

# Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Fernando Santos & Frederica Barclay  
editores

# Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Publicación en canje para uso de la biblioteca  
Publication en échange pour la bibliothèque  
Publication in exchange for library

**Volumen IV**

**Matsigenka:** Dan Rosengren

**Yánesha:** Fernando Santos Granero



Smithsonian Tropical Research Institute  
Instituto Smitsoniana de Investigaciones Tropicales



**IFEA**

# GUÍA ETNOGRÁFICA DE LA ALTA AMAZONÍA (Volumen 4)

---

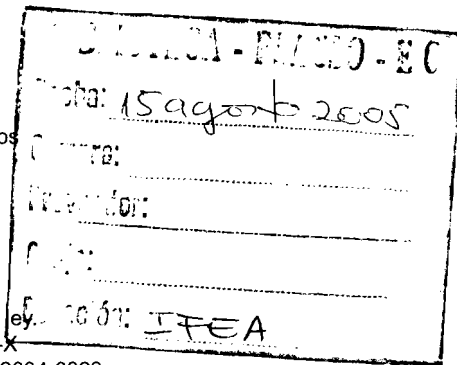
Primera edición: Smithsonian Tropical Research Institute  
Instituto Francés de Estudios Andinos, 2004

- © Fernando Santos & Frederica Barclay
- © Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos

Smithsonian Tropical Research Institute  
P.O. Box 2072  
Balboa, Panamá  
República de Panamá  
Tel: (507) 212 8000  
Fax: (507) 212 8148

Instituto Francés de Estudios Andinos  
Av. Arequipa 4595  
Lima 18  
Casilla 18-1217 - Lima 18.  
Tel: (511) 447 60 70  
Fax: (511) 445 76 50

Derechos reservados conforme a la ley.  
ISBN de la Colección: 9978-67-036-X  
Hecho el Depósito Legal N° 1501052004-6829  
ISBN 9972-623-31-9



Este volumen corresponde al **tomo 181** de la Serie "Travaux de l'Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X)

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional del Smithsonian Tropical Research Institute y del Instituto Francés de Estudios Andinos.

Las traducción de la monografía de Dan Rosengren fue realizada por Flavia López de Romaña, y revisada y editada por Frederica Barclay y Fernando Santos.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de portada: Petroglifo antropomorfo encontrado en el río Pusharo en el actual territorio matsigenka; diseño elaborado por Fernando Santos a partir de una foto tomada de Carlos Neuenschwander Landa, *Paititi en la bruma de la historia*, Arequipa 1983, p. 86.

Composición: **Viviana Seitz, Ruby Ormeño, Anne-Marie Brougère**  
Impresión: **Tarea Asociación Gráfica Educativa**

## CONTENIDO

	Pág.
Prólogo	
<i>Fernando Santos &amp; Frederica Barclay</i> .....	vii
Introducción	
<i>Fernando Santos &amp; Frederica Barclay</i> .....	xv
Los Matsigenka	
<i>Dan Rosengren</i> .....	1
Los Yánesha	
<i>Fernando Santos-Granero</i> .....	159
Apéndice: Abreviaturas de términos de parentesco .....	361
Glosario regional .....	363
Nota sobre los autores .....	368

## PRÓLOGO

Con la publicación del cuarto volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* continuamos un proyecto editorial de largo aliento, cuyo primer esbozo fuera formulado hace quince años, en 1988. Desde entonces el mismo ha recorrido un largo camino, en el curso del cual ha ido experimentando diversas transformaciones. Iniciado en el marco del Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (CIAAP) – Instituto de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) de Iquitos – el proyecto fue originalmente concebido por los editores como una obra referida exclusivamente a los pueblos indígenas que habitan la región amazónica del Perú. En 1993, la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) acogió este proyecto brindándole el espacio institucional necesario para ampliar el plan original de la obra y otorgarle cobertura regional. Bajo este marco institucional se publicaron los dos primeros volúmenes de esta colección. A partir de 1997 el proyecto fue acogido por el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (*Smithsonian Tropical Research Institute, STRI*) con sede en Panamá. Bajo convenio con Ediciones Abya-Yala de Quito, Ecuador, se publicó el tercer volumen de la *Guía*, segundo sobre los pueblos de habla pano del oriente peruano.

Debido a dificultades logísticas que impedían una publicación más regular de los volúmenes de la obra, en 2003 se puso fin al convenio entre STRI y Ediciones Abya-Yala. Con motivo de esto, los editores tuvimos la oportunidad de repensar nuestro compromiso con la colección. El trabajar en dos países diferentes (Perú y Panamá) y con cronogramas de trabajo muy diversos ha hecho que sea cada vez más difícil el trabajo de coordinar la edición de los volúmenes. Por esta razón, decidimos volver a nuestra idea original y reducir el alcance de la

colección a monografías sobre los pueblos indígenas de la amazonía peruana. Con esta idea en mente, solicitamos el apoyo del IFEA. Al igual que sus predecesores, Yves Saint-Geours y Christian de Muizon, Jean Vacher acogió el proyecto de manera entusiasta, y en setiembre de 2003 STRI e IFEA firmaron un nuevo convenio editorial comprometiéndose a publicar conjuntamente los restantes volúmenes de la colección.

La *Guía etnográfica de la alta amazonía* tiene algunos ilustres precedentes, el principal de los cuales es el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward en las décadas de 1940y 1950. Sin embargo, a pesar de que la *Guía* comparte algunos rasgos formales con el *Handbook*, existen importantes diferencias que conviene señalar. En primer lugar el *Handbook* tiene una cobertura geográfica y etnográfica más amplia, abarcando todas las regiones de la América del Sur y reseñando prácticamente todos los pueblos indígenas conocidos en ese entonces. La *Guía*, por su parte, tiene una cobertura más restringida: se limita a la alta amazonía peruana, e incluye sólo a aquellos pueblos que han sido objeto de estudios etnográficos contemporáneos, rigurosos y de alta calidad académica. Es en este sentido que la *Guía* ofrece su mayor contraste con el *Handbook*; mientras que en este último se encuentra un gama de artículos, ensayos y monografías etnográficas de muy diversa extensión, estructura, profundidad de análisis y calidad de información, la *Guía* se compone de monografías elaboradas por investigadores que han realizado un trabajo de campo extensivo, y que han sido redactadas a partir de un esquema común. Esto ha garantizado una mayor uniformidad de los trabajos presentados, facilitando en el futuro el análisis comparativo de los pueblos indígenas de la subregión.

En segundo lugar, los trabajos incluidos en el *Handbook* se inscriben en el marco de la etnografía clásica: la descripción más o menos detallada de un listado de aspectos de la vida social y material de los pueblos analizados. Por lo demás, dichos trabajos fueron organizados por el editor de acuerdo a un esquema interpretativo de corte evolucionista y difusionista, dentro del cual las sociedades amazónicas fueron clasificadas como "culturas simples de bosque tropical". Según este esquema, las mismas habrían surgido como resultado de la expansión de las culturas formativas de origen andino hacia la región circumcaribe y posteriormente hacia la amazonía, en donde debido a las limitaciones ecológicas del bosque tropical se habrían desarrollado como formas simplificadas y empobrecidas de estas últimas.

En contraste, las monografías que componen la *Guía etnográfica de la alta amazonía* han sido estructuradas en torno a procesos sociales y productivos, a partir de los cuales lo que interesa es revelar las múltiples y ricas variaciones en el tipo de relaciones que establecen los seres humanos entre sí, con su medio ambiente y con el cosmos. Es a través de este enfoque que se pone de manifiesto que las “culturas de bosque tropical” no constituyen un conjunto homogéneo, sino que presentan una amplia gama de arreglos sociales y culturales, así como niveles diversos de complejidad. Ello excluye una explicación de corte evolucionista y nos remite a un complejo panorama de relaciones interculturales, trayectorias históricas y adaptaciones específicas, que no puede ser desentrañado a través de esquemas simplificadores como el propuesto en el *Handbook*. Más aún, el análisis histórico presente en cada una de las monografías de la *Guía* parece demostrar la existencia de un pasado social y cultural más complejo y sofisticado que el presente, lo cual pondría en cuestión la clasificación misma que hiciera Steward de estos pueblos como “culturas simples”.

Es esta perspectiva diacrónica privilegiada por la *Guía* la que introduce el tercer elemento de contraste con el *Handbook*. Mientras que en este último se pone énfasis en los procesos de cambio de larga duración desde una perspectiva evolucionista, presentando como contrapartida una imagen estática y ‘tradicional’ de los pueblos estudiados, los trabajos de la *Guía* procuran revelar los complejos procesos de cambio que han experimentado las sociedades amazónicas en el período relativamente breve del postcontacto. Así, lejos de brindar una imagen armónica —o por el contrario una imagen de descomposición total— de estos pueblos, la *Guía* se ha propuesto relievlar los profundos desequilibrios, conflictos, amenazas y desafíos que deben enfrentar los mismos, pero también sus formas de resistencia y sus esfuerzos por asegurarse un espacio como ciudadanos con plenos derechos, y de ese modo garantizar su desarrollo como sociedades con características propias.

En años más recientes, han surgido en los diversos países que comparten la cuenca amazónica otros esfuerzos editoriales de variada envergadura, tendientes a brindar un panorama actualizado y de conjunto de los pueblos indígenas de sus respectivos territorios amazónicos o de más de un país. En el Ecuador caben ser destacadas las obras de Lylian Benítez y Alicia Garcés, *Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy*, y de Piedad y Alfredo Costales, *Amazonía. Ecuador, Perú, Bolivia*. En

Venezuela se cuenta con la obra en varios volúmenes, *Los aborígenes de Venezuela*, publicada bajo la edición general de Walter Coppens por la Fundación La Salle de Ciencias Naturales. En el Perú sobresalen el trabajo pionero de Alberto Chirif y Carlos Mora, *Atlas de las comunidades nativas*, y la obra de Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise, *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*. Más recientemente ha salido a luz el atlas y base de datos *Amazonía peruana. Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas* publicado bajo la coordinación de Antonio Brack y Carlos Yáñez. En Bolivia, Mario Montaña Aragón ha editado la *Guía etnográfica lingüística de Bolivia* en tres tomos, de los cuales los primeros dos están dedicados a las poblaciones indígenas del Oriente. Por su parte, en Colombia cabe destacar las publicaciones auspiciadas por el Instituto Colombiano de Antropología, *Introducción a la Colombia Amerindia y Encrucijada de Colombia Amerindia*, editada por François Correa, y la obra *Los pueblos indígenas de Colombia (población y territorio)* de Raúl Arango y Enrique Sánchez. Finalmente, en el Brasil el Centro Ecuménico de Documentación e Investigación ha publicado la obra *Povos indígenas no Brasil*, en varios volúmenes, y bajo la edición de Darcy Ribeiro se publicó la *Suma etnológica brasileira*, la cual incorpora artículos del *Handbook of South American Indians* traducidos al portugués, junto con nuevos estudios referidos a la amazonía brasileña.

En términos generales, estas obras se dividen en dos grupos: aquellas que tienen el carácter de manual y que ofrecen una breve descripción de la ubicación, historia, rasgos culturales y situación actual de los pueblos indígenas amazónicos; y aquellas de corte más académico, que incluyen estudios de tipo monográfico. En este último caso, sin embargo, las monografías presentadas no siempre tienen la misma amplitud de propósitos, el mismo grado de profundidad de análisis, ni se rigen por un esquema común que permita la labor comparativa.

En contraste, la *Guía etnográfica de la alta amazonía* está concebida como una obra de referencia en varios volúmenes que agrupa estudios monográficos inéditos cimentados en un trabajo de campo extenso y riguroso, y basados en un esquema común elaborado por los editores. Mientras que este esquema común garantiza la uniformidad de los trabajos y del tipo de dimensiones de la vida social y cultural abordadas en las monografías, el mismo es lo suficientemente flexible como para que cada autor enfatice aquellos aspectos que más le interesan y que considera centrales para la mejor comprensión de la dinámica social de



los pueblos estudiados. Ello a la vez permite que en la *Guía* se reflejen diversos estilos del quehacer antropológico, que resultan tanto de las diferentes posturas personales, como de los diversos enfoques teórico metodológicos adoptados por los autores. En este sentido, la *Guía* no solo constituye una obra de referencia acerca de los pueblos indígenas de la amazonía peruana, sino también un compendio de las diversas modalidades de aproximarse y aprehender su realidad.

La *Guía* constituye un proyecto abierto que será realizado por etapas, lo cual permitirá ir incorporando trabajos basados en investigación de campo muy reciente, y por ende, presentar los aportes más frescos e innovadores en el campo de la antropología amazónica. Optamos por organizar los volúmenes en torno a estudios monográficos dedicados a pueblos específicos de la región, a pesar de la relativa arbitrariedad que ello implica, en la medida que tanto la teoría antropológica, como el propio desarrollo histórico de las sociedades indígenas amazónicas, han puesto en cuestión la existencia de fronteras étnicas claramente definidas y de pueblos concebidos como entidades encapsuladas. Sin embargo el énfasis puesto en el análisis de la historia de estos pueblos en cada una de las monografías (la cual no solo revela los intrincados lazos de interacción precoloniales, sino que también muestra los diversos derroteros que éstos han seguido como resultado de los procesos postcoloniales de ocupación de la región) y el interés comparativo por parte de los propios autores, subsanan ampliamente las limitaciones derivadas de este tipo de entrada analítica.

La mayor parte de estas monografías han sido redactadas por investigadores que tienen una larga trayectoria profesional y una nutrida lista de publicaciones. Sin embargo, estas últimas se encuentran frecuentemente en inglés, francés o alemán y son de difícil acceso para los no especialistas. Más aún, la mayor parte de estos trabajos previos abordan temáticas específicas de los pueblos estudiados, a diferencia de las monografías que componen esta *Guía*, las cuales se proponen presentar una visión más totalizadora. En otros casos, se trata de monografías redactadas por la hornada más reciente de investigadores amazónicos, las cuales presentan información y enfoques novedosos sobre pueblos indígenas poco o mal conocidos. En resumen, se trata de trabajos originales, que reúnen información dispersa o que presentan información totalmente

inédita, y que sobre la base de un esquema común, proporcionan un 'retrato' sólido y conciso de los pueblos indígenas de la amazonía peruana.

Para la agrupación de monografías en volúmenes se han seguido dos criterios: pertenencia a una misma área histórico-geográfico-cultural, o pertenencia a una misma familia lingüística. En algunos volúmenes estos dos criterios resultan coincidentes. En cada volumen se ha incluido un glosario, elaborado por los editores, de los términos de uso regional que aparecen en las monografías que lo componen. En las monografías los términos indígenas aparecen en cursivas; en todos estos casos se ha respetado la grafía utilizada por los autores. Las palabras o frases entre comillas dobles indican que las mismas constituyen traducciones literales o literarias de términos o expresiones indígenas. Las comillas simples son utilizadas por los autores para poner énfasis en ciertos términos o expresiones. Se ha unificado las abreviaturas en castellano de los términos de parentesco, cuyas equivalencias son presentadas en el apéndice. Los mapas que acompañan a las monografías han sido elaborados o proporcionados por sus respectivos autores y por ello se ha respetado el trazado de fronteras que en ellos aparece. Por lo general, las monografías van acompañadas de anexos que incluyen un texto o fragmento de texto indígena. En algunos casos dichos textos están en el idioma original y van acompañados de una traducción interlineal; en otros, solo se presenta la versión en castellano. Estos textos tienen por fin incorporar, aunque a distancia, la voz indígena al texto académico, permitiéndole así al lector tener una primera aproximación a las formas discursivas indígenas, sean estas míticas, rituales o cotidianas.

El principal propósito de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* ha sido reunir y difundir una serie de trabajos antropológicos de alta calidad, bajo un formato ágil y conciso, que sea de utilidad no solo para los especialistas en el tema, sino también para profesores y estudiantes de nivel secundario y universitario, y para profesionales del ámbito estatal o privado cuyo trabajo se desarrolla en o para la región. Un segundo propósito es el de introducir a un público más amplio al rico y complejo universo de las sociedades y culturas indígenas de la amazonía, presentándolas no como reliquias de un pasado milenario, sino como participantes activas y de primer orden en el escenario amazónico actual. Con esto la *Guía* se propone valorizar la experiencia histórica de los pueblos indígenas de la amazonía, con el fin no solo de rescatar parte

del rico acervo cultural y humano de los países de la cuenca, sino también de contribuir a los procesos de formación de culturas nacionales verdaderamente multiétnicas que acojan y respeten la diferencia. Finalmente, la *Guía* también busca poner a disposición de los propios indígenas amazónicos estudios sobre la realidad social, pasada y presente, de una diversidad de pueblos de la región, los cuales esperamos puedan contribuir a un estrechamiento de lazos entre los mismos a partir del mutuo reconocimiento de sus semejanzas y diferencias, así como servir de base para la reflexión que sus organizaciones vienen impulsando en torno a los avatares de su historia y a los interrogantes que plantea la construcción de su futuro.

Fernando Santos

Frederica Barclay

Lima, diciembre 2003

## INTRODUCCIÓN

*Fernando Santos  
Frederica Barclay*

La familia lingüística arahuaca es la que presenta la mayor dispersión geográfica en la América tropical. Al momento del contacto –que varía para las diferentes regiones de la América tropical– los pueblos pertenecientes a esta familia lingüística se encontraban distribuidos desde el sur de la Florida, en Norteamérica, adonde habían migrado pocas décadas antes de la llegada de Cristóbal Colón (Escalante 1575), hasta el río Uruguay en el sur, y desde el piedemonte oriental de los Andes Centrales hasta el litoral de las actuales Guayanas. Esto ha dado pie a que algunos autores hablen de una verdadera diáspora arahuaca desde épocas muy tempranas (Heckenberger 2002). Además, los pueblos de habla arahuaca ocupan un importante lugar en la historia y el imaginario americano por haber sido arahuacos los primeros indígenas con los cuales Colón se topó en las Antillas Mayores en 1492. De hecho, muchos de los primeros americanismos en ser incorporados a la lengua castellana provienen de lenguas arahuacas. Este es el caso de los términos tabaco, maíz, guaba, casabe, canoa, barbacoa, hamaca, huracán, cacique, y caníbal (Arrom 1999: xii, xii, xxvii; Rouse 1992: 12; Aikhenvald 1999: 72).

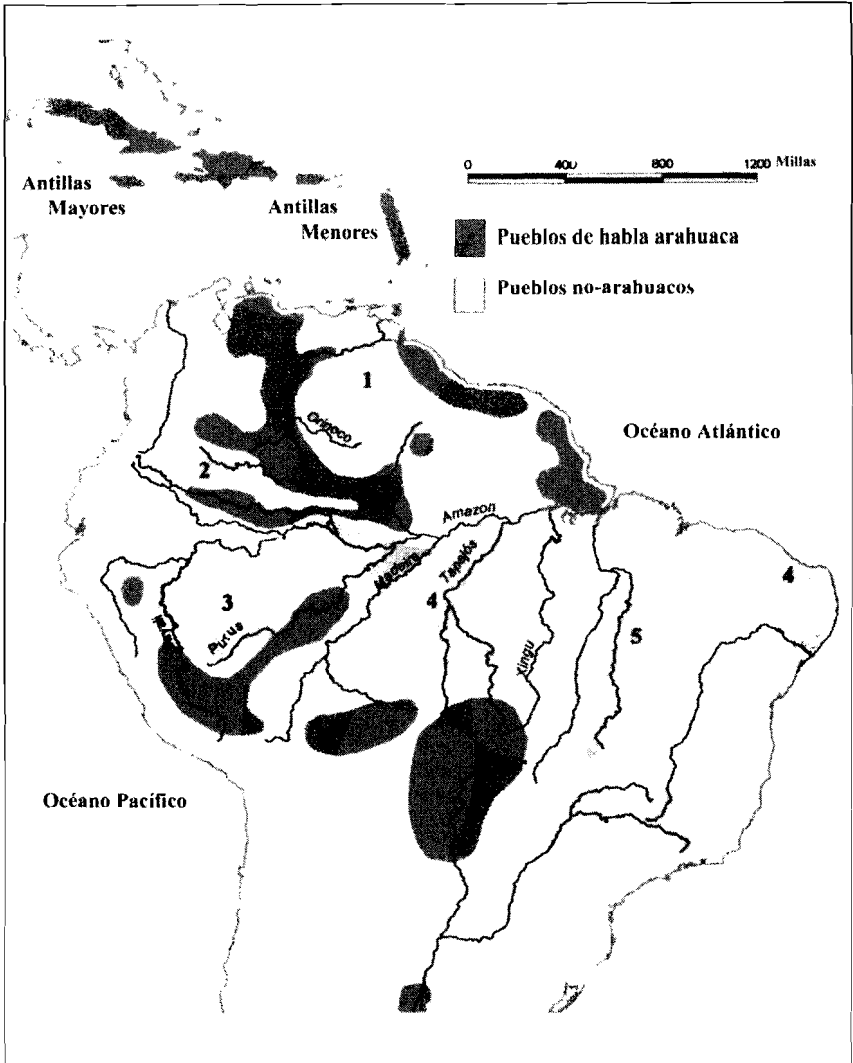
El lugar de origen de los protoarauacos, o arahuacos originales, ha sido objeto de mucha polémica. Basándose en supuestos vínculos lingüísticos entre el arahuaco y el uru-chipaya de los Andes, Kingsley Noble (1965) postuló que el centro de dispersión de los arahuacos estaba localizado en el suroriente peruano, en las cabeceras de los ríos Ucayali y Madre de Dios. Muchos años antes, el difusionista alemán, Max Schmidt (1917), había llegado a una conclusión semejante, postulando

una conexión entre la cultura arahuaca y la antigua cultura andina de Tiahuanaco. Tomando en cuenta factores ecológicos, geográficos y demográficos, el arqueólogo americano Donald Lathrap (1970) cuestionó esta hipótesis, proponiendo como alternativa el medio Amazonas, en las inmediaciones de la desembocadura del río Negro. Esta hipótesis es la que mayor aceptación tiene en la actualidad (Aikhenvald 1999; Heckenberger 2002; Zucchi 2002).

La ubicación de los diversos conjuntos arahuacos al momento del contacto da sustento a esta hipótesis en la medida que muestra como dichos pueblos se extienden en forma de abanico hacia el norte y sur del Amazonas teniendo como pivote la desembocadura del río Negro (ver mapa). Dicha distribución sugiere, además, que las principales vías de migración fueron los ríos más grandes de la región. Esto, y el hecho de que había pueblos de habla arahuaca en las Antillas Mayores y Menores en la época de contacto, confirma la noción de que los grupos migrantes arahuacos tenían una orientación ribereña y conocimientos de navegación, algo que Schmidt (1917) ya había señalado tempranamente.

Basándose en un análisis glotocronológico, Noble (1965) estableció que la dispersión de los protoarahuacos se inició entre 4 500 y 5 000 años antes del presente, datación que hasta ahora sigue siendo la más aceptada por los especialistas. Lathrap (1970: 74) sugirió que el descubrimiento y desarrollo de la agricultura de roza y quema entre los arahuacos originales estimuló el crecimiento poblacional, generando una mayor presión sobre las tierras aluviales, la constante fisión de los asentamientos locales y la migración de pequeñas colonias en busca de nuevas tierras. Más recientemente, Michael Heckenberger (2002: 101) ha puesto en duda esta hipótesis, señalando que no existe evidencia arqueológica que indique un crecimiento poblacional significativo o una presión desmedida sobre la tierra hacia el año 3000 antes del presente, momento en que, según Noble (1965), las diversas ramas de la familia lingüística arahuaca comenzaron a separarse. Heckenberger (2002: 117-119) sostiene que las causas de la diáspora arahuaca no deben buscarse en macrofactores ecológicos y demográficos, sino en la microdinámica sociopolítica de los asentamientos locales. Con el surgimiento de estructuras jerárquicas incipientes y competencia por recursos simbólicos ligados a la autoridad, se habría dado un incremento del faccionalismo interno a nivel de los asentamientos locales, generando ciclos de fisión, migración y colonización de nuevas tierras por parte de pequeños grupos

### Ubicación de las principales áreas de asentamiento de poblaciones arahuac al momento del contacto europeo



Fuente: Hill y Santos Granero 2002b: 2.

pioneros, bajo la dirección de líderes emergentes. Desde su perspectiva, la competencia faccionalista interna sería a la vez causa y efecto del crecimiento demográfico.

Al tiempo del contacto, los pueblos de habla arahuaca se encontraban distribuidos en cinco grandes áreas, tres de estas localizadas al norte del Amazonas y dos al sur. Estas áreas estaban interconectadas entre sí, evidenciando la fluidez de la diáspora arahuaca. La primera área, y la más cercana al centro de dispersión de los protoarauacos, es la formada por el eje fluvial Negro - Casiquiare - Orinoco. Al momento del contacto, el más importante de los pueblos arahuacos del río Negro era los Manaó, los cuales, en alianza con otros pueblos arahuacos y no-arahuacos, dominaban gran parte de esta cuenca (Vidal 1999). En el río Orinoco habían varios pueblos de habla arahuaca, entre los cuales los Maipure habrían de hacerse famosos cuando su nombre fue utilizado por el misionero jesuita italiano Felipe Salvador Gilij (1965) a fines del siglo XVIII para denominar a lo que más tarde sería conocida como la familia "arauaca". Los pueblos de este gran eje fluvial estaban interconectados entre sí mediante el establecimiento de grandes confederaciones regionales con jefaturas supralocales y a través de vastas redes de comercio de larga distancia, que vinculaban el medio Amazonas con las costas de las Guayanas. En la medida que el Orinoco se constituyó en la principal vía de entrada de los españoles hacia el Amazonas desde el norte, mientras que el río Negro fue la principal ruta de acceso de los portugueses hacia el norte del Amazonas, los pueblos indígenas de estos dos grandes ríos sufrieron especialmente los estragos de las epidemias europeas y de las expediciones esclavistas. Para fines del siglo XVIII, los pueblos de habla arahuaca habían desaparecido de las orillas de ambos ríos; solo aquellos pueblos que se refugiaron en el río Vaupés y otras cabeceras de los ríos Negro y Orinoco lograron sobrevivir hasta el presente en estrecho contacto con pueblos de habla tucano.

