocimiento de culturas originarias plenas de vitalidad. Sin embargo, poco conocemos sobre ellas.

El Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana-Formabiap mostró por primera vez algunas de estas pinturas, en 1995, en el marco de la exposición *El bosque, nuestro pariente*, en Zungarococha, Iquitos. Inicialmente, la intención de hacer un trabajo sobre las cosmovisiones era preservarlas para los jóvenes indígenas, pues una de las consecuencias del cambio cada vez más acelerado en las comunidades de la Amazonía es que las nuevas generaciones están perdiendo lo más valioso que poseen, no solo su territorio sino su legado cultural. Cuando evaluamos la importancia de que trascendiera a un público más extenso, intentamos trazar una estrategia que facilitara la comunicación entre culturas. Las pinturas de las cosmovisiones fueron un punto de partida para establecer esos caminos de acercamiento.

En 1998 emprendimos este proyecto promovido por Formabiap, que culminó en una exposición titulada *El ojo verde: cosmovisiones amazónicas,* inaugurada el año 2000, en Lima, en la galería de Fundación Telefónica, institución que financió la muestra y la edición del catálogo. Al año siguiente se expuso en Iquitos.

A lo largo de varios meses entrevistamos a los especialistas indígenas, llamados así por su gran conocimiento de la cultura de sus pueblos, a quienes encargamos la ejecución de un mayor número de dibujos. Trasladar una cosmovisión a imágenes significó un despliegue de creatividad y esfuerzo, pues la mayoría no había dibujado antes, pero el humor y el entusiasmo ayudaron siempre. Todos ellos participaron como especialistas de Formabiap, salvo Espíritu Bautista Pascual y Enrique Casanto; y, más tarde, Luis Dunu Jiménez y Santiago Yahuarcani, a quienes se invitó para esta nueva publicación.

El trabajo implicó, además, recopilar y fabricar una gran cantidad de piezas; varias fueron encargadas a las comunidades especialmente para la exposición y otras fueron prestadas de las escasas colecciones existentes en ese entonces. Lo innovador fue apostar por una muestra estética antes que etnográfica, que considerase las piezas en toda su dimensión y belleza. Para esta tercera edición hemos incorporado algunas piezas exhibidas en *Serpiente de agua, la vida indígena en la Amazonía* (Estación Desamparados, 2003), muestra que constituyó una ampliación de *El ojo verde*. Se ha aumentado el número de imágenes con fotografías más recientes, manteniendo las anteriores para poder trazar una línea de tiempo. Finalmente, se ha considerado acoger también obras de artistas indígenas amazónicos contemporáneos que han destacado a lo largo de estos años y que están enraizadas en su tradición.

Gracias a esta decisión generosa de compartir con nosotros su arte y conocimientos, estos pueblos nos han convertido en herederos de un legado extraordinario.

Especialistas y maestros indígenas, autores de las cosmovisiones

De arriba a abajo, desde la izquierda:

Manuel Mibeco Ruiz (Bora)
Carlos Kunchim Tsanim (Achuar)
Luis Dunu Jiménez Dësi (Matsés)

Gerardo del Águila Miveco (Bora)
Elí Sánchez Rodríguez (Shipibo)
Enrique Casanto Shingari (Asháninka)

César Tii Ikam (Awajún)
Domingo Casancho Leguía (Nomatsiguenga)

Miguel Augusto Caritimari (Kukama-Kukamiria)
Meneleo Careajano (Shiwilu)
Virgilio López Flores (Uitoto)

Eusebio Laos Saldavila (Asháninka)
Gerardo Petsáin Sharup (Wampis)

Nahwiri Rafael Chanchari Pizuri (Shawi)
José Mashingash Putsum (Wampis)

José Hernando Zipina (Kandozi)
Agustín Butuna (Kichwa del Pastaza)
Alberto Coello (Tikuna)

Humberto Yumbato Bereca y Mercedes Serra Witancort (Tikuna)
Kusi Pu'wa Pizanku (Shawi)
Santiago Yahuarcani López (Uitoto-aimeni)

Víctor Yuyarima Chota (Kukama-Kukamiria)
Fidel Lomas (Shiwilu)
Espíritu Bautista Pascual (Yánesha)

El territorio de los Abuelos II. Rember Yahuarcani (Pebas, Loreto, 1985). 2021.
Acrílico sobre lienzo, 300 x 300 cm (díptico)

Página opuesta: *El chullachaqui, dueño del monte*. Dimas Paredes Armas
(Masisea, Ucayali, 1954). 2023 Acrílico sobre lienzo, 120 x 85 cm.

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

Billy Hare + Roberto Huarcaya: páginas 36, 60, 61, 85, 100, 101, 103 a, 106, 107b, 108, 109, 124, 128, 129, 145, 163, 202, 203, 228-229, 230, 231 a, 232 b, c, 251, 252 a, b y d, 233, 234 a, b, c, 235, 236 a, b, 237, 238, 239, 240 a, c, 242, 243 b, 326-327.