La segunda área corresponde al litoral de las Guayanas, incluyendo la zona de la desembocadura del Orinoco y la isla de Trinidad. En esta área los pueblos de habla arahuaca, entre los cuales destacaban los Lokono, se encontraban en lucha permanente con pueblos de habla caribe que, procedentes del bajo Amazonas, venían desplazándose hacia el norte (Durbin 1977: 34). Las luchas entre arahuacos, aliados de los españoles, y caribes, aliados de los ingleses y holandeses, dio lugar a la leyenda española de los "buenos arahuacos" y los "malos caribes", belicosos y antropófagos, que habría de resurgir en la literatura antropológica de la primera mitad

del siglo XX (Radin 1946: 23, 25, 49). En esta zona todos los grupos arahuacos, a excepción de los Lokono, desaparecieron tempranamente debido a su brutal esclavizamiento. Por su parte, los pueblos de habla caribe de la costa sobrevivieron gracias a su gran capacidad militar y estratégica, pero hoy se encuentran reducidos a una sombra de lo que fueron al momento del contacto.

La tercer área al norte del Amazonas es la del Caribe, en la cual la mayor concentración de pueblos arahuacos se encontraba en las Antillas Mayores. Los españoles nunca registraron la autodenominación de estos pueblos arahuacos, a quienes simplemente denominaron "indios". Estos pueblos desaparecieron pocas décadas después de la llegada de Colón, como resultado de las epidemias europeas, los enfrentamientos militares, y la explotación desmedida en minas y otras labores. Recién en el siglo XX, Claudius de Goeje (1939) comprobó que la lengua de estos pueblos era arahuaca y la denominó "taíno". La distribución de los Taíno, demuestra que estos migraron desde el continente sudamericano y se trasladaron de isla en isla a lo largo de las Antillas Menores y Mayores, desplazando a las poblaciones que ya se encontraban en las mismas. Al momento del contacto, los Taíno habían ocupado casi todas las Antillas Mayores, a excepción del extremo oeste de Cuba, donde quedaba un remanente de la población originaria no arahuaca. En esa misma época, los Taíno estaban siendo presionados desde el sur por pueblos de habla caribe, los cuales, como hemos visto, se habían ido asentando en las costas de las Guayanas y habían ocupado la mayor parte de las Antillas Menores.

La cuarta región, al sur del Amazonas, que es la que interesa a efectos de este volumen, corresponde al arco localizado a lo largo de las estribaciones andinas de lo que hoy son los orientes peruano y boliviano. En esta área se pueden distinguir dos importantes núcleos. El primero de ellos está localizado en el piedemonte andino peruano, a lo largo de los numerosos ríos que conforman el Ucayali, y conformaba lo que los incas denominaron el Antisuyo. En esta zona los pueblos de habla arahuaca (Matsigenka, Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga, Yine o Piro y Yánesha) ocupaban un área casi continua entre los pueblos altoandinos ubicados al oeste y sur, y los pueblos de habla pano ubicados al norte y al este. El segundo núcleo se encontraba localizado en el oriente boliviano, a lo largo de los ríos Beni y Mamoré, los cuales contribuyen a formar el Madeira, que desemboca en el Amazonas. En esta zona el principal grupo arahuaco era el de los Mojos de las planicies inundables del Beni, famosos



por su sofisticada agricultura basada en la construcción de terraplenes residenciales, campos elevados y canales de drenaje. A diferencia de las áreas arahuacas al norte del Amazonas, en esta los pueblos arahuacos lograron sobrevivir a los diversos intentos de conquista y sujeción que se dieron tanto en tiempos coloniales como postcoloniales. Hoy en día, es en esta zona donde se encuentra la mayor concentración de pueblos arahuacos con un peso demográfico de importancia.

La última área abarca el alto Xingú y el eje fluvial Paraguay - Uruguay con sus respectivos afluentes, cuyas cuencas están conectadas entre sí por la cercanía de sus respectivas cabeceras. Al momento del contacto los pueblos agricultores arahuacos de esta área se encontraban en relaciones de dependencia respecto de los pueblos indígenas vecinos mayormente cazadores y recolectores. Así, los Guaná del río Paraguay eran vasallos de los Mbayá o Guaicurú de habla guaicurú, mientras que la mayoría de los Chané de las estribaciones orientales de los Andes bolivianos habían sido esclavizados e incorporados masivamente, en tanto grupos serviles a las aldeas de sus captores Ava (Chiriguaná), de habla tupí-guaraní. Más al sur, a lo largo del río Uruguay se encontraban varios grupos agricultores y sedentarios, entre ellos los Chaná, que se presume hablaban lenguas arahuacas. Al presente los Chaná han desaparecido. Por su parte, los Chané se han "guaranizado" como resultado del intercambio matrimonial y la convivencia prolongada con sus amos Ava, pero mantienen una cierta identidad propia y se autodesignan Izoceños. De los Guaná, originalmente organizados en clanes exogámicos, hoy en día no quedan sino los descendientes de uno de sus clanes, quienes se autodenominan Terena.

El primero en reconocer la existencia de una familia lingüística arahuaca fue Gilij (1965), quien trabajaba en el Orinoco medio a fines del siglo XVIII. Comparando el idioma de los Maipure y otros grupos arahuacos del río Orinoco con el de los Mojos del oriente boliviano, Gilij concluyó que ambos compartían una serie de rasgos, lo cual indicaba que pertenecían a un mismo tronco. El estudio de Gilij, publicado entre 1780 y 1784, pocos años antes de que William Jones postulara la unidad de los idiomas europeos con el sánscrito dando origen a la noción del tronco lingüístico "indoeuropeo", constituyó el primer estudio lingüístico sistemático de una familia lingüística sudamericana y el punto de partida de la lingüística americana. Gilij puso el nombre de maipure al grupo de idiomas por él identificado. A fines del siglo XIX, Daniel Brinton (1891) rebautizó este

grupo con el nombre de arawak (arauaco), correspondiente al más famoso grupo arahuaco de las Guayanas, hoy conocido como Lokono. Este nombre cobró mayor popularidad y fue adoptado para el conjunto de la familia lingüística, mientras que el término maipure quedó reservado para denominar a la más importante rama de esta familia.

En términos históricos, la familia lingüística arahuaca es la que contiene el mayor número de lenguas en toda la América tropical. Los especialistas afirman que la familia arahuaca abarcaba entre ochenta y nueve a ciento cincuenta y cuatro lenguas y/o dialectos (Noble 1965; Loukotka 1968). Alexandra Aikhenvald (1999: 67-71) registra un total de sesenta lenguas y/o dialectos arahuacos, de los cuales veintidós están extintos y diez están en peligro de extinción. De las lenguas arahuacas sobrevivientes, muchas son habladas por decenas de miles de personas. Así, el wayú (guajiro) de Venezuela es hablado por más de 300 000 personas, mientras que el ashéninka del Perú es hablado por más de 40 000. Otros, sin embargo, son hablados por unas pocas decenas o centenas de hablantes (ver cuadro 1). En conjunto, hoy en día existen aproximadamente 580 000 hablantes de idiomas arahuacos distribuidos a lo largo de diecisiete países.

La clasificación de las lenguas arahuacas en ramas y subramas ha ido cambiando de acuerdo a las metodologías empleadas (Aikhenvald 1999: 74). De hecho, aunque en términos generales los límites de la familia están bastante bien determinados, aún no se ha establecido definitivamente cuáles lenguas pertenecen a la familia y cuales no. Así, hace solo unos pocos años se determinó que el culina, que siempre había sido considerado un idioma arahuaco, no lo era (Hill y Santos Granero 2002b: 20), mientras que el cocama, que siempre había sido considerado un idioma tupi-guaraní, sería en realidad una lengua arahuaca guaranizada (Heckenberger, 2002: 122).

Rivet y Tastevin (1919-1924) agruparon las lenguas de los pueblos arahuacos del oriente peruano en un subgrupo denominado Arahuaco Preandino. John A. Mason (1950: 213) mantuvo esta clasificación, agrupando las lenguas de estos pueblos en el conjunto denominado de Montaña dentro de la rama Arahuaca Preandina. Dentro de este grupo, Mason incluía los idiomas campa, piro, machiguenga, mashco, sirineri, wachipairi, puncuri y pucapacuri. En la década de 1950, el lingüista Douglas Taylor (1954) determinó que el amuesha (yánesha), que hasta entonces era considerado un idioma “problemático”, era un idioma arahuaco y lo incluyó en la rama Preandina. Veinte años más tarde, Shell y Wise (1971) incluyeron dentro de lo que denominaron subfamilia preandina al piro, machiguenga,

campa asháninka, campa del Gran Pajonal, campa nomatsiguenga, amuesha y, tentativamente, al mashco, grupo de idiomas independientes que posteriormente fueron identificados como pertenecientes a la familia lingüística harakmbut. En tiempos más recientes, y como consecuencia de un análisis más detallado, se ha abandonado la noción de un subgrupo, rama o subfamilia arahuaca preandina. David Payne (1991) ha propuesto la existencia de cinco ramas dentro de la familia lingüística arahuaca. La rama occidental contiene al amuesha (yánesha) y chamicuro. Por su parte, la rama sureña se divide en tres grupos, dos de los cuales contienen lenguas arahuacas del oriente peruano: el grupo Purús, que incluye al piro y apurinã, y el grupo Campa, que incluye al machiguenga y ashéninka. Aikhenvald (1999: 67-71), en cambio, divide a los arahuacos en dos grandes ramas: los Arahuacos del Norte, divididos en cuatro grupos, y los Arahuacos del Sur y Suroeste, divididos en seis grupos. Las lenguas de los arahuacos del este peruano se encuentran distribuidas en cuatro de estos últimos grupos:

1. Piro-Apurinã (piro y otros).
2. Campa (asháninka, ashéninka, caquinte, machiguenga, nomatsiguenga, y campa del Pajonal).
3. Amuesha (amuesha).
4. Chamicuro (chamicuro).

Es muy probable que la clasificación de las lenguas arahuacas continúe ajustándose en el futuro. A través de un análisis histórico comparativo, Sydney da Silva Facundes (2002) ha confirmado recientemente que el idioma piro, al que anteriormente se clasificaba dentro del grupo lingüístico Campa, conforma un grupo diferente junto con el apurinã y el ñapari. Esto, sin embargo, no impugna las conexiones culturales existentes entre los piro y los pueblos del grupo Campa. En base a un ejercicio de “historia conjetural”, Peter Gow (2002) demuestra que, debido a factores históricos y pese a la fuerte influencia pano, los piro se asemejan culturalmente más a los pueblos incluidos dentro del grupo Campa que a los Apurinã e Iñapari (actualmente casi extintos) con los cuales están más cercanamente emparentados en términos lingüísticos. Lo mismo puede decirse de los Amuesha, actualmente denominados Yánesha, quienes pertenecen a un grupo lingüístico diferente del grupo Campa, pero con quienes comparten gran número de prácticas culturales (Santos Granero 1994). En resumen, en el caso de los pueblos arahuacos del oriente peruano, sus semejanzas culturales responden más a su contigüidad

geográfica y comunidad de historia que a su pertenencia a un mismo subgrupo lingüístico. Como discutiremos a continuación, la relación entre lengua y cultura, que siempre ha intrigado tanto a los antropólogos, ha dado lugar a posiciones encontradas en cuanto a la existencia de un “*ethos*” arahuaco.

### **El *ethos* arahuaco y la especificidad de los arahuacos peruanos**

Los etnógrafos tempranos de la América tropical adoptaron acriticamente la caracterización que los conquistadores españoles hicieron de los indígenas del Caribe y de las costas de las Guayanas y Venezuela. Desde fines del siglo XV los españoles habían clasificado a los indígenas de estas regiones en dos categorías: indios “caribes”, término taíno-arahuaco para referirse a sus enemigos, retratados tanto por los Taíno como por los españoles como salvajes, belicosos y antropófagos, e indios “guatiao”, término también taíno-arahuaco que significa “amigo”, retratados, en cambio, como civilizados, pacíficos y tratables (Whitehead 2002). El término “caribe” fue empleado para referirse tanto a los pueblos que mucho más tarde fueron clasificados como pertenecientes a la familia lingüística caribe (fundamentalmente los Karipuna de las Antillas Menores y los Kariña de las costas de las Guayanas y Venezuela) así como para designar a pueblos que resistieron ferozmente la presencia española. En contraste, el término “guatiao” se aplicó a los indígenas de habla arahuaca (fundamentalmente los Taíno de las Antillas Mayores y los arahuacos o Lokono de las Guayanas y Venezuela) así como a otros grupos indígenas que se aliaron a los españoles o aceptaron su presencia sin presentar oposición armada.

Esta tipología fue posteriormente adoptada y elaborada por varios investigadores, entre los cuales destacan Samuel K. Lothrop (1940) y Paul Radin (1946). Ambos atribuyeron a los pueblos de habla arahuaca rasgos de una cultura superior a la de los demás pueblos indígenas tropicales, y utilizaron esta caracterización para desarrollar hipótesis acerca de posibles rutas de influencia cultural entre las áreas geográficas más importantes de América. Así, en contraste con aquellos que proponían que los sofisticados elementos culturales de los arahuacos provenían de su contacto con las altas culturas de Mesoamérica y los Andes, Lothrop (1940) propuso que fueron los arahuacos quienes influyeron en el desarrollo de estas altas culturas. Por su parte, Radin (1946: 24) los caracterizó como pioneros de un nuevo tipo de civilización sedentaria basada en el cultivo de yuca y maíz, el uso de la canoa, el mazo de guerra, y el arco y la flecha, y un tipo

de estructura social altamente integrada con clanes matrilineales, grupos estratificados y jefaturas centralizadas. Radin (1946) propuso que los grupos de la diáspora arahuaca difundieron estos elementos, a veces de forma pacífica y otras por imposición, entre las sociedades más simples que encontraban a su paso. Pero también hizo notar que los pueblos arahuacos eran altamente permeables a la influencia de otros grupos de organización más compleja.

Radin (1946: 45) caracterizó a los arahuacos como "portadores pacíficos de cultura" en contraste con otros pueblos más simples y belicosos, tales como sus archienemigos, los caribes. Recientemente esta visión ha sido cuestionada por Neil L. Whitehead (2002) y por los otros participantes de la conferencia internacional sobre pueblos arahuacos realizada en Panamá en setiembre del año 2000 (ver Hill y Santos Granero 2002a). Estos investigadores han encontrado que, si bien el retrato ofrecido por los etnógrafos tempranos sobre los arahuacos es equivocado, estos pueblos sí comparten una serie de prácticas culturales distintivas que permitirían hablar de un "*ethos* arahuaco" (ver Santos Granero 2002).

Por "*ethos*" entendemos aquí no el "tono emocional" de una determinada cultura al estilo de Gregory Bateson (1980: 33), ni los elementos valorativos (morales y estéticos) de una cultura al estilo de Clifford Geertz (1993: 127), sino más bien los "*habitus*" o prácticas culturales tal como las define Pierre Bourdieu (1993: 85, 90). En este sentido, el *ethos* de un pueblo consiste no sólo de reglas, estrategias o constructos ideológicos, sino de disposiciones inconscientes, predisposiciones y prácticas habituales que dan forma a dichas reglas, estrategias e ideologías a la vez que son moldeadas por éstas. Estos *habitus*, que Bourdieu (1993: 77, 82, 85) equipara con el *ethos* de un pueblo, son el producto histórico de un conjunto de condiciones objetivas de existencia, entre las cuales Bourdieu pone especial énfasis en la lengua y la economía.

Según Heckenberger (2002: 111), los elementos que caracterizan al *ethos* arahuaco desde una perspectiva arqueológica y de rasgos materiales son seis:

1. Construcción de aldeas grandes y permanentes, densamente distribuidas en regiones discretas e interconectadas entre sí mediante rutas bien establecidas.
2. Organización circular de las aldeas en torno a un espacio público y sagrado.
3. Economías agrícolas relativamente intensivas centradas en el cultivo de la yuca y el aprovechamiento de recursos acuáticos.

4. Integración sociopolítica y formas regionales de socialidad basadas en relaciones consanguíneas, nociones de consubstancialidad, un territorio común, y una ideología de pertenencia a una comunidad moral.
5. Ideologías no predatorias y de conciliación respecto de los grupos vecinos y estrategias militares fundamentalmente defensivas.
6. Desarrollo de jerarquías sociales institucionalizadas y jefaturas de tipo hereditario.

A partir de una perspectiva más etnográfica y sociológica, Santos Granero (2002: 44-47) ha propuesto que el *ethos* arahuaco se basa en cinco prácticas culturales, las cuales en conjunto distinguen a los arahuacos de los pueblos de otras familias lingüísticas. El primer elemento del *ethos* arahuaco es el repudio de la endoguerra, es decir, de la guerra contra gente que habla la misma lengua o lenguas emparentadas. Esta es una de las características panarahuacas más sobresalientes (Renard-Casevitz 1985). Esto no significa que los pueblos de habla arahuaca hubieran eliminado el conflicto y la violencia interna o que fueran menos agresivos que sus vecinos. Sin embargo a diferencia de los pueblos de habla jíbaro, caribe, tupí-guaraní, tucano y pano, para los arahuacos el 'otro' o el enemigo, nunca es alguien perteneciente al propio grupo, sino aquellos que no hablan el mismo idioma ni comparten el mismo *ethos*. De esta manera, la distinción relevante no es entre pueblos 'pacíficos' y 'belicosos', o entre pueblos 'civilizados' y 'salvajes', sino entre sociedades endoguerreras y exoguerreras.

El segundo elemento del *ethos* arahuaco, que está estrechamente relacionado con el anterior, es la proclividad a establecer alianzas políticas con grupos lingüísticamente afines. Estas alianzas no eran confederaciones militares aleatorias y temporales con propósitos puntuales, tales como las que se dieron entre muchos otros pueblos indígenas de la América tropical, sino parte integral de los sistemas sociopolíticos arahuacos. Cabe anotar que estas alianzas no estaban restringidas únicamente a pueblos lingüísticamente emparentados, sino que en ocasiones podían incorporar a pueblos de otros conjuntos lingüísticos.

El tercer elemento es la importancia que los pueblos de habla arahuaca atribuyen a las nociones de descendencia matrilineal o patrilineal, expresadas en la existencia de sibs, fratrías, clanes, linajes o grupos de descendencia nombrados, y a las nociones consanguinidad y comensalidad como base de la 'buena vida' social. El ideal de consanguinidad se refuerza

mediante reglas de residencia posmatrimonial concomitantes: virilocalidad en la amazonía noroccidental y uxorialidad en el noroeste de Sudamérica.

El cuarto elemento es un patrón de liderazgo que se caracteriza por ser hereditario y estar asociado a una organización social jerárquica basada en una ideología de descendencia de ancestros de alto rango. Esto se manifiesta en la existencia de linajes, clanes y sibs cacicales de alto rango, de entre cuyos miembros se designa a los jefes. El carácter especial, noble o divino de los miembros de estos grupos se reforzaba mediante narrativas míticas, recitación pública de las genealogías cacicales, ceremonias rituales, o incluso a través del uso de lenguajes rituales o de elite. El alto rango era mantenido a través de matrimonios `reales´ entre familias cacicales (Taíno), poligamia endogámica en el caso de jefes, sacerdotes o guerreros (Lokono), o matrimonios entre partri-sibs de alto rango pertenecientes a diferentes fratrías (Wakuenai).

El último elemento del *ethos* arahuaco es la tendencia a asignar a la religiosidad un lugar central en la vida personal, social y política, lo cual se manifiesta bajo diferentes formas. A diferencia de otros pueblos amazónicos, los arahuacos tienen mitologías elaboradas, a menudo organizadas secuencialmente en términos temporales, en la cuales las deidades creadoras o héroes culturales juegan un rol central. Estas mitologías estaban asociadas a ceremonias rituales complejas. Con frecuencia estas ceremonias tenían lugar en sitios de peregrinaje o en templos a cargo de especialistas religiosos que conjugaban elementos sacerdotales y shamánicos. Además, los pueblos de habla arahuaca atribuyen significancia religiosa a su territorio, generalmente estructurado en torno a un sitio central de origen, y escriben su historia en el paisaje a través de mitos de origen, las sagas de dioses creadores, los viajes de los ancestros, petroglifos, musicalización de los nombres de los lugares, y una toponimia iterativa (Santos Granero 1998; Hill 1989, 1993; Renard-Casevitz 1993).

En cada una de las regiones habitadas por los grandes conjuntos arahuacos, el *ethos* arahuaco se vio reforzado por la interacción y el contraste con el *ethos* de sus vecinos más poderosos. Así, en el Mar Caribe y el noreste de Sudamérica los principales `otros´ de los arahuacos eran los pueblos de habla caribe; en la amazonía noroccidental eran los de habla tukano; en el oriente boliviano los tupí-guaraní; mientras que en la cuenca del Paraguay eran los pueblos de habla guaicurú. En el oriente peruano el *ethos* arahuaco se vio constantemente nutrido por contraposición al de sus vecinos de habla

pano de la cuenca del río Ucayali: los Conibo, Shipibo, Setebo, Uni (Cashibo), Amahuaca, Remo, y Yaminahua, entre otros. Tres son las áreas de la vida social en las que el contraste entre los *ethos* arahuaco y pano es mayor: 1. los patrones de asentamiento; 2. las prácticas guerreras; y 3. los elementos de articulación al interior del conjunto lingüístico. Al momento del contacto, arahuacos y panos diferían notablemente en estas tres áreas. Al presente, este contraste se ha aminorado, pero existen, como veremos, continuidades significativas.

Uno de los rasgos del conjunto pano que más llamó la atención a los misioneros del siglo XVII fue la existencia de grandes aldeas entre los pano ribereños que ocupaban ambas orillas del Ucayali. Las crónicas reportan aldeas conibo compuestas por centenares de casas, habitadas hasta por tres mil personas y lideradas por dos o tres grandes jefes (Vital 1985[1691]: 162). De acuerdo a los cronistas, estos grandes jefes (probablemente jefes supralocales o de "parcialidades") se coaligaban para formar una gran aldea permanente a efectos de defenderse de los ataques de los pano interfluviales a quienes constantemente hacían la guerra a fin de tomar cautivos (Amich 1975: 93).

Las crónicas permiten, además, identificar un patrón de organización geográfico y político de carácter jerarquizado y estructurado en torno al río Ucayali. Al momento del contacto, este río estaba ocupado por los Conibo, quienes tenían una posición dominante respecto de los demás pueblos pano. Los Conibo, que habitaban en grandes aldeas ribereñas, atacaban periódicamente a los panos de los afluentes del Ucayali, quienes vivían en aldeas más pequeñas: los Shipibo y Setebo de la margen izquierda, y los Amahuaca y Remo de la margen derecha. A su vez, estos últimos atacaban y tomaban cautivos de entre los pueblos pano de las cabeceras de los afluentes del Ucayali, pueblos de alta movilidad que vivían en pequeños asentamientos muchas veces compuestos por una sola maloca o casa colectiva: los Cashibo de la margen izquierda, y los Yaminahua, Sharanahua y otros *nahua* ("gente foránea") de la margen derecha.

En contraste, los arahuacos del oriente peruano tenían un patrón de asentamiento más disperso, horizontal e igualitario basado, de acuerdo a los cronistas más tempranos en pequeños asentamientos de seis a siete casas habitadas por familias extensas vinculadas entre sí por lazos de parentesco y afinidad (Renard-Casevitz 2002). Estas familias estaban lideradas por un jefe local y su esposa, quienes, por lo general, eran la pareja fundadora del asentamiento. Los asentamientos locales estaban, a



su vez, organizados en lo que los españoles denominaron “parcialidades”, conjuntos nombrados a partir del nombre del río o valle que ocupaban o del jefe local de mayor prestigio al interior del conjunto, el cual asumía funciones de jefe supralocal en contextos específicos, tales como guerras contra enemigos externos. A su vez, estas parcialidades formaban conjuntos más amplios, no nombrados, a los que los españoles denominaron “provincias”. Estas provincias abarcaban la cuenca de un gran río (Apurímac, Perené, Tambo, Alto Urubamba) o una subregión (Manu, Pangoa, Gran Pajonal, Chorobamba). No contaban con ningún tipo de jefatura, pero sí tenían una cierta identidad propia que se expresaba en formas dialectales y lingüísticas diferentes; formas en las que se basan las actuales clasificaciones lingüísticas. La organización geográfico-política de los arahuacos, con su carácter horizontal, no jerarquizado, y donde ningún grupo ejercía dominio o ascendencia sobre los demás, constituía la antítesis del modelo espacial pano.

El segundo elemento que distingue a los arahuacos de los panos son sus prácticas guerreras. Los panos se caracterizaban por practicar la endo y la exoguerra. Sus principales enemigos eran otros pueblos de habla pano de entre quienes tomaban botín y cautivos. Además, le hacían la guerra a los Yine arahuaco-hablantes, quienes eran sus principales rivales por el control del comercio a lo largo del eje Ucayali - Urubamba, y asolaban a los pueblos arahuacos del interfluvio. La construcción de la masculinidad pano pasaba por el entrenamiento militar y las proezas guerreras. Un elemento central de las incursiones guerreras pano era la toma de cabezas de los enemigos, cuyos cráneos eran colgados en las casas de los guerreros y exhibidas como muestra de su valor (Biedma 1981 [1682]: 95). En breve, la endoguerra y el *ethos* guerrero eran elementos centrales de la identidad colectiva y masculina de los pueblos pano. Cabe señalar, sin embargo, que estas prácticas endoguerreras no eran un impedimento para que diferentes grupos pano se coaligaran para rechazar a un enemigo externo común. Ejemplo de este tipo de alianza es la confederación entre los Conibo, Shipibo y Setebo establecida en 1766 bajo el mando de Runcato para expulsar a los misioneros franciscanos (Santos Granero 1992: 227-232). Sin embargo estas alianzas eran temporales y llegaban a su término apenas conseguido el objetivo que se habían fijado.

En contraste, entre los arahuacos del oriente peruano no se practicaba la endoguerra, la cual contradecía los ideales de igualdad, reciprocidad y armonía social que los pueblos de este conjunto afirmaban debía existir

entre la “verdadera gente”. Desde la perspectiva arahuaca la verdadera gente era la que vestía *cushma* (túnica larga), tomaba *masato*, mascaba coca, comía con sal, hablaba lenguas emparentadas, y exaltaba la generosidad como principio esencial de la vida social. No existe ninguna evidencia histórica de guerras entre grupos arahuacos que tuvieran por fin obtener cautivos, controlar recursos estratégicos o adquirir territorio (Renard-Casevitz 1985). El único grupo arahuaco que no cumplía con esta norma no escrita eran los Yine, quienes, como ya se ha dicho, pertenecen a un subgrupo lingüístico diferente al grupo Campa, y que según Gow (2002), migraron hacia el oeste, disimilándose de los Apurinã/Iñapari, con quienes estaban emparentados lingüísticamente, y asimilándose a los arahuacos del oriente peruano. Los Yine migrantes ocuparon la cuenca del Urubamba en la vecindad de los panos ribereños y de los pueblos arahuacos Asháninka y Matsigenka. A lo largo de este proceso algunos segmentos yine (los llamados Chontaquiros, Cusitínvos y Simirínches) pasaron por un proceso de panoización, adoptando prácticas tales como la endoguerra, mientras que los que se asentaron más cerca de los asháninka (los llamados Upatarínvos) se adherían a las normas que inhibían la endoguerra (Santos Granero 2002: 49).

El único período histórico en el que los pueblos arahuacos dejaron de lado la norma que prohibía la endoguerra fue el período del auge cauchero. A fines del siglo XIX, los Asháninka del Alto Ucayali y Urubamba, siguiendo las prácticas de sus vecinos Conibo y Yine, se aliaron a patrones caucheros para efectuar correrías esclavistas contra otros grupos arahuacos (Sala 1905-1909). A su vez, los grupos arahuacos del interior se organizaron para vengarse y llevar a cabo sus propias correrías (Fernández 1986). Esto desató una oleada de violencia al interior del conjunto arahuaco que recién comenzó a ceder a partir de la década de 1940.

La inexistencia de endoguerra parece estar en parte ligada al hecho de que la identidad masculina arahuaca no se basa en un *ethos* guerrero, sino más bien en una ideología que exalta las destrezas ligadas a la caza. Esto no significa que no exista la categoría de “guerrero” entre los arahuacos: los Ashéninka y Asháninka destacan la valentía de los *ovayariite*, los hombres que se preparaban místicamente para la guerra; mientras que los Yánesha se referían a los líderes guerreros del pasado como *Ihuomencnanesha'* u “hombres fuertes”. Pero el prestigio de un hombre arahuaco derivaba principalmente de sus aptitudes como gran cazador y no de sus habilidades guerreras.

Los arahuacos también se distinguían por la formación de alianzas militares, que abarcaban no solo a las diversas parcialidades que formaban una provincia, sino incluso a diversas provincias y en casos excepcionales a todo el conjunto lingüístico, e incluso a etnias no arahuacas. Esto, claramente, se veía facilitado por la inhibición de la endoguerra y la *pax arahuaca* resultante de esta práctica. Algunas de estas confederaciones eran de carácter puntual y restringidas en el tiempo; otras, sin embargo, tuvieron mayor duración y permanencia. La más notable de éstas fue la que sustentó el levantamiento de Juan Santos Atahuallpa en 1742 y que se mantuvo por varias décadas tras la expulsión de los españoles. Entre los pueblos arahuacos del oriente peruano los conflictos y la violencia interna se expresan no mediante prácticas endoguerreras, sino a través de acusaciones de brujería y, ocasionalmente, el asesinato de los presuntos brujos.

El tercer rasgo que contrapone a panos y arahuacos son los elementos que articulan sus respectivos conjuntos lingüísticos. El principal elemento de articulación entre los panos es la endoguerra. Las correrías pano tenían por principal objetivo la toma de cautivos, principalmente niños, niñas y mujeres jóvenes. Si bien esta práctica seguía un patrón jerarquizado en el que los grupos ribereños o más cercanos a los grandes ríos asolaban a los que estaban localizados más hacia el interior, la misma era bidireccional y articulaba a todos los grupos entre sí. Los cautivos eran socialmente incorporados a los grupos captores principalmente a través del matrimonio, pero también gracias a la existencia de elementos comunes, tales como una organización de mitades y clanes exogámicos, que permitía equivaler las pertenencias clánicas de los cautivos a la organización de los captores e incluso incorporar a grupos enteros en calidad de nuevos clanes (Erikson 1993). En síntesis, entre los panos la constante incorporación de 'otros', más o menos distintos, a través de la guerra constituía un elemento central en la construcción de la identidad propia.

Entre los arahuacos, el elemento articulador no era la guerra sino el comercio interregional a larga distancia y el intercambio matrimonial entre asentamientos locales del mismo u otros pueblos arahuacos. El comercio interarahuaco giraba en torno al Cerro de la Sal, localizado en el río Paucartambo, en el borde del territorio yánesha. Estas minas eran, sin embargo, de acceso abierto para todos los pueblos arahuacos. Los Yánesha y Asháninka que vivían en los alrededores del cerro tenían derecho a preparar los panes de sal que se hacían hirviendo, decantando y moldeando la sal natural. Los otros pueblos arahuacos tenían derecho a extraer bloques

de sal natural o podían adquirir panes de sal mediante trueque con los “salineros” locales (Renard-Casevitz 1993). Los Conibo y Yine, normalmente enemigos de los arahuacos, no tenían derecho a la explotación del Cerro de la Sal, pero durante la estación seca llegaban a esta localidad a trocar sus productos por sal (Tibesar 1950). El Cerro de la Sal era, por lo tanto, un sitio de acceso multiétnico en el que se reafirmaba no solo la *pax arahuaca* sino incluso, aunque solo estacionalmente, la paz con los vecinos no arahuacos.

La tendencia a casarse fuera del asentamiento propio y la norma de residencia posmatrimonial de tipo uxorilocal (con los padres de la novia) tiene por resultado la circulación de los hombres a lo largo y ancho del espacio social arahuaco. En la medida en que los matrimonios tienden a efectuarse entre primos cruzados bilaterales, esta circulación contribuye a cimentar alianzas entre asentamientos locales. Más aún, dado que no existe ninguna prohibición o aversión a casarse con miembros de otros grupos étnicos de habla arahuaca, en las áreas de encuentro entre los territorios de los diversos pueblos arahuacos, es frecuente encontrar matrimonios interétnicos e incluso asentamientos biétnicos.

\* \* \*

Los pueblos arahuacos del oriente peruano comparten el *ethos* de la familia arahuaca, tal como ha sido detallado más arriba. Comparten, además, una serie de rasgos que los distinguen claramente de los pueblos de habla pano, los cuales han sido y siguen siendo sus vecinos amazónicos demográficamente más importantes. Estas semejanzas derivan no solo de su filiación lingüística común, sino también de su contigüidad territorial, intercambios comerciales, matrimoniales y de ideas, y una larga historia de enfrentamientos con enemigos comunes; en el pasado, los panos, los incas, y los españoles, y tras la independencia, sus diversos epígonos republicanos: misioneros, militares, colonos, narcotraficantes, petroleros e insurgentes. A pesar de estas semejanzas, los pueblos arahuacos del oriente peruano presentan importantes contrastes a nivel social, político y cultural, tal como se manifiesta al comparar las monografías sobre los pueblos Matsigenka y Yánesha que componen este volumen. Estas variaciones serán objeto de un análisis minucioso en la introducción del próximo volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, el cual también estará dedicado a los pueblos arahuacos del oriente peruano.

**Pueblos arahuacos contemporáneos según  
clasificación lingüística**

Pueblos por ramas y subfamilias	Ubicación (río, región)	País	Pobl.
<b>ARAHUACOS DEL SUR</b> Al sur del Amazonas			
<i>1. Arahauacos del Sur</i>			
Bauré	Río Blanco (Beni)	Bolivia	4 750
Mojeño	Río Mamoré (Beni)	Bolivia	38 500
Paiconeca	Cabecera del río Paragua (Santa Cruz)	Bolivia	3 780
Terena	Ríos Paraguay y Paraná (Mato Grosso)	Brasil	14 144
Salumã	Cabeceras del Juruena (Mato Grosso)	Brasil	320
<i>2. Paresí-Xingú</i>			
Waurá	Río Batoví (Xingú)	Brasil	280
Mehinaku	Ríos Batoví y Curisevo (Xingú)	Brasil	183
Yawalapiti	Río Curisevo (Xingú)	Brasil	212
Paresí	Ríos Guaporé, Jubá, y Burití (Mato Grosso)	Brasil	1 189
<i>3. Arahauacos sudoccidentales</i>			
Yine (Piro)	Ríos Urubamba, Yaco, Manu y Chandless (Ucayali, Madre de Dios, Acre y Pando)	Perú Brasil Bolivia	3 177
Iñapari-Mashco Piro	Ríos Curanjá y Las Piedras (Ucayali, Madre de Dios)	Perú Brasil y Acre)	1 100
Apurinã	Alto Purús (Amazonas y Acre)	Brasil	2 000
<i>4. Campa</i>			
Asháninka	Ríos Apurímac, Ene, Tambo y Perené (Junín)	Perú	25 000
Ashéninka	Ríos Pichis, Perené y Yurúa Gran Pajonal (Pasco, Acre)	Perú, Brasil	42 235
Nomatsiguenga	Ríos Pangoa y Anapati (Junín)	Perú	5 531
Matsigenka	Ríos Urubamba, Manu y Apurímac (Cusco y Madre de Dios)	Perú	10 000
Caquinte	Bajo Urubamba (Cusco)	Perú	300
Nanti	Cabeceras del río Timpía y Camisea (Cusco)	Perú	650

<i>5. Amuesha</i>			
Yánesha (Amuesha)	Ríos Chorobamba, Palcazu y Pachitea (Pasco)	Perú	8 200
<i>6. Chamicuro</i>			
Chamicuro	Bajo Huallaga (San Martín)	Perú	126
<b>ARAHUACOS DEL NORTE</b> Al norte del río Amazonas			
<i>7. Río Branco</i>			
Wapishana	Ríos Branco, Maú, Surumu y Cuyuwini (Roraima y Guayana)	Brasil Guayana	11 000
Mapidian	(Roraima)	Brasil	(*)
<i>8. Palikur</i>			
Palikur	Ríos Oyapoque y Urucañá (Amapá, Guayana Fr.)	Brasil Guayana Fr.	1 400
<i>9. Caribeños del norte</i>			
Wayú (Guajiro)	Península de la Guajira Venezuela	Colombia	305 000
Parauhano	(Zulia)	Venezuela	(*)
Lokono	Costas de Surinam, Guayana, Guayana Fr y Venezuela	Guayanas Venezuela	2 400
Garífuna	Costa caribeña de Belice, Honduras, Nicaragua y Guatemala	Belice Honduras Nicaragua	95 000
<i>10. Aruñacos del Norte</i>			
Resígaro	Río Ampiyacu (Loreto)	Perú	(*)
Yucuna	Río Miritiparaná (Amazonas)	Colombia	381
Cabiyari	Río Miritiparaná (Amazonas)	Colombia	277
Achagua	Río Meta	Colombia	231
Piapoco	Río Vaupés (Amazonas)	Colombia	4 524
Curripaco	Río Isana y sus tributarios Venezuela	Brasil	3 250
Baniwa	Ríos Guainía y Xié Venezuela	Brasil	5 867
Tariana	Río Vaupés (Amazonas)	Brasil	255
Guarequena	Ríos Isana y Xié	Brasil Venezuela Colombia	730

Baré	Ríos Casiquiare y Alto Negro	Brasil Venezuela	(*) (*)
Kaifana	Alto Negro	Brasil	(*)
Bawana	Río Demeni (Amazonas)	Brasil	(*)

(\*) Muy pocos hablantes.

Fuente: Clasificación lingüística: Aikhenvald 1999: 66-71 (reelaborado por los editores). Datos de población y ubicación: Candia 1995; Aikhenvald 1999; Universidad Mayor de San Andrés 1999; Summer Institute of Linguistics 2003; ICV 2003; Sardá y Ribas 2003.

## BIBLIOGRAFÍA

- AIKHENVALD, Alexandra, 1999 - The Arawak language family; en R. Dixon y A. Aikhenvald, eds., *The Amazonian languages*, pp. 65-106; Cambridge: Cambridge University Press.
- AMICH, Jos, 1975[1771] *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Milla Batres.
- ARROM, José Juan, 1999 - "Introduction"; en R. Pané, ed., *An account of the antiquities of the Indians*, pp. xi-xxix; Durham: Duke University Press.
- BATESON, Gregory, 1980 - "Naven: The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through the study of the "Naven" ceremonial"; Londres: Wildwood House.
- BIEDMA, Manuel, 1981[1682] - *La conquista franciscana del Alto Ucayali*; Lima: Milla Batres.
- BOURDIEU, Pierre, 1993 - *Outline of a Theory of Practice*; Cambridge: Cambridge University Press.
- BRINTON, Daniel, 1981 - *The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America*; New York: N.D.C.Hodges.
- CABRAL, Ana S., 1995 - Contact-Induced Language Change in Western Amazonia: The Non-Genetic Origin of the Kok ma Language; Tesis Doctoral; Universidad de Pittsburgh.
- CANDIA, Victoria J., 1995 - A comparative study of indigenous movements in Ecuador and Colombia. From resistance to organised social movement; Tesis de Maestría; Dept de Gobierno; Universidad de Essex.
- DA SILVA FACUNDES, Sydney, 2002 - "Historical linguistics and its contribution to improving the knowledge of Arawak"; en J. Hill y Santos Granero, eds., *op. cit.*, 74-98.
- DE GOEJE, Claudius E., 1939 - "Nouvel examen des langues des Antilles"; en *Journal de la Société des Américanistes*, 31: 11-20.
- DURBIN, Marshall, 1977 - "A survey of the Carib language family"; en Ellen B. Basso, ed., *Carib speaking Indians: Culture, society, and language*, pp. 23-38. Tucson: University of Arizona Press.



- ESCALANTE FONTANEDA, Hernando de, 1575 - Memoria de las cosas i costa i Indios de la Florida; Photocopy of a transcript of the original document extant at the archive of Simancas, attested by Muñoz and preserved in the Lenox Library; Washington DC: Library of Congress/Rare Books Section.
- ERICKSON, Philippe, 1993 - Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano; en *L Homme* 126-128, 33(2-4): 45:58.
- FERNÁNDEZ, Eduardo, 1986 - *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*; Documento N° 7; Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- GEERTZ, Clifford, 1993 - *The interpretation of cultures*; Londres: Fontana Press.
- GILIJ, Felipe Salvador, 1965 - *Ensayo de historia americana*; Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Ciencias.
- GOW, Peter, 2002 - "Piro, Apurinã, and Campa: Social dissimilation and assimilation as historical processes in Southwestern Amazonia"; en J. Hill & Santos Granero, eds., *op. cit.*, 147-170.
- HECKENBERGER, Michael, 2002 - "Rethinking the Arawakan diaspora: Hierarchy, regionality, and the Amazonian formative"; en J. Hill y Santos Granero, eds., *op. cit.*, 99-122.
- HILL, Jonathan D., 1989 - "Ritual production of environmental history among the Arawakan Wakuénai of Venezuela"; en *Human Ecology*, 17(1): 1-25.
- HILL, Jonathan D., 1993 - *Keepers of the sacred chants: The poetics of ritual power in an Amazonian society*; Tucson: University of Arizona Press.
- HILL, Jonnathan D. y SANTOS GRANERO, Fernando (eds.), 2002a - *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- HILL, Jonnathan D. y SANTOS GRANERO, Fernando, 2002b - "Introduction"; en J. Hill y F. Santos Granero, eds., Urbana y Chicago: University of Illinois Press, *op. cit.*, 1-24.
- INSTITUTO CENTRO DE VIDA, 2003 - Indios no Mato Grosso. ([www.icv.org.br](http://www.icv.org.br))

- LATHRAP, Donald, 1970 - *The upper Amazon*; Nueva York: Praeger Publishers.
- LOTHROP, Samuel K., 1940 - "South America as seen from Middle America"; en: (C. Hay y A. Tozzer, eds.), *The Maya and their neighbors*, pp. 417-429; Nueva York: D. Appleton-Century.
- LOUKOTKA, Cestmír, 1968 - *Classification of South American Indian Languages*; Los Angeles: University of California Press.
- MASON, John Alden, 1950 - "The languages of South America"; en J. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, 6: 157-317; Washington DC: Bureau of American Ethnology/Smithsonian Institution.
- NOBLE, G. Kingsley, 1965 - "Proto-Arawakan and its descendants"; en *International Journal of American Linguistics*, 31: 1-129.
- PAYNE, David, 1991 - "A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical relations"; en D.C. Derbyshire y G.K. Pullum, *Handbook of Amazonian Languages*, 3: 355-499. Berlin: Mouton de Gruyter.
- RADIN, Paul, 1946 - *Indians of South America*; Garden City, N.Y.: Doubleday.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1985 - "Guerre, violence, et identité a partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales"; en: *Cahiers ORSTROM (Série Sciences Humaines)*, 21(1): 81-98.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1993 - "Guerriers du sel et sauniers de la paix"; en *L'Homme*, 33(2-4): 25-44.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 2002 - "Social forms and regressive history: From the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the Bolivian savanna"; en J. Hill y Santos Granero, eds., *op. cit.*, 123-146.
- RIVET, Paul & TASTEVIN, P. Constantin, 1919-1924 - "Les langues du Purus, Jurua et des régions limitrophes: le groupe pré-andin"; en *Anthropos*, 14-15: 857-890, 16-17: 298-325, 18-19: 106-112.
- RODRIGUES, Aryon Dall Igna, 1999 - Tup; en Robert M.W. Dixon y Alexandra Y. Aikhenvald, *The Amazonian Languages*, pp. 107-124; Cambridge: Cambridge University Press.
- ROUSE, Irving, 1992 - *The Tainos: Rise and decline of the people who greeted Columbus*; New Haven: Yale University Press.

- SALA, Gabriel, 1905-1909 - "Exploración de los ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali i de la región del Gran Pajonal por el..."; en C. Larrabure i Correa, ed., *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*, Vol. 12: 5-154; Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional".
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992 - *Etnohistoria de la alta amazonía, siglos XV-XVIII*; Colección 500 Años, N° 46; Quito: Abya-Yala/CEDIME/MLAL.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1994 - *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*; Quito: Editorial Abya Yala.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1998 - "Writing history into the landscape: Space, myth and ritual in contemporary Amazonia"; en *American Ethnologist*, 25: 128-148.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2002 - "The Arawakan matrix: Ethos, language, and history in native South America"; en J. Hill y Santos Granero, eds., *op. cit.*, 25-50.
- SARDÁ, Joaquín y RIBAS Mercè, 2003 - Llengües ameríndies. ([www.geo.jazztel.es](http://www.geo.jazztel.es))
- SCHMIDT, Max, 1917 - "Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung". Tesis doctoral publicada en A. Vierkandt, *Studien zur Ethnologie und Soziologie*, Cuaderno 1; Leipzig: Veit & Comp.
- SHELL, Olive y WISE, Mary Ruth, 1971 - *Grupos idiomáticos del Perú*; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Instituto Lingüístico de Verano.
- SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS, 2003 - Ethnologue: Languages of the world; ([www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)).
- TAYLOR, Douglas, 1954 - "Diachronic note on the Carib contribution to Island Carib"; en *International Journal of American Linguistics*, 20: 28-33.
- TIBESAR, Antonine, 1950 - "The salt trade among the Montaña Indians of the Tarma area of eastern Peru"; en *Primitive Man*, 23: 103-108.
- VIDAL, Silvia, 1999 - "Amerindian groups of Northwest Amazon: Their regional systems of political religious hierarchies"; en *Anthropos*, 94: 515-528.
- VITAL, Antonio, 1985[1691] - Narración de la entrada del P... en las zonas habitadas por los Cunibos y Campas; en *Amazonía Peruana*, 6(12): 157-164.

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS, 1999 - Pueblos indígenas y originarios de Bolivia; ([www.umsanet.edu.bo](http://www.umsanet.edu.bo)).

WHITEHEAD, Neil, 2002 - "Arawak linguistic and cultural identity through time: Contact, colonialism, and creolization"; en J. Hill y Santos Granero, eds., *op. cit.*, 51-73.

ZUCCHI, Alberta, 2002 - "A new model of the northern Arawakan expansion"; en J. Hill y Santos Granero, eds., *op. cit.*, 199-222.

# LOS MATSIGENKA

Dan Rosengren

## CONTENIDO

	Pág.
Introducción .....	5
Información general .....	8
Historia de las relaciones con el mundo no amazónico .....	18
Visiones del mundo: cosmología y ontología .....	32
Medios de subsistencia y organización del trabajo .....	57
Lazos que unen: la articulación de la convivialidad .....	84
Situación actual: perspectivas y amenazas .....	114
Anexo .....	138
Bibliografía .....	150
<b>Mapas</b>	
Mapa del río Urubamba con las comunidades nativas .....	17
<b>Cuadros</b>	
Lista de comunidades nativas matsigenka .....	14
Sistema de terminología de relaciones .....	100
Categorías matsigenka de relaciones .....	103
<b>Gráficos</b>	
La sucesión de mundos, según la cosmología matsigenka .....	34
Superposición de los dos sistemas de categorización .....	86
<b>Fotos</b>	
Madre matsigenka con su hija .....	18
Darío Mahuantiari, gran narrador de cuentos, y su esposa Mirian .....	52

Mujer hilando algodón .....	62
Hombre preparando una chacra .....	64
Hombre llevando yuca a la espalda dejando sus manos libres .....	68
Hombre haciendo una demostración con su arco y flechas .....	79
En camino por la montaña del Alto Urubamba para visitar parientes .....	83
Hombres siguiendo con atención las discusiones durante una asamblea comunal .....	111

## INTRODUCCIÓN

A comienzos de la década de 1970, siendo estudiante, seguí con gran atención diversos movimientos sociales del mundo en desarrollo. Tenía especial interés en los movimientos campesinos y esperaba poder dedicarme en el futuro al estudio y análisis de este tipo de expresiones políticas populares. Habiendo crecido en la ciudad, mis conocimientos sobre el mundo rural eran solo teóricos, de modo que decidí familiarizarme con las condiciones de vida de los campesinos del tercer mundo. Después de trabajar algunos meses en una lavandería, consideré que había ganado dinero suficiente para partir al Perú y al valle de La Convención, que había obtenido cierto renombre en mi país debido a Hugo Blanco, el líder del movimiento campesino que había surgido en aquella zona, quien por entonces vivía en Suecia como refugiado político. Después de algunas semanas en Quillabamba, varias personas mencionaron la posibilidad de viajar río abajo a través de la selva. Ya que esto satisfacía en parte el sueño que había alimentado desde niño, partí un día a la montaña y, durante el viaje que me llevaría finalmente hasta Pucallpa, me encontré por primera vez a gente del pueblo matsigenka.

Más tarde, cuando empecé mis estudios de doctorado y decidí que los movimientos campesinos no serían mi tema de investigación, recordé a los Matsigenka que había conocido años antes y sobre cuyo pueblo no sabía gran cosa. Por lo que había observado en aquel viaje, la región habitada por este pueblo estaba recibiendo un gran número de inmigrantes provenientes de la sierra vecina que llegaban para cultivar café, cacao y otros cultivos comerciales. Otros procesos similares en diversos lugares de la amazonía anticipaban que las consecuencias



ecológicas serían terribles y me pareció importante comparar las concepciones sobre naturaleza y subsistencia de los indígenas Matsigenka con las de los colonos inmigrantes para comprender el comportamiento de los diversos actores. Mi propuesta de investigación fue aprobada y conseguí financiamiento del Consejo de Investigación Sueco para las Artes y Ciencias Sociales. Una vez más, esta vez en 1979, partí al Perú y de allí a la zona de montaña habitada por los Matsigenka.

Después de una estadía de varios meses entre los colonos serranos del pueblo de Kiteni y a lo largo del río alto Kompirushiato, planeaba permanecer durante algún tiempo en una comunidad Matsigenka. A través del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) de Lima, tomé contacto con los sacerdotes dominicos de Quillabamba, quienes me aconsejaron establecerme en la comunidad de Matoriato, cosa que hice. Fue allí donde inicié la parte matsigenka de mis estudios comparativos. Sin embargo, muy pronto me di cuenta de que el proyecto diseñado en la universidad en Suecia requería una comprensión mucho más profunda del mundo Matsigenka de la que posiblemente podría obtener durante el año que había pensado permanecer en el Perú. A medida que la gente en Matoriato me hablaba de las "comunidades nativas", una forma de organización impuesta por el gobierno hacía ya un tiempo, fue surgiendo un foco de investigación alternativo. Así, en vez de continuar con mis estudios comparativos eco-cosmológicos, comencé a profundizar mis conocimientos en torno al poder y la organización política matsigenka. También cambió mi cronograma y empleé más de dos años antes de retornar a Suecia.

Desde que empecé mi investigación, he visitado a los Matsigenka en varias oportunidades y siempre he regresado a la zona del Alto Urubamba, donde realicé mi trabajo de campo. El hecho de que concentrara geográficamente mis investigaciones en la región del Alto Urubamba, se refleja en un cierto sesgo de información hacia los matsigenka que viven en esa zona. Reconozco que no estoy tan familiarizado con los desarrollos en el Bajo Urubamba y el Alto Madre de Dios. Con todo, he tratado, hasta donde me ha sido posible, de dar cuenta de las variantes regionales.