Joaquín Rubio: pp. 6, 7, 14, 20, 32, 58, 80, 82, 83, 84, 102, 103 b, 104, 110, 111 b, c, 119, 121, 146, 148, 149, 157, 161 b, 162, 175, 176, 177, 214 a, b y d, 215, 231 b, 243 a, 244, 245, 247, 254, 255, 268, 269 b, 271, 272, 273, 274, 280, 281, 292 a, 296, 297, 309, 310, 311, 312, 313, 324, 325.

Alejandro Balaguer: pp. 55, 57, 70, 71, 73, 74, 75, 77, 98, 138, 137, 139, 158, 159 b, 160, 161 a, 222, 240.

Diego Alvarado: pp. 53, 81, 111 a, 186 a, 214 c, 234 d, 241, 259, 276, 278, 279, 297. **Tui Anandi**/Xapiri Ground: 10, 186 b, c y d, 188 a, 189 a. **Mitch Anderson**/Amazon Watch: p. 54. **Jorge Luis Baca:** p. 56 b. **Elizabeth Bernstein**/ Shipibo-Conibo Center, NY / Salon 94, NY. p. 236 c. **Antoine Bonsorte:** pp.127, 248. **Alberto Chirif:** pp. 97, 202. Archivo Rosa Vallejos (postal "Foto Corbacho"): p. 159 a. **Eugène Courret:** Colección Luis Eduardo Wuffarden: p. 41. **Helena De Bragança/**Shipibo-Conibo Center, NY**:** p. 224. **David Díaz Gonzáles:** pp. 225, 227 a, c. **Elsa Estremadoyro:** pp. 319. **Juanjo Fernández:** pp. 172, 173. **María Elena Fernández:** p. 96 b. **David Fleck:** p.180. **Henry Gines:** pp. 78, 79, 86 b, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 219. **Martín Guerra**: p. 283. **Jean-Pierre Goulard:** pp. 266, 267, 269 a, 270, 287, 288. **Roberto Huarcaya:** pp. 16-17, 84 a, b, d, 86 a, c, 87, 88, 89. **Archivo ILV:** pp. 142, 247 b, 308. **Ronan Julou:** pp. 211, 256, 257, 275. **Stefano Klima:** pp. 8-9. **Charles Kroehle.** Archivo Legado del doctor Leonardo Villar/ Colección Augusta Alfageme: pp. 40. **Mike van Kruchten**/Xapiri Ground: pp.182, 187, 188 a, 189 a, 191. **Gredna Landolt:** pp. 107 a, 143 c, 170, 188 b, 112 a. **Thomas Müller:** pp. 56 a, 76. **Juan Pablo Murrugarra:** p. 248; /Shipibo-Conibo Center NY y MALI: p. 246; /Crisis galería: pp. 286-287; /Centro Cultural Inca Garcilaso del Ministerio de RREE: p. 275. **Mónica Newton:** pp. 181, 185, 210, 226, 242, 244, 284. **Musuk Nolte:** pp. 4, 18, 19, 31, 39, 212 b, 213, 338-339. **Jorge Ochoa:** p. 88 b. **Heinz Plenge S.:** pp. 95, 96 a, 120, 122, 123, 171, 174, 290, 291, 292 b. **Mariana Poblete:** pp. 321, 322, 323 b. **Herman Schwarz:** pp. 46, 62, 90, 112, 130, 150, 164, 190, 204, 216, 250, 260, 282, 298, 300**.** **Leslie Searles:** pp. 44-45, 99, 332. **Daniel Silva:** p. 323 a. **Ludmila Skrabáková:** pp. 294 a, b. **Richard Ch. Smith:** pp. 318, 320. **Alexandre Surrallés:** pp. 136, 140, 141, 143 a, b. **Walter H. Wust:** pp. 42-43, 94, 304, 305, 306, 307.

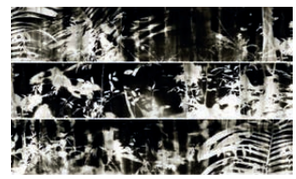
INFORMACIÓN FOTOGRÁFICA

Pp. 6-7. *Túrii.* Bastones de ritmo bora para la fiesta de la Boa.120 cm de alto. Col. GL

P. 10. *Guardián.* Pueblo Matsés.

P. 21. *Yacumama.* Nolberto Fernández. 1999. Tintes naturales sobre llanchama. Pueblo Tikuna. Col. Javier Macera

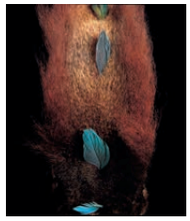
P. 14. *Matsarentsi,* detalle. Cushma de mujer asháninka teñida con nogal y diseños pintados con greda. Col. GL



Pp. 16-17. Serie *Amazogramas.* Parque Nacional Bahuaja Sonene, Tambopata. Fotograma obtenido desplegando papel fotosensible de 30 m. entre la vegetación, durante la noche.