Uno de los aspectos fascinantes al seguir a la sociedad matsigenka por casi treinta años, desde la primera vez que viajé río abajo por el Urubamba, ha sido su impresionante capacidad para conservar su integridad cultural. De la impresión inicial que tuve de que se trataba

de un pueblo próximo a ser absorbido por el anonimato de la cultura nacional, he llegado a la percepción de que muchos de estos cambios son superficiales, casi ficticios. Mientras más aprendo de los Matsigenka, más percibo cuán profundamente insertos están en un mundo diferente a aquel concebido por la cultura nacional. Lo que, a primera vista, parecieron concesiones decisivas a expresiones locales de la cultura occidental, ahora las veo como un mero empleo superficial de objetos foráneos mientras que, más allá de lo que ven los ojos, reinan los supuestos y principios que dejan ver que los Matsigenka conciben el mundo en términos radicalmente diferentes a aquellos que constituyen el mundo según ideas y patrones occidentales.

No soy el único que se ha interesado en el pueblo matsigenka en términos antropológicos. Entre los sacerdotes dominicos existen varios que, durante sus años de servicio en la región, contribuyeron a ampliar nuestros conocimientos sobre la etnografía matsigenka. Entre ellos destacan los sacerdotes José Pío Aza (1923; 1924), Secundino García (1935-1937), Wenceslao Fernández (1952) y Joaquín Barriales (n.d.). La contribución de integrantes del Instituto Lingüístico de Verano ha sido menor y el diccionario de Betty Snell, publicado en 1998, constituye una honrosa excepción. Entre los antropólogos académicos, varios han realizado trabajo de campo, pero no todos los estudios han resultado en documentos publicados. Entre quienes han publicado sobre los Matsigenka destacan Allen Johnson (1978, 1982, 1983, 2003) y sus estudiantes Michael Baksh (1992, 1995) y Alejandro Camino (1977, 1978), quienes comparten su interés por temas ecológicos. Para comprender la religión y el shamanismo matsigenka son imprescindibles los diversos estudios de Gerhard Baer (1976, 1979, 1984, 1992, 1994). Los estudios sobre los Matsigenka de France-Marie Renard-Casevitz se centran, sobre todo, en la estructura social, simbolismo e historia (1972, 1977). Por su parte, Beverly Bennett (1996) y Glenn Shepard (1998, 2002) han prestado particular atención a los temas de salud y medicina.

### **Nota sobre la ortografía**

Dado que no existen convenciones universales sobre cómo escribir el matsigenka, se encuentra en la literatura diversas modalidades ortográficas. En esta monografía me ceñiré a la ortografía matsigenka utilizada por Betty Snell (1998), cuyo trabajo está cobrando creciente valoración.

El alfabeto matsigenka contiene 22 letras: *a, ch, e, g, i, j, k, ky, m, n, ñ, o, p, r, s, sh, t, ts, ty, u, v, y*. Con solo algunas excepciones, estas letras se pronuncian igual que en español.

*u* representa un complejo diptongo con una pronunciación entre *ei* y *ea*, correspondiendo a la pronunciación en inglés en *learn*.

*g* se pronuncia como en español, a menos que esté precedida por la *e* o la *i*, en cuyo caso la pronunciación es palatizada.

*j* suena más suave que la *j* española y se aproxima a una *h* aspirada.

*k* se pronuncia como en español, a menos que esté precedida por la *e* o la *i*, en cuyo caso la pronunciación es palatizada.

*ky* y *ty* representan la *k* y la *t* palatizadas. Estas letras son necesarias ya que la *k* y la *t* son palatizadas en algunos casos, cuando preceden a la *a* o la *o*.

*sh* se pronuncia como una fricativa palatal.

*ts* en la zona del Alto Urubamba se suele pronunciar como la *ch* española, mientras que en el Bajo Urubamba se pronuncia como *ts*.

## INFORMACIÓN GENERAL

El pueblo al que hoy en día nos referimos como Matsigenka habita en un extenso territorio ubicado en el sudeste del Perú. El área que se extiende desde la ribera derecha del río Apurímac, en el oeste, abarca los sistemas fluviales de los ríos Alto Urubamba y una gran parte del Bajo Urubamba (provincia de La Convención, departamento del Cusco), y alcanza el Manu y la ribera izquierda del río Alto Madre de Dios (provincia del Manu, departamento de Madre de Dios), por el este. El censo nacional de 1993, registró 8 679 habitantes en comunidades matsigenka. Sin embargo, dado que se admite que no fue censada la totalidad de la población matsigenka, se estima la población total de este pueblo en alrededor de 10 000 habitantes. La gran mayoría de los matsigenka (alrededor de 6 000) vive a lo largo del río Urubamba; de éstos, aproximadamente 2 000 habitan en la zona del Alto Urubamba y 4 000 en la zona del Bajo Urubamba. De los Matsigenka restantes, una minoría vive en la zona del Apurímac, mientras los demás habitan las zonas del Manu y el

Alto Madre de Dios. En términos demográficos, la población matsigenka crece a paso lento pero firme (ver cuadro 1).

El idioma matsigenka pertenece al tronco arahuac. Se encuentra estrechamente relacionado con las lenguas asháninka, con las que el nivel de comprensión mutua es alto. Si bien existen variaciones dialectales en el vocabulario y la pronunciación entre los habitantes de las diferentes regiones de ocupación matsigenka, los Matsigenka no les atribuyen importancia como marcadores de pertenencia a diversos grupos. La única excepción está constituida por los grupos que los Matsigenka llaman *kogapakori*, los cuales habitan en las nacientes de los afluentes de la margen derecha del Bajo Urubamba <sup>(1)</sup>. Según un hombre del Alto Urubamba que participó en una expedición a las cabeceras del río Timpía organizada por misioneros dominicos, al principio le resultaba algo difícil entender el habla de estos grupos del Alto Timpía porque “hablaban al revés”.

El territorio poblado por los Matsigenka se extiende a través de la frontera entre las partes más bajas de la sierra y la cuenca amazónica, por lo que existen notables variaciones ecológicas entre las diferentes áreas. Ya que la región constituye una zona de frontera ecológica, su biodiversidad es considerable. Según una evaluación ecológica realizada por el *Smithsonian Institution and Conservation International* en el año 2000, los bosques transitorios de la cordillera en la región de Vilcabamba se cuentan entre las zonas de mayor diversidad biológica del mundo.

La sección norte del territorio matsigenka forma parte de la selva baja amazónica, mientras que la sección sur, al ser parte de las estribaciones andinas, corresponde a una zona ecológica de ceja de selva o montaña. Esto implica, por ejemplo, que esta última zona está ubicada a una altitud comparativamente mayor, que varía entre los 800 y los 1 500 msnm. En la ceja de selva el paisaje se caracteriza por ser accidentado, con cumbres sinuosas y estrechos valles que se extienden en el fondo, donde suelen correr ríos o quebradas de corrientes fuertes en los que frecuentemente se encuentran rápidos. La transición entre ambas zonas ecológicas es brusca, sobre todo cuando se desciende por el río Urubamba: justo antes de acceder a la planicie amazónica se atraviesa una serie de rápidos en el alto y angosto cañón conocido en los mapas nacionales como el Pongo de Mainique y al que los Matsigenka

---

(1) Existen rumores sobre la existencia de grupos aislados también en la margen izquierda del río Urubamba.

se refieren como Megantoni (parte alta) y Tonkini (parte baja). En contraste con la accidentada topografía de la selva alta, la selva baja se caracteriza generalmente por extensas planicies ribereñas y colinas de suave ondulación. En esta zona los ríos son más grandes y calmados y ofrecen más facilidad para la navegación que los de la selva alta.

A las diferencias topográficas corresponden también diferencias de temperatura y precipitaciones. ONERN (1967: 16f) describe la ceja de selva como “muy húmeda y semi-cálida”, mientras la selva baja es “húmeda y muy cálida”. Puede llover durante todo el año, aunque existe una marcada estación de lluvias que empieza entre octubre y noviembre y termina entre febrero y marzo, alcanzando su pico en enero, cuando llueve copiosamente y aparecen fuertes vientos. Durante esta época, las lluvias son frecuentes, a menudo diarias, y las precipitaciones son a veces tan fuertes que los ríos y riachuelos crecen a tal punto que destruyen y arrasan caminos y puentes, dejando a las regiones aisladas, un fenómeno que suele estar influenciado por la intensa deforestación de la vegetación río arriba.

La época seca, entre marzo/abril y septiembre/octubre, se entiende como seca solo en el sentido relativo del término: sigue lloviendo ocasionalmente, si bien durante cortos intervalos. En la época seca, en las zonas más altas, la temperatura puede descender drásticamente hasta los 10°C durante las noches y alcanzar solo hasta 20°C durante el día. Como llueve todo el año, la lluvia no sirve para marcar los cambios estacionales y los Matsigenka prefieren diferenciar las estaciones en términos del nivel de agua de los ríos. Lo que correspondería a la “temporada seca” se conoce como *shiriaqárinini* o “época de aguas en descenso”, mientras que la “temporada de lluvias” o *kimoárini* es la “época de creciente”.

## Denominación

Si bien hasta fines del siglo XIX el conocimiento de la zona habitada por los Matsigenka era limitado, los habitantes indígenas figuran con cierta frecuencia en los documentos coloniales y de comienzos de la República. Sin embargo el hecho de que no se registrara ninguna forma de auto-denominación, deja ver la poca familiaridad que los diferentes autores tenían con dicha zona. Por el contrario, hasta comienzos del siglo

pasado, los diversos nombres empleados para referirse a los Matsigenka eran todos de origen foráneo. Hasta el siglo XIX, los nombres más comunes empleados en diferentes periodos, eran Andes, Antis, Chunchos y Manaríes, todos ellos probablemente de origen andino. Durante el siglo XIX, el término *campa* y algunas de sus variantes ganaron importancia y reemplazaron a las denominaciones anteriores. Según Varese (1973: 143f), la denominación *campa* está asociada a la orden franciscana, que empezó a emplearla de manera más consistente hacia fines del siglo XVII, para referirse a los grupos que hoy en día se llaman a sí mismos como Asháninka, Ashéninka o Nomatsiguenga.

La orden franciscana tuvo a su cargo la evangelización de la zona del Urubamba entre 1799 y 1900. Durante este tiempo, los monjes también incluían bajo el nombre *Campa* al pueblo conocido hoy día como Matsigenka. El origen etimológico de esta denominación no es claro, pero es probable que sea amazónico. Álvarez (1981: 30) sugiere que el término *campa* se deriva de la expresión yine, o piro, *kamta-li*, que significa "aquél que ha atado su pene con una cuerda". Álvarez asume que el término fue empleado para designar a los hombres matsigenka y asháninka, ya que ésta es una práctica que los distingue de los hombres yine. Para Álvarez, el apelativo yine utilizado para designar a sus vecinos arahuacos es de naturaleza peyorativa, si bien podría ser una designación que (también) indicaría una relación de afinidad. Tal supuesto es sugerido por las observaciones de Gow (1999: 239) en cuanto a que entre los Yine "los cuñados entre sí hacen públicos los detalles de la vida sexual y de sus genitales en forma de bromas y apodos. Aquello que los parientes nunca discuten, las esposas lo sacan a colación y los cuñados lo gritan por todo lo alto". Así, *kamta-li* podría ser una de las formas en que los Yine se referían a los hombres matsigenka y asháninka como parientes políticos verdaderos o potenciales.

Ejemplos del uso de formas castellanizadas de la denominación Matsigenka, tales como Machiguenga y Machiganga se pueden observar en los textos correspondientes a las últimas décadas del siglo XIX. Sin embargo el uso del etnónimo se generalizó recién cuando los misioneros dominicos empezaron a publicar, en 1918, la revista "*Misiones Dominicanas del Perú*", donde dicha denominación fue aplicada, desde el principio, de manera exclusiva. Podría sospecharse que el cambio en la práctica

de nombrar, está asociado a la creación de las Prefecturas Apostólicas de Urubamba y San Francisco en el año 1900, la cual dividió en dos la zona habitada por quienes, hasta entonces, habían sido conocidos como Campa. Junto con la división de funciones administrativas, se dieron nombres diferentes a los habitantes indígenas de la zona respectiva. La administración de la Prefectura Apostólica de San Francisco permaneció bajo los franciscanos, quienes continuaron utilizando la denominación Campa. La prefectura del Urubamba cayó bajo la responsabilidad de la orden dominica y los habitantes de la zona conocidos hasta entonces como Campa pasaron a ser llamados Machiguenga a partir de ese momento.

Al hablar de denominaciones étnicas, es necesario tener en cuenta que nombres como, por ejemplo, Anti, Campa y Machiguenga pertenecieron inicialmente a un discurso de elite. Los colonos que vivían en la zona solían referirse a los Matsigenka en términos más despectivos como "chunchos" o "salvajes", una práctica que parece datar de largo tiempo atrás.

Si la etnicidad es vista como la expresión de relaciones sociopolíticas dentro de un sistema jerárquico, la dimensión étnica de las nociones de identidad matsigenka tenía, probablemente, una importancia menor hasta hace poco tiempo. Es probable que el uso indígena del término matsigenka como etnónimo, en el sentido estricto, sea de origen reciente y que no vaya más allá de la década de 1960. Como en el caso de la autodenominación de otros pueblos indígenas de la amazonía, *matsigenka* podría ser traducido como "seres humanos". Así, en el uso matsigenka, la denominación no se refiere principalmente a una categoría étnica, ya que incluye a todos los pueblos indígenas de la amazonía, partiendo de la base de su origen común. Si bien se reconoce diferencias en cuanto a lenguas, cultura y organización social, no se considera que tales variaciones afecten la afinidad fundamental que une a estos pueblos.

En el sistema matsigenka de clasificación étnica, la ambigüedad de las categorías se hace manifiesta en la falta de una clara diferenciación entre algunos de los grupos de la zona que actualmente se distinguen en el discurso etnopolítico como grupos étnicos discretos. Así, existe cierta "confusión" en relación a los vecinos asháninka. El término *asháninka*, por ejemplo, significa en matsigenka "paisano", "compatriota". Esta ambigüedad es todavía mayor en relación a los llamados *kogapakori*, a quienes los Matsigenka, al igual que otros (ver Ribeiro & Wise 1978:

135), consideran como un grupo matsigenka. Estos se diferencian culturalmente<sup>(2)</sup> de los Matsigenka hasta cierto punto, pero no cabe duda que hablan un dialecto de la misma lengua.

Entre los grupos que se mantienen voluntariamente aislados de la sociedad peruana, existen algunos grupos que durante las últimas décadas han comenzado a establecer comunicación con representantes de la sociedad nacional, en gran parte como resultado de las actividades de los misioneros y la presencia de compañías petroleras en las inmediaciones. Hay quienes sostienen que estos grupos no se consideran Matsigenka, y que se llaman a sí mismos Nanti. Sin embargo, en el idioma matsigenka, *nanti* significa "yo soy" y la cuestión es, si estos reportes no constituyen, más bien, otro ejemplo de cómo es posible malinterpretar las concepciones de identidad. Además, se puede preguntar hasta qué punto existe una conciencia étnica entre estos grupos (ver también la discusión sobre este tema en el capítulo 6). Es comprensible que este grupo de personas no acepte ser llamado *kogapakori*, ya que este término significa "aquellos que hacen lo que quieren", lo que tiene una implicancia peyorativa de irresponsabilidad y amoralidad que reflejaría su supuesta costumbre de matar a los extraños a primera vista.

En la zona del Alto Madre de Dios no hay comunidades nativas legalmente reconocidas como matsigenka. Huacaria, una comunidad Huachipaeri (Arakmbut), tiene una población matsigenka que está en aumento hasta que casi domina la situación. También pueden encontrarse grupos matsigenka más pequeños en las comunidades de Shintuya y Diamante, donde viven como minoría entre las mayorías Arakmbut y Yine. En la zona del Alto Madre de Dios existen grupos matsigenka que viven a orillas de los ríos Palotoa y Piñi-Piñi. La mayor concentración de población matsigenka en la zona de Madre de Dios se encuentra probablemente dentro del Parque Nacional del Manu, donde existen tres importantes comunidades matsigenka: Shipetiaari, Tayakome y Yomybato (cuadro 1). Como estas comunidades se encuentran dentro de los confines del Parque

---

(2) Prácticamente no existen descripciones sobre los así llamados *kogapakori* en la literatura etnográfica, pero por la poca información disponible, parece que existen algunas diferencias en cuanto a la cultura material respecto de los matsigenka.



**Cuadro 1**  
**Lista de comunidades nativas matsigenka**

BAJO URUBAMBA				
	Comunidad	Pobl.( <sup>o</sup> )	Composición étnica	Situación legal
1	Camaná	258	Matsigenka	Con título
2	Camisea	196	Matsigenka	Con título
3	Kirigeti (Carpintero)	454	Matsigenka	Con título
4	Kashiriari	106	Matsigenka	Con título
	Ampliación I	s/i		Sin título
	Ampliación II	s/i		Sin título
5	Kochiri	83	Matsigenka/ Ashaninka	Con título
	Ampliación	s/i		Con título
6	Mayapo	232	Matsigenka	Con título
7	Nueva Luz	408	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Sin título
8	Nueva Vida	96	Matsigenka	Con título
9	Nuevo Mundo	232	Matsigenka	Con título
10	Porotobango	36	Matsigenka/ Asháninka	Con título
	Ampliación	s/i		Con título
11	Puerto Huallana	296	Matsigenka	Con título
12	Sababantiari	49	Matsigenka	Con título
13	Segakiato	274	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Sin título
14	Shivankoreni	206	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Con título
15	Ticumpinia (Chocoriari)	216	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Sin título
16	Timpía	389	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Con título

ALTO URUBAMBA				
	Comunidad	Pobl	Composición étnica	Situación legal
17	Alto Sangobatea	240	Matsigenka	Con título
18	Chakopishiato	48	Matsigenka	Con título
19	Chirumbia	255	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Sin título
20	Inkaare	47	Matsigenka	Sin título
21	Koribeni	800	Matsigenka	Con título
22	Manitinkiare	47	Matsigenka/ Asháninka	Sin título
23	Matoriato	810	Matsigenka	Con título
24	Monte Carmelo	391	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Sin título
25	Morenkani	65	Matsigenka	Sin título
26	Pogentimari	374	Matsigenka	Con título
	Ampliación	s/i		Sin título
27	Shimaa/ Shimentato	564	Matsigenka	Con título
28	Tivoriari	66	Matsigenka	Con título
29	Yokiri	39	Matsigenka	Con título
ALTO MADRE DE DIOS				
30	Huacaria	s/i	Huachipaeri	Con título
31	Palotoa	s/i	Matsigenka	Sin título
32	Piñi-Piñi	s/i	Matsigenka	Sin título
33	Shipetiaari	s/i	Matsigenka	Sin título
34	Tayakome	s/i	Matsigenka	Sin título
35	Yomybato	s/i	Matsigenka	Sin título

(\*) Las cifras de población provienen del Censo Nacional de 1993.

s/i = sin información

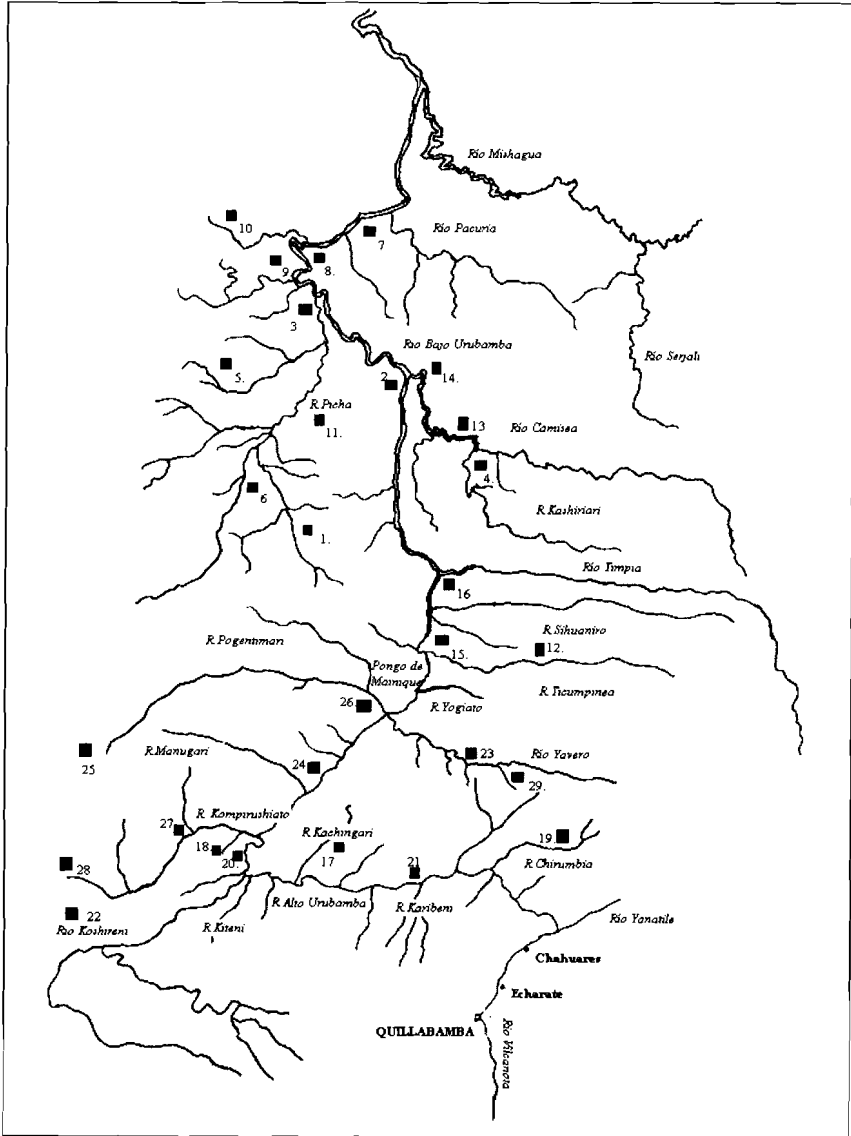
Nacional del Manu, no han sido reconocidas como comunidades nativas, lo que implica que estos grupos no tienen los mismos derechos que aquellos que viven fuera del parque. Además, como el objetivo del parque es la conservación, se supone que quienes viven dentro de sus límites deben

vivir de forma "tradicional", lo que significa, por ejemplo, que no pueden usar escopetas para cazar dentro del perímetro del parque.

Hasta fines del siglo XIX, la montaña de Vilcabamba no concitó mayor interés más allá de la región durante mucho tiempo, ofreciendo básicamente peligros y penurias, lo cual implicó que la zona prácticamente no gozara de medios de acceso. Los propietarios de las pocas haciendas, que se establecieron en el valle de la Convención, prefirieron el acceso restringido que ofrecía el único sendero para mulas existente, ya que les facilitaba el control de los trabajadores. Sin embargo con el auge de las gomas, la montaña se convirtió en una zona de gran atractivo. El acceso más fácil era desde el Norte, viajando en embarcación por el río. Con todo, el área quedaba lejos de los centros de comercialización de caucho, de modo que se buscaron medios de acceso alternativos. El más infame y conocido de estos proyectos de comunicación es probablemente el de Fitzcarraldo, que se propuso interconectar los sistemas fluviales de los ríos Urubamba y Madre de Dios a través del llamado Istmo de Fitzcarraldo, para luego dirigirse al río Madeira y los mercados brasileños. Por su parte, el gobierno peruano planificó la construcción de un ferrocarril para conectar la sierra del sur del país con algún lugar a lo largo del bajo Urubamba al que fuera posible llegar navegando en cualquier época del año. La ejecución del proyecto empezó en 1914, con la construcción del ferrocarril de Cusco a Santa Ana, por ese entonces capital de la provincia de La Convención.

Cuando el ferrocarril alcanzó el caserío de Santa Teresa por la zona más meridional de la provincia, en la década de 1930, se paralizaron los trabajos debido al fuerte brote epidémico de paludismo, que durante un par de años azotó la zona, resultando en una disminución de la población de la provincia de más de 20%. El tráfico que venía desde Cusco tuvo que continuar en adelante por una angosta trocha que podía utilizarse en una sola dirección al mismo tiempo. El proyecto del ferrocarril fue retomado a comienzos de la década de 1970 y llegó hasta Quillabamba, la actual capital, en 1975. Anticipándose a la llegada del ferrocarril, se empezó la construcción de una trocha desde Quillabamba hacia el Pongo de Mainique en 1933. La construcción del camino ha sido, desde entonces, discontinua; en 1969 el camino llegó al pequeño afluente Kitene que, durante largo tiempo, constituyó el final de la ruta y donde se desarrolló un pueblo de colonos. Actualmente, el camino alcanza Tintinikiato, unos kilómetros más allá en la ruta planeada inicialmente.

Mapa 1  
Mapa del río Urubamba con las comunidades nativas





Madre matsigenka con su hija  
Foto: Dan Rosengren

El camino también tiene un desvío que sigue a lo largo del río Kompirushiato, hasta Shimaá. Más allá de estos puntos, el transporte se hace en lancha o por pequeños senderos. Es posible que el relativo aislamiento de la zona llegue a su fin con la explotación de los yacimientos de gas de Camisea, cuyo aparato logístico requiere la creación de facilidades de transporte.

## **HISTORIA DE LAS RELACIONES CON EL MUNDO NO AMAZÓNICO**

El contacto entre la montaña, la costa y la sierra antes de la aparición de los incas es atestiguado por los hallazgos arqueológicos realizados en estas regiones, los cuales indican cierta familiaridad con la flora y la fauna de las tierras bajas tropicales, al este de los Andes.

Asumiendo que extensas redes de comercio vincularon a pueblos del continente durante largo tiempo, podríamos especular acerca de la posibilidad de que los lugares donde la gente de las tierras bajas tropicales y la sierra solían encontrarse para comercializar y hacer trueque hasta comienzos del siglo XX fueran, en realidad de origen pre-inca.