P. 29. *Penutun* o chamán shawi, expulsando el humo de cigarro mapacho, para llamar a los espíritus.

P. 32. *Visiones del ayahuasca.* Bahuan Jisbë (Elena Valera). 1999. Tintes naturales sobre loneta teñida con nogal, 75 x 70 cm. Col. GL



P. 36. Corona kakataibo, detalle. Piel de cotomono y plumas de loro. Col. MNCP

P. 40. "Campa"*; "Indio shipivo (sic). Río Pachitea"; "Campa. Río Palcazú. Ca. 1890-1902"; "Indio Lorenzo del río Mayro". Fotografías de Charles Kroehle. Década de 1890. Papel de albúmina. Col. Augusta Alfageme

* Antes se incluía bajo esta denominación a los Asháninka, Asheninka, Matsigenka, Nomatsiguenga y Caquinte.

P. 41. Itushpa, líder awajún, en Lima. Foto de Eugène Courret, 1868. Col. Luis E. Wuffarden

Pp. 42-43. Río Amazonas.

Pp. 326-327. Armas. Arcos ceremoniales kakataibo, cerbatana achuar, hacha de piedra (sin clasificar), lanza kakataibo, flecha asháninka. Col. MNCP

P. 332. Niña awajún y telaraña.

P. 338-339. *Bosque anfibio*

P. 343. Vasija de greda con decoración incisa. Quebradas de Anaso y Brasilia. Cuenca del río Morona, Alto Amazonas. 1500-2000 a C. Col. Formabiap-Aidesep.

ÍNDICE DE SIGLAS

INSTITUCIONES

AIDESEP - Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
CAAAP - Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
IBC - Instituto del Bien Común
ILV - Instituto Lingüístico de Verano
INC - Instituto Nacional de Cultura
INEI - Instituto Nacional de Estadística e Informática
ISPPL - Instituto Superior Pedagógico Público Loreto
PFMB (Formabiap) - Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana

COLECCIONES

AJB. MATP "Luis Repetto Málaga" IRA-PUCP: Arturo Jiménez Borja, Museo de Artes y Tradiciones Populares "Luis Repetto Málaga", Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú

CETA: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía

Formabiap: Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana

MALI: Museo de Arte de Lima

MN: Museo de la Nación

MUCEN, BCRP: Museo Central del Banco Central de Reserva del Perú

MNCP: Museo Nacional de la Cultura Peruana

Rainforest US: Rainforest Foundation, United States

82°W
80°W
78°W
76°W
74°W
72°W
70°W
0°
2°S
4°S
6°S
8°S
10°S
12°S
14°S
16°S
18°S
N
ECUADOR
COLOMBIA
BRASIL
BOLIVIA
CHILE
OCÉANO PACÍFICO
TUMBES
PIURA
CHICLAYO
CHACHAPOYAS
MOYOBAMBA
IQUITOS
CAJAMARCA
TRUJILLO
PUCALLPA
HUARAZ
HUANUCO
CERRO DE PASCO
LIMA
HUANCAYO
HUANCAVELICA
AYACUCHO
ICA
CUSCO
ABANCAY
PUERTO MALDONADO
PUNO
Lago Titicaca
AREQUIPA
MOQUEGUA
TACNA
Río Tumbes
Río Chira
Río Piura
Río Chotano
Río Reque
Río Chamaya
Río Marañón
Río Casma
Río Chancay
Río Rímac
Río Cañete
Río Pisco
Río Grande
Río Acarí
Río Colca
Río Cotahuasi
Río Tambo
Río Caplina
Río Huallaga
Río Mayo
Río Huayabamba
Río Pastaza
Río Corrientes
Río Nanay
Río Napo
Río Curaray
Río Putumayo
Río Yaguas
Río Amazonas
Río Ucayali
Río Aguaytía
Río Abujao
Río Tamaya
Río Sheshea
Río Yurúa
Río Purús
Río Santa Rosa
Río Acre
Río Sepahua
Río Las Piedras
Río Manu
Río Madre de Dios
Río Inambari
Río Tambopata
Río Urubamba
Río Apurímac
Río Mantaro
Río Ene
Río Perené
Río Tarma
Río Paucartambo
Río Huancané
Río Ramis
Río Grande
Río Yanamayo
Río Ilave
Río Huancané
Río Pallca
Río Santiago
Río Morona
Río Huitoyacu
Río Cenepa
Río Chinchipe
Río Chamaya
Río Crisnejas
Río Chuchurras
Río Llaucano
Río Huallaga
Río Marañón
Río Nieva
Río Chinchao
Río Huallaga
Río Pachitea
Río Tamaya
Río Gálvez
Río Pastaza
Río Huitoyacu
Río Tigre
Río Nanay
Río Napo
Río Curaray
Río Putumayo
Río Yaguas
Río Amazonas
Río Ucayali

Este libro se elaboró a lo largo de dos años,
imprimiéndose por primera vez en el mes de diciembre del año 2000,
en los albores ya del nuevo siglo y del nuevo milenio.
Tuvo una segunda edición en diciembre de 2004.
Celebramos esta tercera edición, en septiembre de 2025, un cuarto
de siglo después de la primera.

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña, Lima, Perú

PROGRAMA DE FORMACIÓN
DE MAESTROS BILINGÜES DE
LA AMAZONÍA PERUANA

AIDESEP

ISBN: 978-612-49681-1-2