Poco es lo que se sabe con certeza sobre la historia precolombina de los Matsigenka. En la zona habitada por los Matsigenka, así como en otros lugares de la montaña, existen petroglifos que indican que el área ha estado habitada por un período prolongado. Sin embargo no se sabe quién hizo estos petroglifos, ni tampoco lo que representaban para sus creadores. Según Baer (1984: 288-291) los motivos sugieren que son de procedencia amazónica más que andina. Para los actuales Matsigenka, estos petroglifos suelen tener poca importancia. Algunos atribuyen estas inscripciones al dios Chonkáviri, pero para la mayoría constituyen un mero recuerdo del pasado del que nada se sabe, y en la actualidad los petroglifos no despiertan el interés suficiente como para que la gente especule sobre sus orígenes.

Si bien sigue siendo escasa la información sobre los pueblos de la montaña, esta se incrementa con relación a la época en que los incas dominaron la región serrana vecina. Sin embargo, con raras excepciones, esta información se restringe a historias relacionadas a la situación de contacto propiamente dicha y no es posible conocer mucho en torno a las condiciones sociales y culturales de las zonas de los bosques tropicales. Es más, como la información está basada sobre todo en la tradición oral y en rumores reproducidos a partir de cronistas españoles, esta debe ser tomada con cautela ya que, a menudo, los cronistas buscaban promover intereses propios, además de depender de las conceptualizaciones andinas o españolas referidas a la selva y sus habitantes.

Es probable que el contacto entre los pueblos de las tierras bajas y la sierra fuera, sobre todo, de naturaleza económica y que se basara más a menudo en el comercio antes que en los tributos (ver Gade 1972: 209; Myers 1983; Santos Granero 1992: 19). En este intercambio, las hojas de coca constituían una importante contribución de la gente de la montaña, junto con el tabaco, las pieles, plumas y animales vivos, mientras que las contribuciones de los

habitantes de la sierra se centraban en herramientas de bronce <sup>(3)</sup>, sal y textiles. Álvarez (1980: 11) se refiere vagamente a la existencia de tradiciones orales, según las cuales los Incas habrían mantenido puestos de intercambio con depósitos en varios lugares de la montaña de Vilcabamba (en la zona de Picha, en las nacientes del río Yavero y en Tonkini, es decir, en la zona baja del Pongo de Mainique, en el río Urubamba), los cuales contenían productos para intercambiar. Estos lugares, explica Álvarez, eran dirigidos por agentes de comercio a quienes los Yine llamaban *kajitu* y los Asháninka *yayanchi* <sup>(4)</sup>.

En 1996, grabé en la zona del Alto Urubamba un mito sobre Yayanchi, quien fue descrito por los Matsigenka de hoy como un poderoso y sabio personaje proveniente de río arriba. En esta narración, no se hacía referencia alguna a productos de intercambio y solo se mencionaban los poderes excepcionales de Yayanchi. El lugar de Tonkini, sin embargo, está asociado al dios inventor matsigenka llamado Chonkáviri <sup>(5)</sup>, de quien se dice que vivió allá durante algún tiempo, rodeado de las cosas maravillosas que creaba. Esta ubicación se asocia actualmente a rumores de tesoros que supuestamente provendrían de Chonkáviri y no de agentes de intercambio de los incas.

Desde la perspectiva matsigenka, el interés por los Incas parece limitado, en comparación al que se atribuye a los Asháninka, Yánesha y Shipibo-Conibo. Esto es sugerido tanto por la poca importancia que la mitología matsigenka le asigna a los Incas, como por la insignificancia de elementos andinos en la cosmología matsigenka. En la etnografía cosmológica matsigenka se menciona, a veces, a una clase de espíritus,

---

(3) En este intercambio es probable que las herramientas y otros instrumentos de metal fueran los objetos de mayor interés para los pueblos de la montaña. Se ha dicho que la razón principal por la que los misioneros fueron aceptados al comienzo de la colonia fue porque proveían a los pueblos de objetos de metal (Santos Granero 1988: 4).

(4) Según Álvarez (1980: 11) ambos términos significan "aquel que tiene cosas". Según mis conocimientos, sin embargo, no existe tal construcción en idioma matsigenka y lo mismo parece suceder en el caso asháninka (Hanne Weber, comunicación personal).

(5) Chonkáviri es también conocido como Chaingavane, a quien Renard-Casevitz (1991: 219) asocia con los incas. En los mitos que he recolectado en el Alto Urubamba, el uso de recursos mágicos impidió a Chonkáviri retornar a su hogar en Tonkini y ahora vive entre los blancos a quienes entrega sus inventos, lo cual explica la superioridad tecnológica occidental. Entre los asháninka existe un dios inventor de tecnología conocido como Inca o *Inka* (Weiss 1975: 267) o *Pachakamaite* (Benavides 1986).

*saangarite*, llamados *Inkakuna*, una palabra obviamente andina. Se dice que los *Inkakuna* vivían en lo más alto de los mundos que conforman el universo y no tenían mayor injerencia en la vida cotidiana. La existencia de mitos sobre los dioses Inkarrí y Pachakamue, o Pachakama, ha sido considerada evidencia de la influencia de la cultura andina sobre los Matsigenka (ver Cenitagoya 1943, Rostworowski 1992). Weiss (1985: 310f) observa, sin embargo, que las figuras míticas de Inkarrí y Pachakamue/Pachakama son sinónimos del dios Yavírerí (o Avírerí, como lo llaman los Asháninka). De acuerdo a esto, Weiss concluye que las creencias y relatos andinos sobre estas figuras han servido, a lo sumo, para proveer elementos complementarios para elaboraciones de los mitos preexistentes de la montaña.

Pocos años después de que los españoles tomaran el poder en el Cusco, las historias de la fabulosa ciudad de El Dorado, o Paititi, atrajeron el interés de los conquistadores hacia las tierras bajas tropicales. En 1539, Pedro de Candia salió al mando de más de cien soldados en busca de nuevas tierras y riquezas. Cuando la expedición llegó al bajo Kosñipata, los soldados se enfrentaron a los indígenas quienes, armados con arcos y flechas, repelieron la intrusión. El siguiente intento de expansión hacia el Alto Madre de Dios fue dirigido por Juan Álvarez Maldonado en 1567. Si bien fue exitosa al comienzo, la campaña terminó de forma tan desafortunada como la de Candia y, desde entonces, los españoles evitaron la región del Alto Madre de Dios durante mucho tiempo.

En los documentos de principios de la época colonial, el término más común empleado para referirse a los indígenas de la región del Urubamba era Manaríes o Mañaríes. La falta de información sobre las relaciones entre los habitantes andinos de la sierra y los Manaríes, sugiere que el contacto fue interrumpido poco después de la llegada de los españoles. No obstante, la situación podría ser interpretada de dos maneras: o bien hubo una ruptura en el contacto o, si el contacto continuó, no fue muy conocido, o no se le dio suficiente importancia como para ser mencionado por los cronistas de la época. Por lo que se sabe, la montaña pronto se convirtió en refugio para los indígenas y esclavos de origen africano que escapaban de las encomiendas, así como para los opositores del gobierno colonial y criminales comunes. Así pues, continuó existiendo cierto nivel de intercambio entre ambas zonas.

Es posible asumir que el interés de los grupos locales manaríes de relacionarse con los Incas fuera básicamente de naturaleza pragmática.



Después que los españoles tomaron el poder, las fuerzas incaicas se resistieron a la ocupación española y se creó el llamado estado neo-inca, que se estableció en la montaña de Vilcabamba. Según algunos cronistas, contingentes de Antis (un término que fue usado paralelamente al de Manaríes, pero con un significado más integral de "pueblos de las tierras bajas tropicales") formaron parte de las tropas incaicas (ver Rodríguez Figueroa 1913[1565]: 189). Sin embargo cuando los españoles llegaron a los asentamientos manaríes, estos no parecieron estar muy unidos al Inca por vínculos de lealtad, y se dice que recibieron amistosamente a los soldados españoles que los visitaban (ver Ocampo 1907[1610]: 234 y ss.). Considerando la manera en que hoy en día los Matsigenka categorizan a distintos tipos de seres humanos, no sería raro que para los Manaríes no hubiera existido ninguna diferencia significativa entre los Incas y los españoles y que, por lo tanto, ambos fueran considerados como pertenecientes a la misma categoría.

Cuando la expedición española que perseguía al Inca Túpac Amaru I entró al valle de Vilcapampa, o Vilcabamba, en 1571, el Inca intentó escapar junto a un pequeño séquito <sup>(6)</sup>. Según el soldado español Baltasar de Ocampo (1907: 221), que formaba parte del grupo que capturó al Inca fugitivo, este partió hacia "el país de los indios mañaríes, una tribu guerrera y amiga, donde había balsas y canoas apostadas para salvarlo y permitirle el escape". Bajo las órdenes de Martín García de Loyola, cuarenta soldados elegidos descendieron por el río Masahuay <sup>(7)</sup> en busca del Inca fugitivo hasta que "se internaron en el bosque tropical", donde "navegaron descendiendo por el río que ellos conocían con el nombre de Simaponte" (Hemming 1983: 437 y ss.). En el Simaponte, Loyola encontró la aldea Momori, la misma que Savoy (1971: 74) ubica en el río Picha, cerca de la confluencia con el Bajo Urubamba. En este lugar, supuestamente, el Inca fugitivo y su séquito fueron capturados y forzados a volver al Cusco.

La descripción de estos sucesos, por regla general, presume que existía una relación permanente y amigable entre los Incas y los Manaríes. Sin embargo, de haber sido así, se podría haber esperado que el grupo

---

(6) "Sin siquiera una escolta", dice Poma de Ayala (1944: 125).

(7) Este es el nombre que Murúa le da al río que Hemming (1983: 618) presume es el que actualmente se llama río Concebidayoq o Pampaconas, cuyo curso, río abajo, contribuye a la formación del río Koshireni, el cual es un afluente del margen izquierdo del Alto Urubamba.

de gente que acompañaba al Inca fugitivo incluyera algunos manaríes como guías o aliados. Antonio de Calancha (1978 [1638]: 1882) sostiene además, que Túpac Amaru se dejó capturar porque “quiso más fiarse de los que le buscaban, que esconderse por aquellas montañas donde le seguían”.

Renard-Casevitz (1981b: 126) presenta una teoría alternativa que explicaría la ausencia de manaríes en el grupo del Inca fugitivo, al sugerir que, en su huida del ejército español, Túpac Amaru no se dirigía precisamente hacia la región habitada por los Manaríes. Por el contrario, Túpac Amaru habría buscado evadir las fuerzas españolas y escapar hacia las laderas más occidentales, por los alrededores del pueblo de Andahuaylas. Es obvio que los españoles tuvieron en cuenta esta posibilidad y enviaron a sus tropas a cubrir la zona de la potencial ruta de escape (Ocampo 1907[1610]: 220).

Después de la captura de Túpac Amaru y la subsiguiente ocupación española de la provincia de Vilcabamba, el virrey Toledo nombró al general Martín Hurtado de Arbieta gobernador de Vilcabamba con el privilegio de conquistar Huánuco y “las prouincias de los Mañaríes y Pilcozones y Mamorí, comarcanos a la dicha prouincia de Bilcabamba” (citado en Varese 1973: 111). Sin embargo la expansión española hacia el interior de la zona de montaña de Vilcabamba se vio interrumpida y los contactos con la gente de la montaña, en principio, se dieron solo cuando estos pueblos visitaban los emplazamientos españoles.

El relato de Murúa (1962[1590]) sobre la visita a un asentamiento manarí durante la persecución de Túpac Amaru es singular, ya que describe el lugar con cierto detalle. Su descripción debe leerse con cautela, puesto que es muy probable que haya sido influenciada por las aspiraciones particulares ocultas detrás de la visión española de lo que traería consigo la conquista. Así, Murúa cuenta que los españoles encontraron un bohío en la selva, a cierta distancia del río, que medía “trecentas y cinquenta braças de largo” y contenía veinte puertas. Si la “braça” de Murúa corresponde a 1,5 metros (que sería la equivalencia usual de aquella época) el edificio no tendría menos de 525 metros de largo. Considerando el tamaño de las construcciones de la amazonía en general y de la montaña en particular, es muy probable que se trate de una exageración. En esta presunta casa gigante, los españoles se encontraron inopinadamente con siete “indios chunchos” y más de cincuenta sábalos, peces que los Mañaríes estaban pescando al momento de ser descubiertos por los españoles. El capitán español quería hablar con el líder del grupo,

un hombre llamado Ispaca, quien supuestamente era el “cacique” y el “prinsipal de los yndios mañaries chunchos”. El nombre Ispaca <sup>(8)</sup> no significa nada en matsigenka ni tampoco existen entre los Matsigenka –por lo menos tal como se los conoce en los últimos 100 a 150 años– “caciques” y “principales”. Este retrato tampoco coincide, por ejemplo, con la imagen de la sociedad anti que presentó el Padre Font en 1595, tras su visita a los pueblos ubicados en las regiones de los ríos Apurímac y Ene, donde encontró una sociedad igualitaria con una población dispersa. Como información etnográfica, es probable que el relato de Murúa sea de poco valor.

La obvia tendencia, en los documentos más tempranos de la conquista española de la montaña de Vilcabamba, a magnificar los hechos es interesante, pero dice más acerca de los españoles y su lujuria por el botín y el lujo, que de otra cosa. Una sociedad con abundancia de alimentos, edificios sumamente grandes y una estructura política jerárquica es más prometedor, desde la perspectiva de los conquistadores, que el tipo de sociedad descrito por el Padre Font, la cual es similar a la sociedad matsigenka que conocemos hoy en día. Es probable, pues, que la descripción de Murúa y otras afines sean, hasta cierto punto, proyecciones de las esperanzas y anhelos de éxito y opulencia de los españoles.

Por algún tiempo, después de la derrota imperial, grupos de Manaríes y Pilcozones, que aparentemente solían visitar la provincia de Vilcabamba para intercambiar sus productos con los incas, continuaron llegando, pero ahora para visitar a los conquistadores españoles y trocar sus productos con ellos. Los documentos de inicios de la colonia cuentan que Manaríes políticamente prominentes llegaban a la nueva capital provincial de San Francisco de la Victoria para visitar al gobernador español. Una serie de visitas entre representantes manaríes y la administración española tuvo lugar alrededor de 1580 (ver Regalado de Hurtado 1992).

Cuando los españoles comprendieron que el proyecto de colonización de Vilcabamba no produciría grandes riquezas, el trato a los trabajadores forzados en las minas y las haciendas experimentó un deterioro general. Es más, las minas de plata y mercurio de la provincia de Vilcabamba muy pronto resultaron menos prometedoras de lo que parecían, sobre todo si se las compara con las minas de Potosí. Según

---

(8) A menos que sea una mala pronunciación de *ipaitaka*, “él se llama a sí mismo”.

Hemming (1983: 475), la provincia de Vilcabamba “no era un lugar alegre en los años que sucedieron a la conquista”. El territorio, más allá del control de los españoles se convirtió, por lo tanto, en zona de refugio. Existen referencias sobre pequeños asentamientos de indios cimarrones, indígenas fugados de las encomiendas, ubicados en la periferia del espacio colonial, es decir, en áreas donde los españoles circulaban, pero en donde no ejercían un control efectivo (Regalado de Hurtado 1992: 97).

Si bien las relaciones entre los Manaríes y los negros africanos (que servían como esclavos o que habían huido de sus amos) solía ser mala <sup>(9)</sup>, el rudo comportamiento de los españoles hacía que ocasionalmente ambos grupos se unieran en protestas y revueltas comunes. La primera vez que sucedió esto fue en 1602, y se repitió nuevamente en 1604. En 1602, un grupo constituido sobre todo por negros y algunos indígenas, dirigidos por un indio de la montaña cercana, llamado Francisco (o Juan) Chichita <sup>(10)</sup>, se sublevó contra la opresión española. La sublevación fue reprimida con rapidez y, quizá como una señal de la baja estima que los negros tenían por los indígenas, se presentó la cabeza de Chichima al gobernador de Vilcabamba, el capitán Diego de Aguilar y Córdova, como gesto de paz (Bowser 1974: 176-177; Ocampo 1907: 239-241; Regalado de Hurtado 1992: 151).

Después de comprender que la montaña de Vilcabamba no representaba fortuna alguna para los conquistadores, no se hicieron más intentos por colonizar la zona durante varios años y la evangelización de los manaríes también declinó. Desde fines del siglo XVI, el principal interés de los españoles en la zona de Vilcabamba se centró en la producción agrícola, y la colonización fue limitada en términos territoriales, involucrando sólo a un pequeño número de personas.

Desde la perspectiva matsigenka, la misión-hacienda de Cocabambilla, ubicada en las afueras del actual pueblo de Echarate, constituyó el punto focal de la relación con los representantes de la

---

(9) Ocampo (1907: 241) sostiene que “generalmente los indígenas eran pisoteados por los negros, quienes los maltrataban tanto de palabra como en la vida cotidiana. Así pues, los indígenas llamaban amos a los negros y los negros les decían perros a los indígenas”.

(10) Según Regalado de Hurtado (1992: 151) y Ocampo (1907: 239) se trataba de un Pilcosone. Etimológicamente, sin embargo, el nombre se asocia fácilmente con el término matsigenka/asháninka, *tsitsi* (o *chichu*) que significa “fuego” o “luz”, siendo *-ma* un superlativo. *Chichima* podría significar, entonces, “gran fuego” o “gran luz”.

sociedad nacional hasta fines del siglo XIX. Esta hacienda se ubicaba inicialmente en la periferia del territorio matsigenka, pero por haberse retirado los Matsigenka al ritmo de la expansión colonial, actualmente ésta se halla a treinta o cuarenta kilómetros al sur del perímetro. Para las diversas órdenes religiosas a cargo de la hacienda, el propósito principal de su existencia no fue la evangelización de los pueblos de Vilcabamba, sino la producción de los medios necesarios para financiar sus proyectos de evangelización en otras zonas del Perú. Es probable que el poco interés demostrado desde comienzos del siglo XVII hasta fines del XIX por convertir a los Matsigenka a la cristiandad obedezca a varios motivos. La rebelión dirigida por Santos Atahualpa y la subsiguiente expulsión de los misioneros y representantes de la administración colonial de la montaña central ha sido mencionada frecuentemente como la principal causa del aislamiento de la región (ver Castro Arenas 1973; Varese 1973), pero es posible que en la zona de Vilcabamba tuviera aún menor importancia. El aparente desinterés de los misioneros por los Matsigenka, está probablemente ligado a su creciente interés por los Yine, el mismo que obedecía, según Román (1983: 104), al hecho de que la contribución de la corona dependía del número de personas que los misioneros lograban convertir al cristianismo. Los dispersos Matsigenka eran considerados por ello un objetivo de menor atractivo económico para los propósitos de evangelización, mientras que gente como los Yine, que vivía agrupada en aldeas, representaba un objetivo más interesante. En concordancia con estas consideraciones económicas, en su carta de 1752 al rey de España Fernando VI, Gil Muñoz (1906[1752]: 151) justificaba los limitados esfuerzos de evangelización, realizados por los padres de la misión-hacienda como, debidos a los problemas logísticos para mantener a los misioneros en el campo.

Tomando en consideración la difícil situación económica de las misiones religiosas, la ubicación geográfica de la hacienda Cocabambilla tenía una importancia estratégica para la meta de evangelización de los misioneros, ya que los Manaríes o Antis, como solía llamárselos, llegaban por sí solos hasta la hacienda para comercializar sus productos. Este hecho constituía una ventaja para los misioneros quienes, aparentemente, solían comprar muchachos y muchachas por el precio de un hacha de Vizcaya o dos hachas fabricadas en el Perú (Gil Muñoz 1906[1752]: 150 y ss.). La diferencia de precios está relacionada con la

calidad de las hachas, pues mientras las hachas españolas duraban unos seis años, las hachas fabricadas localmente se gastaban después de un año de uso.

A pesar de la actitud negativa de los habitantes de la sierra hacia los pueblos de la montaña, las relaciones de los Antis con los españoles parecen haber sido, en términos generales, amigables durante algún tiempo, y el Cusco recibió diversas visitas de grupos provenientes de la montaña. De acuerdo a la versión predominante sobre la historia de relaciones inter étnicas de la montaña, donde se subrayan a menudo aspectos salvajes y brutales de estos pueblos, estas relaciones amigables terminaron abruptamente después de una serie de levantamientos que suelen estar asociados con Santos Atahualpa. En los valles de Quillabamba y Amaybamba, los habitantes de diversos pueblos fueron exterminados por un grupo de "salvajes" liderados por un tal Cosme Bueno (Bües 1930: 68). Se dice que un grupo de trabajadores de las plantaciones de coca fue atacado por gente de la montaña en mayo de 1769.

Sin embargo puede cuestionarse la afirmación de que hubo una ruptura total de las relaciones amigables. Según fuentes eclesiásticas, las visitas comerciales de pueblos de la montaña a las haciendas de la región continuaron siendo bastante frecuentes, y no existe evidencia concreta de que alguna hacienda fuera destruida por estos pueblos (ver Bennett 1991: 81, 83). En 1790, Oricaín (1906[1790]: 351) anotaba que las relaciones entre los pueblos de la montaña y los españoles variaban de una región a otra, y observó que los "chunchos" de la zona del alto Urubamba "no son mui atrevidos, y caribes como en las otras cejas, tienen algún comercio con los nuestros, y nos tratan de amigos". Sin embargo, a consecuencia de la hostilidad que surgió entre los pueblos de la montaña y los foráneos a la región tras los rumores de ataques hostiles, muchos habitantes de la sierra y españoles que vivían en los alrededores de las zonas cocaleras abandonaron el lugar.

Después de la expulsión de los jesuitas, la hacienda Cocabambilla fue tomada por los misioneros dominicos, que trabajaron en el valle entre 1768 y 1798. Durante estas tres décadas, se organizaron por lo menos dos expediciones río abajo, llegando ambas hasta Santusari, cerca del actual pueblo Rosalina. En 1798, los dominicos fueron reemplazados por los franciscanos que, ese mismo año, trajeron cuarenta y cuatro Matsigenkas a la misión de Cocabambilla. Hasta 1898, cuando debieron

abandonar la zona para dejar lugar a los dominicos, que retornaron en 1902, los franciscanos habían realizado por lo menos siete expediciones navegando río abajo a lo largo del Urubamba. Ya que las actividades de los misioneros franciscanos se concentraban en la Selva Central, los Yine siguieron siendo el foco de interés principal en la zona del Urubamba, y cinco de las siete expediciones los tenían como destino.

Si las relaciones comerciales que los pueblos de la montaña mantenían con pueblos de la sierra se interrumpieron, después del retiro de los españoles de San Francisco de la Victoria, estas fueron retomadas durante el siglo XVIII (ver Camino 1977: 130). La Feria de Carmen, que se celebraba cada año en julio, ostentaba una posición comercial predominante. Ésta se realizó originalmente en las afueras de la hacienda Cocabambilla (de Sartiges 1947[1851]: 86, Valdéz y Palacios 1971[1844-1846]: 98 y ss.) y luego en un lugar ambiguamente denominado *El Encuentro*, siendo no solo el lugar de encuentro entre los comerciantes de las tierras bajas y la sierra, sino un punto de confluencia de los ríos Vilcanota y Yanatile, que forman juntos el río Urubamba (Miller 1836: 176, Wiener 1880: 351). Posteriormente, la feria se mudó río abajo al ritmo de la expansión de la sociedad nacional y de la retirada de los matsigenka. Finalmente, la feria —que fue rebautizada como Feria de Santa Rosa después de la reaparición de la orden dominica (Fernández Moro 1952: 81)—, alcanzó la desembocadura del río Sirialo, donde se la celebró por última vez en 1914. La existencia de la feria terminó abruptamente, cuando tres niños matsigenka fueron raptados por autoridades de la prefectura, provocando la huida de los Matsigenka y de los Yine presentes, quienes nunca más volvieron (Menéndez Rúa 1948: 153).

En la literatura histórica se subraya la importancia de los Yine en este intercambio comercial, mientras que a los Matsigenka se les asigna el papel de víctimas de las incursiones que los comerciantes yine realizaban a los asentamientos matsigenka, con el propósito de proveerse de comida, bienes de uso y gente, que eran vendidos a los habitantes de la sierra (ver Camino 1977). Es probable que también algunos Matsigenka tomaran parte en el intercambio, aunque su presencia parece haber sido menos espectacular que la de los Yine. A diferencia de estos últimos, que organizaban partidas de más de 300 personas que viajaban río arriba, no existía motivo alguno para que los pequeños grupos locales matsigenka, dispersos y autónomos, se reunieran de la misma forma. Por ende, los individuos y grupos de individuos matsigenka tenían una presencia menos conspicua en las ferias.

Se ha sugerido que los Matsigenka empleaban la táctica atribuida a los pueblos arahuacos, consistente en colocar a personas que servían de escudo al frente de la mayoría de la población, para defenderlos de las incursiones enemigas, tanto frente a los yine como a los andinos. Sin embargo, hasta donde conozco, no se ha descrito casos reales de ese tipo de sacrificios tácticos entre los Matsigenka, y no encuentro muy plausibles estas acciones: el *ethos* individualista, la estructura política igualitaria y la ausencia de grupos locales, con una permanencia en el tiempo, hacen que la implementación de ese tipo de solución resulte bastante difícil.

En la línea del argumento de la “defensa sacrificial”, se presume que las incursiones yine tuvieron gran impacto sobre la organización social y modelos de asentamiento matsigenka. Según este argumento, los Matsigenka vivían originalmente a lo largo del río Urubamba pero, para escapar de las incursiones yine, se dispersaron –separándose en grupos familiares– y se trasladaron a las cabeceras de ríos más pequeños. Se cree que el shamán, que simultáneamente detentaba la posición de líder político, se establecía en la boca del afluente para detener los ataques de los Yine, intercambiando con ellos los productos que deseaban. Sin embargo no existe razón alguna para creer que el histórico modelo de asentamiento matsigenka difiera en absoluto del modelo actual. Por el contrario, el modelo de asentamiento disperso descrito por P. Juan Font en 1602 corresponde a la actual distribución de unidades familiares <sup>(11)</sup>. En vez de ser el resultado de una estrategia de defensa, el modelo de asentamiento predominantemente disperso es, más probablemente, el producto de la combinación de la productividad limitada de la zona y de factores endógenos socioculturales.

Sin lugar a dudas, a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, tuvieron lugar incursiones y ataques que hicieron estragos entre los matsigenka. Sin embargo estos ataques no tenían el propósito de abastecer a los comerciantes yine, sino satisfacer la necesidad de mano de obra de los caucheros. La demanda de fuerza de trabajo alcanzó rápidamente niveles desastrosos para los indígenas de la montaña. Para conseguir gente y obligarla a trabajar en la extracción de caucho, con

---

(11) “Todo lo que hallaron fueron a pequeños grupos de indígenas, dispersos en un espacio aproximado de cuarenta leguas de ancho. Cada uno de aquellos grupos estaba conformado solo por unos ocho o diez indios” (Regalado de Hurtado 1992: 195).



frecuencia los comerciantes caucheros empleaban como agentes a hombres de la localidad. En la zona de los ríos Urubamba y Alto Madre de Dios, dichos agentes eran básicamente gente yine o asháninka, pero también habían entre ellos hombres matsigenka. Por lo tanto las incursiones de esa época no fueron resultado de conflictos interétnicos propiamente dichos.

Se puede argumentar, entonces, que no fueron el trueque y las incursiones los que afectaron los modelos de asentamiento matsigenka, sino más bien la industria gomera. La extracción de caucho y el uso de mano de obra forzada afectaron la organización territorial matsigenka, produciendo dos efectos contrarios. Como consecuencia de las incursiones para conseguir mano de obra, la gente huía de los caucheros hacia zonas de difícil acceso, como la divisoria de aguas entre los ríos Urubamba y Madre de Dios, es decir, la zona habitada actualmente por los grupos llamados Kogapakori y Nahua. Otra repercusión fue la concentración de población matsigenka dentro y en los alrededores de las áreas de extracción de caucho, donde se encuentran todavía importantes centros poblados tales como, por ejemplo, Chirumbia, Koribeni, Shima, Matoriato, Monte Carmelo, Pogentimari y Timpía.

Como podría esperarse, el auge gomero tuvo efectos desastrosos sobre la población indígena local. Aún si no se dispone de cifras, podemos presumir fehacientemente que los Matsigenka sufrieron tanto por el maltrato como por la propagación de enfermedades. Otra consecuencia de la explotación del caucho fue la dispersión de los pueblos indígenas, ya que muchas familias escaparon, internándose en la selva para evitar ser obligadas a trabajar en las diversas compañías que operaban en la zona. Existe un gran número de relatos que refieren a las persecuciones y derramamiento de sangre con las que se asocia esta época. De los diferentes barones que explotaban los recursos de la zona habitada por los matsigenka, el más afamado o infame, es Carlos Fitzcarraldo, cuya habilitación comercial de una conexión entre los sistemas fluviales del Urubamba y Madre de Dios fue glorificada en la película "Fitzcarraldo", dirigida por el cineasta Werner Herzog. Para los indígenas de la zona del Urubamba, Fitzcarraldo y otros barones del caucho significaron el terror y la persecución sin compasión de la población local.

Sin embargo, los Matsigenka no se consideran meras víctimas pasivas, y existe un buen número de historias que relatan la resistencia y valentía de los hombres que se opusieron a los secuaces de las compañías caucheras, utilizando tanto la fuerza como la astucia. Un hombre conocido como Tomínkoni aparece en varias de estas historias y se cuenta, por ejemplo, que escapó de los agentes perseguidores nadando por los torrenciales rápidos del Pongo de Mainique, a pesar de haber sido herido por una bala en el hombro. Otro héroe es el shamán conocido como Serapio, de quien se cuenta que logró liberar a sus esposas e hijos utilizando sus poderes mágicos para llenar de cicatrices al comerciante de esclavos que los capturó y apresó.

### **Misiones religiosas**

En relación a la supervivencia física y cultural de los matsigenka, la actuación de las diversas organizaciones religiosas que se dedicaban a actividades misioneras, es de naturaleza ambigua. Los misioneros aparecieron entre los Matsigenka esporádicamente desde el siglo XVI. En la práctica, sin embargo, su impacto fue casi nulo hasta comienzos del siglo pasado, ya que cuando la orden dominica tomó a su cargo la administración pastoral de la zona en 1900, los misioneros empezaron por primera vez a trabajar en la zona de manera permanente. La primera base misionera moderna fue creada en el año 1902, cuando el primer sacerdote misionero se estableció en Chirumbia. En los años siguientes se instalaron otras misiones en la zona. Otro importante actor en el proceso de evangelización de los Matsigenka ha sido el Instituto Lingüístico de Verano, que llegó a la región en 1952. Si bien ambas organizaciones buscan convertir a los indígenas a su interpretación particular del cristianismo, también han servido como instrumentos de defensa de las comunidades locales contra las invasiones e injusticias perpetradas por gente colona, y han establecido centros de salud y escuelas.

A pesar de la presencia de misioneros cristianos entre los Matsigenka, solo algunos conversos parecen tomarse en serio las enseñanzas religiosas. Así pues, si bien actualmente existen muchos Matsigenka que se reconocen como cristianos, solo una pequeña

minoría participa activamente de la vida religiosa de la Iglesia y comparte los mismos valores que los misioneros. Incluso en los asentamientos donde se encuentran centros misionales, solo algunos adultos asisten a la iglesia, y la mayoría de personas conserva sus creencias en sistemas cosmológicos que son básicamente indígenas, y donde los elementos del cristianismo se han acomodado de alguna manera. La mayoría de los que participan en las actividades de la Iglesia busca, consciente y estratégicamente alcanzar lo que ellos entienden por una forma de vida `moderna`.

Es probable que, para los Matsigenka, el siglo XX haya sido el que ha implicado cambios más radicales en cuanto a condiciones de vida. Durante ese siglo, los Matsigenka han presenciado, entre otras cosas, el establecimiento de misiones religiosas dentro de la zona habitada por ellos, el ocaso del auge gomero, oleadas de inmigrantes provenientes de la sierra y la costa, el establecimiento de comunidades nativas y, últimamente, la llegada de compañías petroleras. Estas y otros tipos de influencias serán tratadas en los siguientes capítulos, especialmente en el capítulo 7.

## **VISIONES DEL MUNDO: COSMOLOGÍA Y ONTOLOGÍA**

Aun si la descripción sobre las condiciones naturales de la montaña, presentada anteriormente, fuese ampliada y tratada en mayor detalle, ésta nunca podría dar cuenta de manera cabal del mundo en el que viven los Matsigenka. Suelos, clima, topografía, flora, fauna y otros elementos constituyen juntos solo una dimensión de su mundo. Otra dimensión igualmente importante pertenece a la concepción que los Matsigenka tienen del cosmos. Desde los parámetros occidentales, estas dos dimensiones podrían clasificarse como dos mundos, uno "natural" y el otro "sobrenatural". Para los matsigenka, sin embargo, no existe esa línea divisoria, ya que el mundo "sobrenatural" es tan natural como el mundo "natural" es sobrenatural.

Las concepciones cosmológicas que hablan de las percepciones del mundo de los Matsigenka forman parte de su ontología y, como tal, se trata de un ordenamiento de la vida, en un mundo donde tanto las relaciones sociales como las relaciones con la naturaleza y lo sobrenatural se influyen mutuamente. Sin embargo si bien los

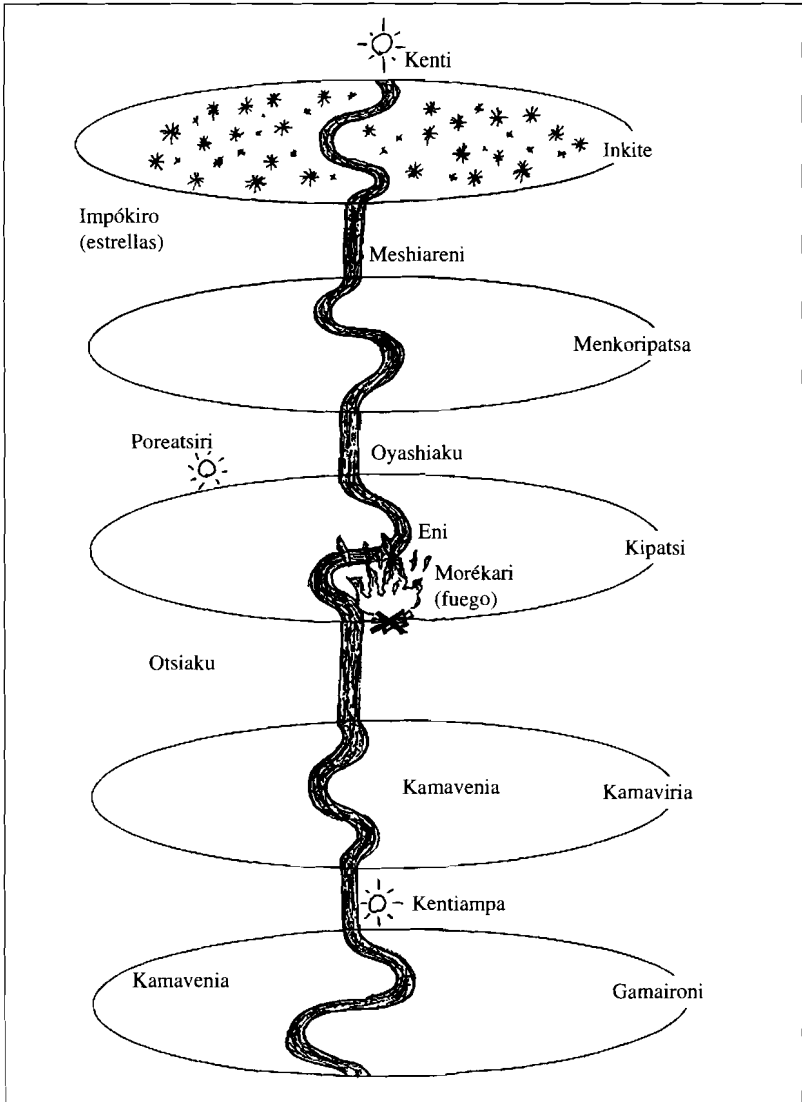
conocimientos cosmológicos son constitutivos de su mundo, estos no son estáticos ni fijos, ya que forman parte de un proceso continuo donde las nociones conceptuales se acomodan constantemente a las situaciones vigentes. De acuerdo a esto, la cosmología no es un sistema de conceptos rígidos y no todos los individuos comparten cada uno de sus detalles. Por el contrario, se trata de un cuerpo de concepciones que se interpreta de manera continuada, para que pueda responder a determinadas situaciones en el presente. Así, la narración de mitos podría considerarse cosmogónica, en el sentido en que los mitos están más cerca al proceso de recrear representaciones del mundo que al reconocimiento estático de determinadas representaciones.

De acuerdo con ello, la versión cosmológica que presentamos a continuación podría ser apenas una síntesis sumamente reducida y esquemática de recuentos presentados por diversos interlocutores. En este contexto, es necesario subrayar que la información sobre la que baso este relato, proviene de la zona del Alto Urubamba, y que existen versiones alternativas, que se corresponden en mayor o menor nivel con esta, en las regiones del Bajo Urubamba y el Manu. A pesar de las muchas y variadas perspectivas del mundo, no se da un caos conceptual, ya que los principales conceptos y categorías son más estables que los significados que se les da en diversos puntos del tiempo. Según esto, los conceptos y categorías constituyen un telón de fondo cultural, que crea cierto grado de consonancia intersubjetiva y, al mismo tiempo, restringe el rango de las posibles interpretaciones.

Para la mayoría de los Matsigenka, el universo consiste en un número impar de mundos, ya sean tres o cinco. Aunque las versiones de tres y cinco mundos difieren en ciertos aspectos, estas pueden ser consideradas como variaciones temáticas. Para limitar mi exposición sobre las concepciones cosmológicas, me centraré en la versión de cinco mundos (gráfico 1), ya que parece ser el más elaborado de los dos modelos cósmicos principales.

El mundo en el que vivimos, *Kipatsi*, está ubicado a la mitad de una sucesión de mundos. De los mundos ubicados por encima de nosotros, distinguimos a *Menkoripatsa* como el cielo (*ménkori*), mientras que el mundo más arriba, *Inkite*, se encuentra tan distante que es imposible verlo, excepto durante la noche, cuando el brillo de sus habitantes se ve en forma de estrellas. En *Inkite* también vive

**Gráfico 1**  
**La sucesión de mundos, según la cosmología matsigenka**



ahora el dios creador, Tasorintsi <sup>(12)</sup> (que puede ser traducido como “aquel que sopla”). Los habitantes de los mundos superiores son mayormente bellos y alegres, pero no todos tienen este encantador carácter. Allí también viven monstruos y demonios horribles y potencialmente peligrosos, siendo el más conocido Katsivorérini, el Cometa. Los paisajes celestiales son descritos como extensas planicies cubiertas de bosques, donde la caza es abundante y los animales son numerosos y gordos. Los habitantes de estos mundos trabajan sus fértiles tierras y cantan satisfechos, bailan y beben mucho masato de yuca. Los tres soles que iluminan los mundos del universo son los hijos de *Kashiri* (la Luna), a quienes procreó con su esposa matsigenka. El sol que ilumina los dos mundos superiores es brillante y cálido; además, está fijo en el cielo para que los habitantes de estos mundos no conozcan la oscuridad de la noche.

Los mundos ubicados debajo de *Kipatsi* son, en muchos aspectos, la antítesis de los mundos situados por encima del nuestro. Inmediatamente debajo de este mundo se encuentra *Kamaviria*, conocido también como *Savipatsake* y *Apavatsatsetara*. Los diferentes nombres se refieren a diferentes características de este mundo. El término *kamaviria* indica que este mundo está habitado por la mayoría de las personas muertas (*kamagantsi* = muerte). La palabra *savipatsake* señala simplemente que este mundo está debajo de *Kipatsi* (*savi* = abajo, debajo de la superficie). Por último, *Apavatsatsetara* se refiere a la lobreguez que reina aquí, ya que este mundo sólo está iluminado por el sol que brilla sobre *Kipatsi*, siendo la luz que lo alcanza una luz de penumbras (*pavatsagantsi* = penumbra, oscuridad). Aparte de los espíritus de los muertos, los llamados *kamatsirini*, *Kamaviria* está habitado sobre todo por monstruos y demonios que perciben nuestro mundo como el cielo, tal como los habitantes de este mundo perciben al *Menkoripatsa* como las nubes en el cielo encima de nosotros.

Se cree que los habitantes de estos mundos inferiores suelen ser seres tristes y descontentos. Aunque trabajan arduamente, no crece allí la yuca y, por ende, les falta el ingrediente principal de la comida

---

(12) El término Tasorintsi es usado al mismo tiempo como el nombre de uno de los dioses creadores supremos, y como designación para la categoría de los dioses creadores, que son varios. Para distinguir entre ambos significados, escribo el nombre con T mayúscula cuando me refiero al dios, y con t minúscula cuando me refiero a la categoría de dioses creadores.

matsigenka. Más aún, esto significa que no pueden elaborar masato ni emborracharse. El paisaje es rocoso y accidentado y cruza por allí el río *Kamavenía*, cuyas aguas están contaminadas y donde no vive pez alguno. *Gamaironi*, al extremo inferior de esta sucesión de mundos, también está habitado por terribles monstruos y demonios, y aquí vive Kentivákori, el segundo de los dos dioses creadores principales. *Gamaironi* es básicamente un mundo desconocido y, por lo general, la gente no dice mucho al respecto, más allá de que no crece nada, porque el sol que brilla aquí está fijo en el cielo y es tan caliente que quema los suelos.

Los cinco mundos están conectados por el río cósmico que empieza en Inkite, desde donde fluye hacia abajo, a través de todo el universo, hasta llegar a *Gamaironi*. La parte celestial del río, *Meshiarení*, es vista desde *Kipatsi* como la Vía Láctea. En esta sección del río cósmico, los habitantes del cielo se bañan para cambiar de piel, rejuvenecer y vivir eternamente. En la tierra, el río cósmico está asociado con el río Urubamba, conocido en idioma matsigenka como *Eni* ("el río") o incluso *Omárane Eni* ("el gran río").

Como señalaremos más abajo, el sistema fluvial juega un papel icónico en la organización social, como marcador de identidades sociales. También sirve como un importante vector de orientación espacial, es decir, río abajo o río arriba. La naciente terrestre del río grande es conocida como *Oyashiaku*, lugar que, hasta donde yo sé, no está asociado con ninguna creencia en particular. La designación de lugar, sin embargo, está relacionada con el verbo *yashikitagantsi*, "engendrar" o "procrear descendientes", que relaciona el lugar con el extremo opuesto del río, es decir, la zona donde abandona *Kipatsi*, en su camino río abajo a través del universo, conocido como *Otsitiaku*, "boca del río" (literalmente, "hacia el principio"). *Otsitiaku* está relacionado a nivel lingüístico con *tsititagantsi*, "empezar" o "ser el primero en hacer algo" y con *itsitíkini* que, según una de las versiones sobre el origen de la humanidad, fueron las primeras personas creadas. Así pues, el curso del río también se asocia en la tierra con poderes vitales o vivificantes.

Otro sentido en que se relacionan ambos extremos del río, es que la parte alta es considerada como el principio de la tierra, mientras que la parte baja es vista como el final de la tierra, tanto en el sentido geográfico como cosmológico. En *Otsitiaku* se encuentra *Morekari*, el gran fuego que devora a cualquier ser humano que se acerque y aquí, el *tasorintsi* Yavírerí está encadenado a la tierra. Según los mitos, los

hermanos de Yavírerí lo confinaron en este lugar para detener el exterminio de las personas, a quienes convertía en animales. Cuando Yavírerí se mueve, intentando liberarse de sus grilletes, la tierra tiembla. Finalmente, Yavírerí logrará liberarse algún día, soltando en el proceso tanta fuerza que el mundo desaparecerá y será reemplazado por otro. La asociación de la parte terrestre del río con el fin del mundo, no se limita al sentido cósmico; también está relacionado con el fin de los individuos, ya que el río es el que transporta las almas de los muertos al mundo inferior. Así, cuando el río *Ení* abandona este mundo e ingresa al mundo inferior, se convierte en el río *Kamavenia*.

Los seres sobrenaturales, como los espíritus y los demonios, no necesariamente se limitan a existir en un solo mundo; por el contrario, suelen moverse libremente entre los mundos del universo. Si bien, por regla general, los seres humanos no se mueven entre los mundos con la misma libertad que los seres sobrenaturales, no están restringidos a permanecer exclusivamente en *Kipatsi*. Durante el sueño, de manera inconsciente y con la ayuda de plantas psicoactivas, las almas humanas pueden liberarse de sus cuerpos terrenales y viajar por caminos, que de otra manera están ocultos, hacia diversos lugares del cosmos. Los shamanes y brujos no son las únicas personas que viajan con drogas, aunque el riesgo de extraviarse, si no son guiadas constituye un control efectivo entre la gente, que no suele aventurarse por estos caminos sin la ayuda de expertos rituales.

Al comienzo de los tiempos, los cinco mundos existían como simples discos sobre los que no había ningún tipo de vida, salvo los dos dioses creadores, *Tasorintsi* y *Kentivákori*. Según el mito, la creación fue una suerte de competencia entre ambos dioses <sup>(13)</sup>.

*Tasorintsi* descendió de los mundos superiores hasta *Kipatsi*, donde se encontró con *Kentivákori*, que no se dio cuenta de la presencia del visitante. *Tasorintsi* se enojó y preguntó:

-¿Por qué no me saludas ? ¿Acaso no sabes quién soy?

---

(13) Existen al menos tres versiones principales sobre el origen de los seres humanos. La primera sostiene que los seres humanos aparecieron en *otsitiaku*; la segunda afirma que los seres humanos fueron creados con la suave madera de balsa; y la tercera estipula que los seres humanos fueron creados en un duelo cósmico. Lo que presentamos aquí es una versión resumida de un mito que describe el duelo cósmico. El mito es bastante más largo e incluye, por ejemplo, una extensa lista de las diferentes cosas que fueron creadas por los respectivos dioses.



-Al parecer eres tú el que no sabe quién soy yo – respondió Kentivákori enojado –. ¡Si sabes quién soy, di mi nombre!

-Oh, te conozco demasiado bien – respondió Tasorintsi –. Tú eres Kentivákori.

-Estás en lo cierto, yo soy Kentivákori, el *tasorintsi*.

-Si tú eres *tasorintsi* – exclamó Tasorintsi – ¿cómo es posible que vivas en este mundo, donde no hay nada? ¿Por qué no has creado nada aquí? ¡Déjame ver el tipo de seres que eres capaz de crear, antes de reconocer tus poderes!

-Te crearé un hombre (*matsigenka*) – dijo Kentivákori tomando un poco de polvo entre sus manos –. Cuidadosamente se frotó el polvo en las palmas, sopló sobre ellas y, de pronto, apareció un sapo.

-Esa no es la forma – señaló Tasorintsi –, déjame mostrarte cómo hacerlo correctamente.

Tasorintsi hizo lo mismo que había hecho Kentivákori antes. Juntó un poco de polvo en sus manos, sopló, y apareció un hombre.

Por su parte, Kentivákori intentó crear diferentes cosas y seres varias veces más, pero nunca lograba lo que se proponía, y en vez de las cosas perfectas que buscaba producir, siempre aparecían objetos y seres de calidad inferior. Así, por ejemplo, él es el creador de los suelos infértiles, los terrenos accidentados, los rápidos, cataratas y remolinos, los árboles sin frutos o con frutos no comestibles y de madera inservible, los arbustos y palmeras espinosos, la maleza, todos los insectos que pican, las serpientes, las aves nocturnas y aquellas que cantan mal (en especial los búhos), los demonios, la gente blanca y el runa andino. En otras palabras, él creó todo lo malo o, en el mejor de los casos, lo inútil. Al mismo tiempo, Tasorintsi creó no sólo a los seres humanos, sino todo aquello que es bueno. Además, en aquellas épocas, las cosas buenas eran perfectas. Los seres humanos, por ejemplo, eran hermosos, estaban siempre contentos y no conocían el hambre, la enfermedad o la muerte. Reinaban la armonía y el orden en la sociedad, nadie peleaba contra otros, ya que todos estaban felices y satisfechos.

Otro mito del ciclo cosmogónico explica el presente estado de imperfección de la humanidad. El mito habla sobre cómo un hombre se acercó un día a Tasorintsi y le pidió, en nombre de la humanidad, convertirse en un ser mortal, susceptible a sentir hambre, caer enfermo y estar expuesto a todas las debilidades que hoy en día están asociadas a la condición humana. Tasorintsi le entregó finalmente estos defectos

pero, sin embargo, se molestó por la ingratitud demostrada por la petición, y por ende, se retiró del mundo de *Inkite* y no se preocupó nunca más por los seres humanos. Al dejar la tierra, *Tasorintsi*, enojado y herido, se llevó consigo todas las cosas perfectas que había creado y dejó atrás sólo las pálidas réplicas que existen hoy en día. En aquella época, existía un tipo de liana particular conocida como *imogito inkite*, "cordón umbilical del cielo", que conectaba *Kipatsi* con *Menkoripatsa*. Gracias a esta liana, los seres humanos trepaban al cielo para visitar a los espíritus *saangarite*, que fueron creados al mismo tiempo que los Matsigenka. Según el mito los *saangarite* cortaron la liana cuando los Matsigenka se volvieron demasiado problemáticos. Antes de cortar la liana, permitieron que todos los Matsigenka buenos treparan a *Menkoripatsa*, donde continúan viviendo hasta hoy. En *Kipatsi* sólo quedaron los Matsigenka malos.

Estas secuencias de la cosmogonía son esenciales para entender la forma de vida de los Matsigenka, ya que se refieren tanto al origen de las condiciones existenciales humanas como a los comienzos de la historia, es decir, ellos nos remiten al origen de la sociedad humana, funcionando según sus propias condiciones particulares. *Tasorintsi* abandonó a la humanidad él solo, y desde entonces, los seres humanos son actores independientes capaces de determinar su propio destino. La independencia de los seres humanos en relación a los poderes sobrenaturales es el tema de un importante mito que describe la forma en que *tasorintsi* *Kashiri* (la Luna) imparte el conocimiento y la cultura a los hombres.

En el inicio, los Matsigenka vivían en estado "salvaje", donde faltaba el conocimiento sobre la mayoría de cosas que ahora se da por hecho. En aquel entonces, al igual que ahora, la yuca era el alimento más importante. Sin embargo ya que no existía la horticultura, la verdadera yuca era desconocida y la gente comía arcilla roja creyendo que se trataba de la verdadera yuca. Por ese entonces, una joven mujer alcanzó la etapa de su vida en que empezó a menstruar y, por ende, fue puesta en reclusión para prepararla para la vida adulta. Un día, sus padres salieron a trabajar a la chacra y la joven se quedó sola en casa. Le habían dejado yuca cocinada el día anterior para que se alimentara durante la ausencia de sus padres. Poco después que sus padres partieron, apareció un atractivo joven. Ambos empezaron a conversar y él le preguntó sobre la arcilla; ella le respondió que era yuca. El joven,

que resultó ser Kashiri, le ofreció un pedazo de yuca verdadera que sacó de su bolso. La mujer encontró que la yuca de Kashiri era superior, y lo mismo pensaron sus padres cuando volvieron a casa. Kashiri desposó a la joven y se quedó con ella en el hogar de sus suegros, a quienes enseñó cómo cultivar y preparar no solo yuca, sino todas las plantas conocidas hoy día por los Matsigenka. También les enseñó a hilar y tejer, a hacer ropa y a vestirse, entre otras cosas.

El matrimonio fue bendecido con hijos y la mujer dio a luz cuatro niños, tres de los cuales son ahora los soles que iluminan las diferentes partes del universo. Los partos fueron laboriosos y difíciles, y al dar a luz al cuarto sol, la mujer y su nuevo hijo murieron. La madre de la mujer muerta, que era también su partera, se puso furiosa. De inmediato se dirigió donde Kashiri y lo increpó. Kashiri le dijo que no debía preocuparse, ya que él resucitaría a su esposa. La madre, sin embargo, no se calmó y obligó a Kashiri a comerse el cuerpo de su hija muerta. Con furia y repulsión, Kashiri se retiró de los asuntos relacionados con los seres humanos. Pero, al comer el cuerpo de su esposa, Kashiri adquirió el gusto por la carne humana, y para satisfacer su nuevo deseo, colocó una trampa de pescar en el río, con la que podía atrapar y comer las almas de los seres humanos que se dirigían al mundo de los muertos.

Kashiri no se diferencia de los Matsigenka en muchos aspectos. Lo que lo distingue de los seres humanos con los que se asocia es su conocimiento superior, su poder de afectar el mundo, y finalmente, su canibalismo. El alcance de los conocimientos de Kashiri comprende tanto técnicas terrenales, como la forma de cultivar yuca, como facultades extraordinarias para resucitar a los muertos. Sus conocimientos extraordinarios, *agaveákerá*, los reserva sólo para él, mientras que comparte sus conocimientos terrenales con los seres humanos. Kashiri no es evocado en términos de bondad o maldad; las cualidades morales absolutas no forman parte del tema. Para los Matsigenka, la bondad y la maldad en este contexto no se define en función de las acciones, es decir, de si se `hace` cosas buenas o malas. Más bien, estas cualidades son consideradas elementos intrínsecos, de `ser` bueno o malo, en el sentido de ser creaciones perfectas o imperfectas, de acuerdo con el mito sobre la creación mencionado anteriormente.

Resulta claro, a partir de este mito, que las intenciones de Kentivákori eran buenas pero, siendo él mismo un ser imperfecto, no logró alcanzar sus aspiraciones. Kentivákori no es, pues, un agente del

mal, pero tampoco es un ejemplo de moral a seguir, como no lo es Tasorintsi, que abandonó este mundo y que, desde entonces, ha perdido todo interés por la humanidad. La dicotomía central de la cosmología matsigenka no radica, por ende, en una dicotomía entre lo moralmente bueno y malo, sino entre seres perfectos e imperfectos.

En relación a esta dicotomía entre lo funcionalmente bueno y malo, la humanidad se encuentra en algún lugar en el medio: los seres humanos no son del todo imperfectos, pues son originalmente creaciones de Tasorintsi pero, al mismo tiempo, son demasiado débiles para ser perfectos. A diferencia de los seres humanos, los *saangarite*, a quienes Tasorintsi también creó durante la contienda con Kentivákori, son criaturas perfectas. El término *saangarite*, que es la forma plural de *saankari*, suele traducirse como “aquellos que son puros” lo que, en general, es concebido en el sentido moral como sinónimo de “aquellos que son buenos”. No obstante, esto sería tanto como imponer un modelo maniqueo occidental a una metáfora que no se refiere para nada a concepciones morales sobre el bien y el mal, sino a una distinción sobre el grado de perfección anteriormente discutido. Dado que la palabra *saankari* también se emplea para describir el agua limpia, posiblemente se haga referencia a la cualidad visual antes que moral: el agua limpia no puede ser vista, al igual que no pueden verse los *saangarite*, pues normalmente son invisibles para los seres humanos que habitan en la tierra.

Como criaturas perfectas, los *saangarite* aborrecen todo lo que es “sucio”, sobre todo aquello que tiene que ver con la reproducción sexual. Este aborrecimiento crea un sinnúmero de problemas para los matsigenka, ya que los *saangarite* son importantes para los seres humanos de múltiples maneras. La mera presencia de los *saangarite* sirve como protección contra los ataques de demonios y monstruos que, sin embargo, son atraídos por la “suciedad” que repele a los espíritus. Los *saangarite* deben, por lo tanto, ser seducidos para que aparezcan, y son atraídos con la ayuda del tabaco (*seri*) y de los piri-piri, *ivénkiki* (*Cyperus sp.*), que es la comida principal de los espíritus. Para mantener lejos al mal, se siembra *ivénkiki* alrededor de los hogares y en las chacras y siempre se lleva un manojo cuando se pasea por los bosques.

Dado que los Matsigenka de hoy están aquejados por una gran “impureza”, los *saangarite* permanecen básicamente entre ellos mismos y viven en altas montañas o en Menkoripatsa. Considerando su

aborrecimiento por todo lo sexual, los *saangarite* son asexuales y se reproducen por medio de divisiones: los *saangarite* crecen de las cabezas de sus "padres", como pequeños adultos, totalmente formados. Los *saangarite* alcanzan la estatura máxima de un niño de unos diez a doce años y son conocidos metafóricamente como *ananéyki*, "niños". Se los describe como criaturas hermosas y fragantes. Si bien los *saangarite* están asociados con la vida, la creatividad y la perfección, temen tener contacto con la sangre menstrual que es asociada con los demonios y con la decadencia humana <sup>(14)</sup>.

Las diferencias entre seres humanos y *saangarite* hace que su relación sea potencialmente peligrosa. Sin embargo, al cultivar socialmente a los *saangarite*, los Matsigenka se hacen más parecidos a ellos y, por lo tanto, los riesgos como humanos se reducen a medida que se hacen más familiares, tanto en el sentido de "ser conocidos" como en el sentido de "ser como familia". De esto resulta que conviene abstenerse de tener relaciones sexuales, no porque sea algo impuro o impropio *per se*, sino porque subraya la diferencia con los *saangarite* al ser ésta la señal más obvia de la mortalidad humana. La condición existencial humana depende de la reproducción sexual para asegurar la continuidad colectiva de la humanidad, lo cual establece una distancia social respecto de los espíritus inmortales que los Matsigenka, y en particular los shamanes, buscan superar. De ahí que el sexo entre los seres humanos no sea algo "fuera de lugar", sino sólo en su relación con los *saangarite*, siendo la abstinencia sexual una expresión del vínculo de "comunidad" que existe con los *saangarite*, vínculo que para los matsigenka es de mantener.

Ya que los demonios también intervienen en la vida cotidiana, para los matsigenka la categoría de demonios o *kamagárini* es tan importante como la de los espíritus *saangarite*. Existen muchos tipos de seres que sienten poca simpatía por los seres humanos y que representan una amenaza particular para la gente. Los *kamagárini*, creados por Kentivákori, están asociados con la muerte, la destrucción y la imperfección, y su nombre puede traducirse como "aquellos que matan". Los *kamagárini* suelen ser descritos como físicamente deformes, peludos y apuestos. Los demonios masculinos están, por regla general, equipados

---

(14) Se dice que si un shamán entra en contacto con sangre menstrual, su vena yugular se abre y morirá de inmediato debido a la pérdida de sangre. Otros hombres se vuelven débiles y no pueden cazar.

con penes enormes y los demonios femeninos, con una vagina dentada. A menudo, la demonología matsigenka hace hincapié en el hecho de que los demonios masculinos penetran indistintamente a hombres y mujeres con sus grandes y prominentes penes, alterando el orden de la vida social y ontológica. Mencionemos sólo a unos pocos de estos. Los *impositoni*, que parecen hombres desnudos y viven en los remolinos, atrapan a cualquiera que pasa cerca de sus hogares, chupándolos debajo del agua y ahogándolos; los *katsongátiri* también se parecen a los Matsigenka, grandes y desnudos, solo están despiertos por la noche, cuando capturan a personas que se encuentran en el bosque y las obligan a trabajar en sus chacras. El demonio femenino más importante es Ináenka, maestra o dueña de enfermedades tales como la viruela y las paperas. Cuando Ináenka aparece, la gente sucumbe rápidamente bajo fiebres terribles. Sus principales cómplices son los *kepigarite* que, al igual que Ináenka, viven bajo tierra, debajo de grandes rocas y esparcen enfermedades cuando logran salir.

Mientras los *saangarite* constituyen un solo tipo de criaturas divididas en muchas tribus, los *kamagárini* forman una categoría heterogénea con diferentes tipos de seres. Las categorías de *saangarite* y *kamagárini* pueden ser consideradas, sin embargo, estructuralmente yuxtapuestas ya que comparten importantes características de las que los seres humanos carecen. Tanto los *saangarite* como los *kamagárini* son inmortales también en su forma corporal, y ambas categorías poseen poderes que les permiten hacer muchas cosas que los seres humanos no pueden. Para los Matsigenka, la diferencia más importante entre estas dos categorías de seres sobrenaturales es que los *saangarite* y los *kamagárini* emplean sus respectivos poderes para fines distintos. Mientras los *saangarite* representan el orden y una perfección feliz, la imagen de los demonios puede ser considerada como una metáfora icónica del caos.

Pese a las diferencias en el tipo de conocimiento y poderes de transformación que poseen los humanos y los espíritus, respectivamente, la relación entre estas dos categorías de seres no es de naturaleza jerárquica. Desde una perspectiva cosmogónica, los espíritus son creaciones de un orden similar al de los seres humanos. Más aún, la relación entre los miembros individuales de la categoría de los espíritus y de los seres humanos no es uniforme. La mayoría de los espíritus y demonios tiene muy poca o ninguna importancia para los

matsigenka, ya que solo algunos pueden afectar realmente las vidas de los seres humanos. No todos los *saangarite* actúan como guardianes de los humanos y no todos los Matsigenka tienen un espíritu guardián. La gente común no tiene relaciones con *saangarite* particulares, sino que se relacionan con ellos como una categoría general, a través de provisiones indirectas de tabaco y la fragancia de los *ivénkiki*, las cuales atraen a los espíritus, cuya mera presencia basta para protegerse contra los *kamagárini*. Así, desde la perspectiva de la gente común, lo que caracteriza estas relaciones no son ni sentimientos altruistas ni transacciones de intercambio, de carácter calculador, en forma de "ofrendas", sino una esperanza de atraer ayuda al compartir tabaco e *ivénkiki* con los *saangarite*. En contraste, la creación de lazos de familiaridad e intimidad, como una expresión de la confianza y atención, es característica de la forma en que los shamanes se relacionan con sus espíritus auxiliares, con los que comparten recursos comunes. Estos lazos cercanos son esenciales en sus relaciones con los espíritus auxiliares.

En la medida que los *kamagárini* son resultado del fracaso de Kentivákori en su intento de crear seres humanos, éstos son seres imperfectos en comparación tanto a la tentativa original de Kentivákori como a los seres humanos originales. Así pues, los *kamagárini* no son solo agentes del mal dentro de la concepción matsigenka. La naturaleza de los *kamagárini* es, por el contrario, muy ambigua: son seres imperfectos en el sentido de "fracaso" y, al mismo tiempo, encarnan el mismo tipo de perfección que los *saangarite*. De hecho, los *kamagárini* son seres más "completos" que los humanos actuales en el sentido en que, al igual que los *saangarite*, mantienen el carácter de su creación original. En consecuencia, son inmortales y poseen conocimientos y poderes más allá del ámbito de lo que pueden hacer los seres humanos.

A pesar de que los *saangarite* son caracterizados como "buenos" (*kaméti*) y los *kamagárini* como "no buenos" (*tera kamétité*), estas dos categorías no constituyen ejemplares morales *per se*. Los *saangarite* son solo potencialmente benéficos y los *kamagárini* son solo una amenaza potencial. No existe una intención del bien o del mal que caracterice a los miembros de cualquiera de las categorías. El bien o el mal no son inherentes a nadie, sino que se generan básicamente a través de la interacción social. Ya que no existen seres buenos ni malos en términos morales, la noción de un castigo trascendental está también ausente.

Los Matsigenka sostienen que el cuerpo no es otra cosa que una vestimenta, *imanchake*, del eterno interior, el verdadero ser o “alma”, *isure* (en contraposición a lo externo, a la apariencia temporal). Cuando la gente muere, no significa que la vida haya llegado a su fin, sino solo la pérdida de la existencia corporal <sup>(15)</sup>; el “alma” no desaparece. Los difuntos suelen abandonar *Kipatsi* y continuar su existencia en *Kamaviria*, el mundo ubicado debajo de *Kipatsi*, un mundo yermo en constante penumbra, donde la vida humana se caracteriza por la desesperanza, el tedio y la falta de placer. Para aliviar la sombría desolación de la vida después de la muerte, el muerto permanece en *Kipatsi* en forma de espíritu (*kamavirim*) durante algunos días después de la muerte corporal, con la esperanza de capturar a la pareja, algún niño o algún ser querido y llevarlos al mundo de abajo como compañía. Sin embargo, aunque la vida en *Kamaviria* es miserable y triste, no se trata de un lugar del mal al que la gente llega como castigo por sus faltas cometidas durante su vida.

Si bien una gran mayoría de los Matsigenka está destinada al mundo *Kamaviria*, los shamanes y brujos van a otro lugar. Los shamanes van a vivir con los *saanarite* a los que han estado asociados durante su vida, y los brujos con sus aliados *kanaagáriní*. No es, pues, la adherencia a un sistema moral trascendente lo que determina el destino después de la muerte, sino el tipo de contactos sociales en los que puede apoyarse. Consecuentemente, los shamanes y brujos son considerados privilegiados en este respecto, pues se unen a sus amigos y viven una vida plena, escapando de la desesperanza y el tedio de otros. Menos afortunados son quienes se convierten en *kukishi* o “muertos vivientes” los que, después de la muerte corporal, vagan alrededor de los vivos, tratando de cazarlos en busca de compañía. Aquel que se encuentra con un *kukishi* no tarda en caer enfermo y se convierte, finalmente, en otro *kukishi*. Cuando una persona “muere” por esta razón, el cuerpo es enterrado lejos, en un árbol hueco, que es meticulosamente cerrado para impedir que el “muerto” pueda salir de allí. Los *kukishi* tienen la apariencia de los Matsigenka vivos; la única diferencia estriba en que no se pintan.

---

(15) La muerte corporal es metafóricamente descrita como desvestirse el cuerpo. Tanto del cuerpo como de la ropa se habla en términos de *imanchake*. Como se puede observar por lo descrito anteriormente, los habitantes de los mundos superiores son inmortales, pero necesitan bañarse en el río Meshiarení para cambiar de piel y rejuvenecer sus cuerpos.



En cuanto a la corporalidad, se puede observar que el aspecto físico de las personas, al igual que el de otros seres, puede cambiar. Es más, la forma física puede ser percibida de distinta manera, dependiendo de quién y desde dónde se observe. El mundo percibido por un ser humano es diferente de aquel percibido por otros seres. Sin embargo parecería como si el yo se percibiera siempre en forma humana. Según esto, la criatura que nosotros los humanos percibimos como un águila se percibe a sí misma como ser humano. Más aún, desde la perspectiva del águila, los humanos pueden parecer tapires. Cuando un águila caza tapires, es decir, humanos, las flechas que envía son vistas por nosotros como serpientes y los perros que emplea tienen para nosotros la forma de abejas.

El shamán matsigenka es conocido como un *seripigari*, una palabra que se forma del vocablo *seri*, que significa, "tabaco", *piga*, que es un concepto con una dimensión compleja tratado más abajo, y el sufijo *-ri*, que es el objeto pronominal masculino en tercera persona, es decir, "él". El significado de la palabra *seripigari* es ambiguo, de manera que puede ser interpretado de distintas formas. Una interpretación común de *pigagantsi* (es decir, el infinitivo de *piga*) es "intoxicar", lo que determinaría el significado de la palabra *seripigari* como "aquel que se intoxica con tabaco". El término *pigagantsi* puede ser traducido también como "devolver", que haría de la palabra *seripigari* "aquel que devuelve tabaco". Esta devolución, según Shepard (1998: 331), se refiere al tabaco que ingiere el shamán primero, el mismo que luego regurgita y lo pasa a sus aprendices, quienes en este proceso adquieren los mismos poderes mágicos que su maestro. Los que reciben el tabaco también podrían ser considerados, sin embargo, como los espíritus *saangarite*, los cuales, en tiempos míticos, entregaban el tabaco a los Matsigenka, y a quienes los shamanes alimentan ahora diariamente con humo y jarabe de tabaco. Las diferentes interpretaciones posibles de la palabra *seripigari* tienen la misma validez; las diversas traducciones reflejan, en todo caso, los varios aspectos de un todo complejo.

Como especialista espiritual, el shamán tiene una comprensión más profunda de la metafísica que el común de la gente. La importancia del shamán, sin embargo, no proviene de su conocimiento especializado de lo ritual y la cosmología, sino de su relación personal con los espíritus *saangarite*. Así pues, ni la posesión de conocimientos esotéricos ni los estados de conciencia alterados inducidos por la ingestión de drogas

psicoactivas son considerados elementos suficientes como para entablar relaciones beneficiosas con los *saangarite*. Para ser aceptado por esos espíritus, un paso inicial e indispensable es el establecimiento de relaciones personales con uno de ellos, el mismo que luego se convierte en un espíritu auxiliar que acompaña al shamán en sus viajes cósmicos, presentándole a otros *saangarite*. Este espíritu auxiliar vive en piedras "transparentes" de contornos particulares o en alguna figura de madera antropomorfa, conocidas ambas como *serepitotsi*. La designación para referirse al espíritu auxiliar es *inetsáane*, "aquel con quien yo converso", una denominación que indica el tipo de relación que sostienen ambas partes. Más aún, cuando un shamán se encuentra en contacto con sus espíritus auxiliares, suele dirigirse a ellos como hermano, de acuerdo a la terminología de parentesco.

Este trato sugiere que la relación con los espíritus auxiliares es de compañerismo entre iguales. Por lo tanto, no debería considerarse la relación entre los shamanes y los espíritus auxiliares como basada en el intercambio recíproco de transacciones, donde los *inetsáane* proporcionan al shamán conocimientos y poderes a cambio de tabaco y otros servicios. Al contrario, los shamanes y los *inetsáane* comparten recursos comunes como si fueran amigos íntimos, y este hecho de compartir es, en sí mismo, una señal del reconocimiento de su "semejanza" por parte de los espíritus. El uso de categorías de parentesco demuestra que el vínculo entre estos seres no humanos y los humanos no es considerado algo cualitativamente distinto a las relaciones que existen entre los seres humanos, es decir, los mismos predicados morales son válidos en ambas instancias. Los brujos, *machikanari*<sup>(16)</sup>, obtienen sus conocimientos de los *kamagárini*, de la misma forma en que los shamanes y los *saangarite* cooperan entre sí. De igual modo, los brujos definen sus relaciones con los *kamagárini* en términos de categorías de parentesco, es decir, de la misma manera en que shamanes y *saangarite* se relacionan entre sí.

Los diversos tipos de demonios, *kamagárini*, son importantes también para los shamanes. Una de las principales tareas de los *seripigari* es mantener a raya a los demonios, sobre todo con ayuda de aquellos *saangarite* con quienes están familiarizados. Sin embargo, los *kamagárini* son importantes sobre todo para los brujos, *machikanari*, quienes se esfuerzan por mantener buenas relaciones con ellos. Los

---

(16) La etimología del término *machikanari* no es clara.

brujos emplean a los demonios para que los ayuden en sus intentos egoístas de causar daño e instaurar el miedo y el desasosiego entre sus compañeros. La brujería se basa en dos técnicas diferentes y, al parecer, los brujos matsigenka tienden a especializarse en una u otra. Una de las técnicas recurre a objetos que han sido parte o, por lo menos, han estado en contacto con la víctima deseada a través de los cuales se pueda remitir una enfermedad, la muerte o cualquier otro tipo de calamidad. Los brujos que utilizan la otra técnica emplean armas mágicas como piedras negras, huesos o ramas, con las que golpean a sus víctimas.

Como lo sugiere la designación del shamán como *seripigari*, el tabaco es de vital importancia para el shamanismo matsigenka. Los efectos de intoxicación con tabaco no son, en primera instancia, fisiológicos, ya que la parte de la persona afectada es el *isure*, un término que los matsigenka interpretan como "el poder pensar" o "lo que se piensa", y traducen al español como "alma", término que si bien es problemático, utilizaremos en lo que sigue <sup>(17)</sup>. El tabaco es importante para los shamanes, ante todo, porque intercede ante los poderes (*iragavéané*) a través de la atracción de los *saangarite*. El tabaco es la contribución esencial de los shamanes a sus espíritus auxiliares, a quienes alimentan diariamente con jugo concentrado de tabaco, *seri opatsa*. El espíritu auxiliar necesita tabaco para su comodidad y bienestar y, dada su cercana relación, el espíritu puede confiar en que el shamán le proporcionará comida todos los días. La alimentación de los espíritus auxiliares es una expresión del vínculo de "comunidad" que existe entre el shamán y su *inetsáane*, que les hace compartir a ambos sus bienes, más que intercambiarlos. Este lazo, por lo tanto, es personal y se da entre personas que se consideran tan cercanas que pueden confiar en que sus expectativas mutuas sean cumplidas a cabalidad.

Además del tabaco, los Matsigenka utilizan diversas drogas psicoactivas, siendo dos de ellas de particular importancia. Una es el ayahuasca (*Banisteriopsis sp.*), *kamarampi*; y la otra es el toé (*Brugmansia*

---

(17) Con el significado de "alma", este término sólo existe en su forma posesiva. Cuando aparece en forma indeterminada, como *suretsi*, significa "fantasma". Este "fantasma" no debería considerarse como algún tipo particular de criatura, ya que su indeterminación se relaciona con la anonimidad de las "almas" que no tienen cuerpos a través de los cuales pueden ser identificadas. Además del *isure*, los matsigenka distinguen un alma ósea, *tonkitsi*, y Baer sugiere (1984: 129) que quizá existan también conceptos como un alma del ojo, *shigentiaaritsi*.

*sp.*, clasificada hasta hace poco tiempo como *Datura sp.*), conocida como *saro*, *pankirintsi* o *jayapa*. Sin embargo las pócimas que se sirven en las sesiones no son preparadas únicamente con ayahuasca o toé; siempre incluyen una mezcla de extractos de otras plantas. La mezcla más común consiste en una infusión hecha en base a hojas del pequeño arbusto llamado *ompíkiri* (*Psychotria sp.*), que se supone hace que el preparado sea más potente.

El *kamarampi* es la droga que suele emplearse más comunmente. El término está construido por la combinación *kamarankagantsi*, "vomitar" y *ampi* "medicina"; por lo tanto, quiere decir "medicina que hace vomitar". La preparación del brebaje de ayahuasca es un asunto delicado que corresponde al ámbito de las mujeres, de acuerdo con la división del trabajo por género. La razón por la que los hombres no deben dedicarse a esto sigue siendo poco clara. Según la mayoría de personas entrevistadas, deberían ser las muchachas pre-púber las encargadas de la preparación, probablemente porque son consideradas menos "contaminadas" que las muchachas que han empezado a menstruar. El shamán, o el hombre que dirigirá la sesión, se interna en el bosque para juntar la cantidad necesaria de bejuco. Las plantas suelen encontrarse en chacras abandonadas algunos años antes. De regreso a casa, las plantas se entregan a la mujer encargada de preparar el brebaje. Temprano por la mañana, el día en que se realizará la sesión, la mujer machaca las plantas y la mezcla con agua que pone a hervir en una olla. Después de un rato, extrae las plantas de la olla, las machaca nuevamente y devuelve el fibroso puré a la vasija para que continúe hirviendo. Esta operación se repite hasta que el líquido se reduzca, espese y oscurezca. Entonces, se retira la olla del fuego y se deja enfriar el brebaje.

Los *saangarite* se contactan durante las sesiones que usualmente se celebran en la casa del shamán, quien es asistido por su(s) esposa(s), su espíritu auxiliar, es decir, su *inetsáane*, y quizá, un aprendiz. La sesión se realiza siempre de noche y en total oscuridad, a excepción de una débil luz que ayude a los participantes a moverse por la habitación sin tropezarse. La poción preparada para la sesión se sirve en cualquier cuenco, puede ser una pequeña calabaza o un pote de plástico. Con la finalidad de encontrar el pote con el brebaje en plena oscuridad, se coloca una tenue luz al centro sobre una estera tendida sobre el suelo. Cuando los participantes comienzan a tomar el brebaje, vuelven a sus camas ubicadas a lo largo de las paredes de la casa y solo se acercan a la estera

cuando necesitan algo más de la pócima. Al mismo tiempo, fuman tabaco e ingieren jugo concentrado de tabaco para conseguir fuerzas, preparándose para lo que está por llegar.

Después de un rato, el shamán empieza a entonar cánticos y, a partir de entonces, nadie toca la poción. El shamán continúa cantando durante el resto de la sesión. El canto tiene forma de un diálogo en el que la(s) esposa(s) cantan, respondiéndole. El shamán trepa por una escalera que conduce a un altillo debajo del techo de la casa, desde donde se puede escuchar sonidos de cascabeles y “latigazos de plumas” (un abanico hecho de plumas que se golpea ligeramente sobre la palma de la mano). Según los Matsigenka, eso indica que el shamán ha partido para visitar a sus amigos *saangarite*, mientras que su espíritu auxiliar, *inetsáane*, ha llegado a visitar su morada. Al parecer, la creencia común es que el alma del shamán es la que ha abandonado el lugar y que el *inetsáane* ha entrado en su cuerpo <sup>(18)</sup>.

Durante este viaje inducido por drogas, al mundo habitado por los *saangarite*, el shamán sabe dónde ir y cómo llegar, ya que ha sido guiado anteriormente, y es posible que haya hecho varias visitas previas al lugar. Sin asistencia o experiencia previa, los viajes con drogas son considerados peligrosos, es fácil extraviarse y ser interceptado por seres poco amigables y hostiles, animales, *kamaqárinini* y, quizás, hasta *saangarite* desconocidos. El mundo de los espíritus es parecido a nuestro mundo y los *saangarite* viven de una manera similar a la vida de los Matsigenka, sólo que es mucho mejor, tienen mejores alimentos y su masato de yuca es más sabroso y mucho más fuerte. Cuando el shamán llega a la casa de sus amigos *saangarite*, es acogido por sus espíritus anfitriones que le dan de comer y beber. En ese momento él pide consejos para conocer, por ejemplo, la causa de los sufrimientos de una persona y el tratamiento adecuado, o información sobre las obras e intenciones de la gente y sobre lo que podría deparar el futuro.

El conocimiento de las condiciones de existencia fundamentales y de cómo actuar y utilizar el sistema de fuerzas que trabajan por debajo del mundo visible, es decisivo para el bienestar del individuo y de la comunidad. Los shamanes deberían, por lo tanto, tener considerable

---

(18) Según Shepard (1999b: 93) y Baer (1994: 90), algunos creen que el shamán abandona el lugar en cuerpo y alma, y es reemplazado por su espíritu auxiliar el cual se materializa, adquiriendo la forma del shamán que se ha ido.

importancia, ya que son los principales agentes humanos, junto con los *maclikanari*, que mantienen relación con los poderes del orden primordial (es decir, los *saangarite* y los *kamağárin*). Si bien estos tienen que ser balanceados entre sí, ambos constituyen al mismo tiempo la principal vía a través de la cual los seres humanos tienen acceso a lo que alguna vez perdieron. Hoy en día, sin embargo, suele decirse que la institución de los shamanes casi ha desaparecido. Se dice que los shamanes matsigenka que aún existen, viven lejos, en lo profundo del bosque.

Dada la importancia de los especialistas rituales, se podría suponer que la ausencia de shamanes repercutiría sobre las principales creencias y concepciones matsigenka del mundo. La actual aceptación, e incluso confianza en la medicina occidental entre los Matsigenka, podría interpretarse, al menos en parte, como una consecuencia de la desaparición de los shamanes. La aceptación de tratamientos médicos occidentales, sin embargo, no parece estar asociada con un proceso competitivo o conflictivo en el que el sistema de tratamiento herbalista matsigenka hubiera perdido la batalla. Por el contrario, los dos sistemas de conocimiento médico son vistos como complementarios y se recurre a ambos simultáneamente, es decir, la gente utiliza el tratamiento que tenga más a la mano.

Cuando se compara la aparente insignificancia actual de los shamanes con el papel que los shamanes tienen en pueblos vecinos, el supuesto desinterés de los Matsigenka podría resultar extraño. Gray (1997) describe la conmoción emocional que causó la muerte de su último shamán entre los Arakmbut. Perturbaciones similares no parecen afectar a los Matsigenka, a pesar de la actual y casi absoluta ausencia de shamanes. En todo caso, no existe ningún rastro importante en sus relatos. Los Asháninka, social y culturalmente próximos a los Matsigenka, también están profundamente vinculados a sus shamanes. A diferencia de los Matsigenka, entre los Asháninka los shamanes juegan un importante papel, tanto como especialistas rituales como en la arena política pública. Mientras que la desaparición de los shamanes matsigenka suele atribuirse al creciente contacto con la sociedad nacional, éste, en cambio, parece ser la razón de la importancia social y política que han adquirido los shamanes asháninka.

Cuando los Matsigenka comentan la actual ausencia de shamanes, no se percibe una expresión de pérdida o preocupación en sus voces; por el contrario, la situación es descrita como un hecho factual. Se dice



Darío Mahuantiari, gran narrador de cuentos, y su esposa Mirian  
Foto: Dan Rosengren

que los verdaderos shamanes pertenecen al pasado, que existieron hasta hace veinte, treinta, quizás cuarenta años y la gente piensa que los que existen y que viven en lo profundo del bosque tienen menos conocimientos y poderes que los de antes. Estos relatos sobre la situación actual son casi una réplica verbal de lo que escuchó García (1935-1937: 213) en la década de 1930:

“Ya no hay *seripegari*; sólo se encuentra uno que otro, y aun estos no son auténticos, no son más que aprendices o aficionados. También les pregunté por qué motivo no había ahora *seripegari* como en aquellos tiempos remotos, y de esto no dan razón; pero

aseguran que más adentro, en las selvas menos transitadas por gentes extrañas, aún actualmente hay muchos”.

¿La similitud entre lo que le contaron a García y lo que me han contado a mí es mera coincidencia? Una interpretación alternativa consiste en considerar estas respuestas paralelas como expresiones de una relación, culturalmente determinada, con los shamanes y el poder que estos poseen. Esto querría decir que se podría desechar el significado literal de las afirmaciones en favor de una perspectiva “formulista”, según la cual estas tienen una función práctica casi inversa: al no mencionar a los shamanes existentes, ellos y sus poderes no son evocados. La razón por la que gente matsigenka evita hablar sobre los shamanes que viven en los alrededores podría obedecer, por ejemplo, al temor frente a potenciales consecuencias que pudieran recaer sobre el interlocutor. Entre los Matsigenka, ese tipo de evasión no resulta extraño, ya que en otros contextos la sola mención de ciertos fenómenos supuestamente genera su atracción, lo que hace que la gente evite hablar sobre determinados temas. Así, por ejemplo, la gente evita hablar sobre los muertos recientes, ya que los espíritus de estos difuntos podrían escucharlos y aparecerse, con consecuencias potencialmente fatales para los vivos.

Desde esta perspectiva alternativa, las dos explicaciones que aparentemente señalan la ausencia de shamanes, no dicen necesariamente que ya no existan hoy en día. Si bien solo es posible especular, ya que no hay información disponible por obvias razones, es claro que existe cierta renuencia a nombrar a los shamanes. La conclusión (bastante sorprendente) a la que conduciría la aceptación de tal supuesto, sugeriría que el shamanismo matsigenka podría continuar siendo fuerte y que su negación es, precisamente, un indicio de su presencia.

Asumiendo que esta interpretación sea correcta, la conclusión que de ella se deriva, se corresponde con la persistencia cultural observada entre los Matsigenka. Diversas agrupaciones matsigenka han estado en contacto con representantes de culturas no-amazónicas durante mucho tiempo y, por supuesto, han sido influenciadas por dichos contactos, pero han conservado sus rasgos distintivos sociales y culturales. Esto no significa que la sociedad y cultura matsigenka sean estáticas e inalterables, sino que los matsigenka se adecúan a las nuevas condiciones de vida que aparecen, sin ser absorbidos como colectividad por otras sociedades. Indiscutiblemente, algunas personas son asimiladas por la



cultura dominante, pero se trata más bien de un fenómeno individual. Mudarse, de preferencia a una zona urbana, es un importante elemento en el proceso de asimilación, lo que significa que aquellos que renuncian a su identidad indígena no son considerados y ejercen, por regla general, un impacto insignificante en aquellos que permanecen en la comunidad.

### **Encuentros con la misión religiosa**

Como se mencionó en el capítulo anterior, es obvio que hubo grupos matsigenka que mantuvieron algún tipo de relación con las sociedades andinas desde tiempos precolombinos, así como inmediatamente después que los españoles se establecieron en la zona de Vilcabamba. Los contactos posteriores parecen, sin embargo, haber declinado rápidamente y casi no se dieron durante el siglo XVII.

En 1711, un grupo matsigenka (durante esta época conocido comúnmente como Antis o Andes) visitó la hacienda Cocabambilla, en manos jesuitas, ubicada justo al sur del territorio matsigenka. Este parece haber sido el primer contacto que tuvieron los Matsigenka con misioneros, tras los encuentros iniciales durante la conquista del estado neo-inca. Los contactos continuaron de manera esporádica también cuando, primero los dominicos y más tarde los franciscanos, reemplazaron a los jesuitas en la región, en el año 1768. El celo misionero durante este período se debe a que el objetivo de jesuitas y franciscanos no era evangelizar a la población, sino producir alimentos para los puestos misionales establecidos en otros lugares del país.

Con respecto a las actividades religiosas, los franciscanos de Cocabambilla parecen haberse ocupado, sobre todo, de las poblaciones de la sierra, trabajando en las haciendas del valle del Vilcanota, cuyo establecimiento y posterior expansión en la región fue la principal razón del repliegue de los Matsigenka. El aparente desinterés de evangelizar a los Matsigenka parece provenir de la combinación de un difícil acceso y de una ola de disturbios indígenas en diversas zonas de la montaña durante el siglo XVIII, lo cual obligó a la misión y a la administración colonial a refugiarse en la sierra. Aunque la rebelión dirigida por Juan Santos Atahualpa es la más conocida, hubo similares levantamientos en otros lugares y, en 1774, la zona del río Urubamba fue escenario de una revuelta indígena contra la sociedad colonial española (Bües 1930: 68). Cuando los misioneros reaparecieron entre los Matsigenka, durante las

primeras décadas del siglo XIX, sus visitas fueron esporádicas al comienzo y consistieron casi siempre en breves estadías para descansar en su camino hacia los poblados yine (piro) y conibo, ubicados río abajo, que y eran más interesantes desde el punto de vista de los misioneros. En efecto, el impacto de la misión sobre la sociedad y la cultura matsigenka fue limitado hasta comienzos del siglo pasado.

En la cúspide del auge gomero, a la vuelta del siglo XIX, el gobierno republicano en Lima sintió la creciente necesidad de imponer un firme control en la zona oriental del país. En 1902, las autoridades eclesiásticas dividieron dicha región en tres jurisdicciones eclesiásticas, como parte de una reorganización administrativa a través de la cual el gobierno nacional buscaba extender su hegemonía. La responsabilidad de la zona de la montaña del Urubamba y Madre de Dios, que antes estuvo bajo la influencia de la orden franciscana, recayó en manos de los dominicos, como parte de la recién creada Prefectura Apostólica de Puerto Maldonado.

El primer puesto misional dominico entre los matsigenka se estableció en Chirumbia, en 1902, siguiéndole luego el establecimiento de varias estaciones más, a lo largo del río Urubamba y en la región de Madre de Dios. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV), empezó a trabajar con los Matsigenka en 1952, al iniciar sus labores en el poblado de Kompirushiato, en la zona del alto Urubamba. Después de algún tiempo, el ILV concentró sus actividades en la zona del bajo Urubamba, donde su influencia es mayor desde entonces.

A pesar de la influencia general que los misioneros ejercieron sobre los Matsigenka, solo algunos parecen haberse tomado con seriedad sus enseñanzas religiosas. Si bien la mayor parte de la gente Matsigenka se confiesa cristiana, solo algunos adultos asisten a misa o participan regular y activamente en la vida religiosa. De aquellas personas que intervienen en las actividades de la Iglesia, muchas buscan conscientemente lo que conciben como una "forma" de vida moderna. Incluso en Koribeni, un importante enclave misionero, la mayor parte de la gente conserva sus creencias cosmológicas de origen indígena a las que se han integrado elementos cristianos. Diversos factores contribuyen a generar las condiciones adversas para la conversión religiosa y es difícil, si no imposible, determinar el grado de mayor o menor ingerencia de uno u otro factor. Además de los factores sociopolíticos, las diferencias existentes entre las tradiciones intelectuales afecta la credibilidad y

capacidad de persuasión de los mensajes misioneros. Las dificultades de traducción, así como la forma de presentación, contribuyen con la actitud poco convencida e, incluso desinteresada, que muestran los Matsigenka.

Se ha observado que la posición dominante de los misioneros en las sociedades de la montaña está asociada a menudo con la noción de que los blancos poseen poderes especiales (ver Santos Granero 1991). Para los Matsigenka, tanto la riqueza material de los blancos como su posición de dominio político, constituyen una sólida evidencia de estos poderes. El hecho de que los blancos tengan poderes superiores, no significa que los Matsigenka consideren que se trata de mejores personas, sino que tienen acceso a facultades técnicas superiores. Un mito matsigenka explica el origen de la experiencia y conocimientos de los blancos en relación a Chonkáviri, el dios "inventor", quien actualmente vive entre ellos, ante la imposibilidad de regresar a su casa por temor a las desgracias que puedan cernirse sobre él. Hoy en día, pues, Chonkáviri comparte con los blancos sus conocimientos.

Los factores que contribuyen a acentuar la indiferencia de los Matsigenka hacia las enseñanzas religiosas, probablemente estén relacionados con su apreciación acerca de la manera cómo se les presenta la información. Ambos aspectos, el de la traducción y el de la presentación de las enseñanzas religiosas están vinculados, ya que sus manifestaciones concretas se basan en una misma tradición epistemológica, según la cual existe una verdad absoluta que puede ser conocida. Tales presunciones epistemológicas están asociadas con la noción de autoridad y condiciones ontológicas fijas, las que se oponen fuertemente a la concepción del mundo, pragmática e igualitaria, sobre la que el pueblo matsigenka basa su percepción del mundo.

Es más, el tipo de pedagogía occidental practicado en la montaña acentúa un estilo autoritario y rígido, así como la distancia entre alumnos y maestros. En sus enseñanzas y prédicas, los maestros/predicadores se mantienen alejados de su audiencia, de preferencia en una ubicación más alta y solos, de cara a sus respectivas audiencias, generalmente dirigiéndose a ellos como grupo y no como individuos. Estas personas no solo monopolizan la palabra, sino que exigen atención exclusiva de su audiencia la cual, de preferencia, debe permanecer callada, sin oportunidad de contribuir con sus conocimientos y opiniones.

Este tipo de aproximación contrasta mucho con el carácter participativo en los modos discursivos matsigenka, donde todas las conversaciones son abiertas y tienen la forma de intercambio dialógico. Los discursos públicos, cuya única finalidad es hablar, no existen entre los Matsigenka; la palabra hablada siempre forma parte de un “evento”, nunca es una “cosa” en sí misma. Cualquier intento por convencer a otras personas según la manera matsigenka debe, por lo tanto, ser llevado a cabo con delicadeza, para tener la posibilidad de ganar su confianza y aceptación. Por consiguiente, las propuestas que se exponen en reuniones sociales suelen estar acompañadas de intensas discusiones, donde las personas presentes participan, aparentemente, sobre una base de igualdad, compartiendo sus conocimientos y opiniones en el proceso de formular una posición o decisión común. Las formas jerárquicas de la oratoria son extrañas a los igualitarios e individualistas Matsigenka, entre quienes el “respeto” generalmente significa el derecho de todos para hablar.

Hablar en público, pues, consiste en compartir conocimientos entre los presentes, que forman una colectividad acumulativa más que una congregación de individuos. Incluso, a pesar de que esto pueda parecer inconsistente en relación a la importancia que tiene la autonomía personal, es así sólo desde una perspectiva de la comunidad, en la que se requiere conformidad y se desaprueba las diferencias. Desde la perspectiva matsigenka, que hace hincapié en la sociabilidad y permite las diferencias, es quien intenta dominar e imponer la uniformidad el que es apartado de la colectividad.

## **MEDIOS DE SUBSISTENCIA Y ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO**

En general, el bosque tropical de la selva del Urubamba es incapaz de brindar sustento a grandes poblaciones con la actual tecnología. Aunque es difícil pensar que el modelo matsigenka de asentamiento disperso sea producto únicamente de la limitada capacidad de carga del ecosistema local, ambos fenómenos están relacionados. Pero, como ya se ha señalado, también intervienen factores sociales, históricos y cosmológicos, que afectan las vidas de la gente en una diversidad de formas y que no pueden ser reducidos a una mera adaptación ecológica.

A pesar de la importancia que se da en la zona a los ríos principales, no solo porque brindan una orientación geográfica, sino

también una orientación social, ningún Matsigenka podría vivir permanentemente cerca de estos. Cuando se les pregunta por qué evitan los grandes ríos, muchos Matsigenka anotan que sus playas sirven como morada de seres peligrosos y malignos. Al igual que otros pueblos amazónicos, los Matsigenka asocian el fondo de los ríos con el mundo inferior y los grandes ríos son considerados puntos de comunicación entre este mundo y el mundo subterráneo. En consecuencia, se considera más sabio y más sano vivir en el bosque, en las inmediaciones de algún afluente menor. Por lo tanto, al viajar río abajo por el Urubamba, es fácil llevarse la impresión de que se trata de tierras prácticamente deshabitadas. Sin embargo, al interior de los bosques, alejados de los ríos principales y en la cercanía de los ríos más pequeños, aparecen claros en el bosque con una o quizás dos casas, las cuales suelen estar ubicadas a unos diez o quince minutos a pie de sus vecinos más cercanos. Cuando se les pregunta por qué viven tan dispersos, la respuesta más común es que, de esa manera, se evita la curiosidad de la gente, otra forma de indicar que se procura preservar una estrategia de independencia y evitar conflictos.

En general, la ubicación de los asentamientos matsigenka no es fija y los grupos familiares que los integran se mudan por los alrededores de una determinada vecindad. Las excepciones son aquellos asentamientos nucleados que están influenciados por los estándares occidentales. Sus habitantes son aquellos que, por diversas razones, han escogido vivir en los “centros administrativos” de sus respectivas comunidades. Si bien la necesidad de privacidad suele ser un factor que determina la elección del lugar para un asentamiento, el requisito de que las viviendas se encuentren en medio o en las cercanías de las chacras de los residentes, es también vital para comprender la organización de los asentamientos matsigenka.

Ya que la agricultura de rozo y quema requiere que los terrenos permanezcan largo tiempo en barbecho, los grupos familiares raramente permanecen en un mismo lugar por más de ocho años; luego se mudan a distancias más o menos cortas, dependiendo de la ubicación de las nuevas chacras. Vivir cerca de sus principales cultivos es, al parecer, otro factor importante al momento en que un grupo familiar decide dónde construir las viviendas. Si bien el modelo de asentamiento disperso no es tan común en el bajo como en el alto Urubamba, allí también prevalecen las mismas tendencias de organización.

Al considerar dónde establecer nuevas chacras, las familias matsigenka toman en cuenta una serie de criterios, tanto técnicos como sociales, tales como la calidad de los suelos, inclinación del terreno, acceso al agua, distancia de los cultivos planificados hasta las viviendas, etc. Además de estos factores, existe un número de criterios menos tangibles que influyen en la distribución espacial de los grupos familiares. Si bien los Matsigenka suelen conocer muy bien las cualidades productivas de diversos lugares de las inmediaciones, existen situaciones que les impiden explorar ciertas zonas, a pesar de las obvias ventajas que dichos lugares podrían brindar. Los criterios más importantes, en estos casos, están asociados a espíritus y demonios.

Como ya se mencionó anteriormente, se evitan las tierras cercanas a los ríos principales, ya que las profundidades de los ríos están asociadas con el inframundo, donde habitan los demonios y los espíritus de los muertos, *kamatsirini*. Si bien los suelos en estas zonas suelen ser depósitos aluviales, lo que significa que son ricos en nutrientes y, por ende, fértiles, ningún Matsigenka se asentaría en una zona ribereña por un largo período. Esta circunstancia ha favorecido a los colonos, quienes tienen poca competencia por estas fértiles tierras. De igual manera, los Matsigenka evitan zonas más altas, pues se cree que estas son habitadas por los espíritus *saangarite*. Aun cuando los *saangarite* son considerados benignos en su relación con los humanos, no es recomendable perturbarlos, pues ellos, al igual que los Matsigenka, son celosos de su privacidad. Si algún *saangarite* es molestado, puede cansarse de los responsables de su fastidio y retirarles su apoyo o, incluso, oponerse a quienes lo importunaron. Como efecto colateral, el evitar determinados lugares del territorio, ha repercutido probablemente de manera positiva en la reproducción de animales de caza y peces, ya que pueden servir como zonas de refugio y zonas de reproducción.

Las viviendas matsigenka suelen ser de forma oval, aunque también hay construcciones circulares y rectangulares. Las casas ovales y circulares siempre se construyen directamente sobre el piso, mientras que las casas rectangulares a veces se sostienen sobre pilares. Las paredes suelen estar hechas de palmera pona (*Iriartea sp.*) y los techos se cubren con hojas de palmera. Mientras que en muchos lugares se prefiere las hojas de la yarina (*Phytelephas*

*macrocarpa*), en otros se prefiere las hojas de otras palmeras debido a su facilidad de acceso local. Toda la construcción se mantiene unida ingeniosamente con lianas y cuerdas hechas con fibra de corteza. La casa, que suele tener unos 10 metros de largo y 5 de ancho, es construida por el hombre, cabeza de familia, con la ayuda de otros dos o tres varones. Por lo general, construir una vivienda toma entre dos y tres meses. La mayor parte de este tiempo se dedica a la recolección de materiales de construcción. En zonas de mayor densidad poblacional la palmera yarina, en particular, se ha vuelto cada vez más escasa, lo que significa que los constructores deben buscarla en lugares más distantes, consumiendo mucho tiempo y energía en el transporte. Por lo general, una casa es habitada entre cinco y ocho años y luego es quemada, ya que para entonces estará demasiado infestada de insectos y otras plagas. En la zona donde la gente está en estrecho contacto con la sociedad colona, la arquitectura está cambiando, el uso de techos de calaminas se ha extendido y, en el área del Alto Urubamba, se ha incrementado el uso de ladrillos de adobe entre los que viven permanentemente en los centros administrativos de las comunidades.

Independientemente de los modelos de construcción de las viviendas, estas suelen tener pocos muebles. Para dormir se utilizan plataformas de madera toscamente trabajadas, pero también se colocan petates de carrizo tejido directamente sobre el suelo. Debajo del techo suele existir un altillo que se utiliza como depósito. Se llega hasta ahí por una escalera, elemento que también se encuentra entre la parafernalia más importante de los shamanes, ya que simboliza el vínculo entre la tierra y el mundo superior. Herramientas, armas, ropa y cualquier cosa que los integrantes de la vivienda consideren importante conservar cuelgan o guardan en canastas tejidas suspendidas de las vigas del techo y las paredes. Sobre el fogón cuelgan otras canastas donde se conservan, alimentos. El número de fogones de una casa depende del número de mujeres con hijos. En hogares polígamos, cada mujer tiene un fogón propio, al igual que las mujeres solas con hijos que se hayan unido a algún grupo familiar (puede tratarse de una hermana viuda de la rama femenina que encabeza el grupo familiar).

Los arreglos diarios para el aprovisionamiento de leña constituyen una importante tarea para los hombres de un grupo familiar. Temprano por la mañana o entrada ya la tarde, el varón que encabeza el grupo familiar, o algún adolescente, pasa un tiempo preparando el combustible

necesario para el día siguiente. Una fuente importante de madera son las chacras, donde los troncos quedan tras la tumba, precisamente pensando en el abastecimiento de leña.

### **Producción**

Por lo general, los Matsigenka conocen bien su hábitat y los adultos saben cómo sacar ventaja de lo que ofrece el lugar. La caza, la pesca, los cultivos y la recolección constituyen la base de la subsistencia, y la mayoría de herramientas y otros objetos materiales utilizados por los Matsigenka son producidos con recursos locales. Aunque las herramientas de manufactura industrial han sido adoptadas desde hace mucho tiempo, la gente sigue fabricando muchos de sus instrumentos y otros artículos de uso cotidiano. Además, y sobre todo en el bajo Urubamba, hay mujeres y hombres jóvenes que tratan de ganarse la vida fabricando y vendiendo “*artesanía nativa*”.

Cierto tipo de objetos figura entre las posesiones corrientes de los hogares matsigenka, aunque estos ya no son producidos localmente, sino que han sido reemplazados por alternativas de manufactura industrial. Los más notables son los instrumentos de metal, que han reemplazado a los de piedra hace ya mucho tiempo. Machetes, hachas y cuchillos hechos de metal fueron introducidos ya en el siglo XVIII. Los principales agentes de esta época fueron los misioneros residentes y comerciantes itinerantes que llegaban a las ferias anuales, celebradas en diversos lugares. Durante estas ferias, los productos de la montaña se intercambiaban por productos de manufactura occidental, siendo las herramientas los artículos más preciados por los indígenas de las tierras bajas. Desde el comienzo de estas ferias, los instrumentos de metal reemplazaron exitosamente a los de piedra y bambú. Es probable que la elaboración de instrumentos de piedra también haya llegado a su fin durante el siglo XVIII o comienzos del XIX, incluso en zonas donde solo había un contacto ínfimo o indirecto con los representantes de la sociedad nacional <sup>(19)</sup>.

La cerámica también pasó por un proceso similar cierto tiempo después. Las vasijas de arcilla son, hoy día, reemplazadas por ollas, si

---

(19) Según C. Beier y L. Michael, los grupos que ellos denominan Nanti y que vivían en la zona interfluvial entre los ríos Urubamba y Madre de Dios, adquirieron herramientas solo a mediados de la década de 1970.





Mujer hilando algodón  
Foto: dan Rosengren

bien todavía es posible encontrar gente que conoce las técnicas empleadas en la producción de cerámica. El uso de calabazas para la elaboración de tazones y cucharones continúa siendo una práctica extendida, al igual que el trabajo en madera y el tejido con fibra vegetal para la producción de recipientes y objetos de diverso tipo.

Los textiles también están siendo reemplazados por ropa de manufactura occidental, particularmente la vestimenta de los hombres, pero también la de las mujeres, en zonas donde el contacto con representantes de la sociedad nacional es continuo. El hilado y el tejido, sin embargo, continúan como una tradición viva y solo los grupos familiares que mantienen un largo e intenso contacto con la sociedad nacional, no poseen *cushmas*. El hilado y el tejido son tareas que supuestamente las mujeres realizan cuando no tienen otra cosa que hacer, sobre todo temprano por las mañanas o bien avanzada la tarde. Cuando trabajan en algún proyecto en particular, las mujeres suelen llevar consigo algodón y su huso y tan pronto como se presenta la oportunidad, se sientan a elaborar el hilo que necesitan. El tejido, a cargo mayormente de mujeres adultas — pues requiere mucha práctica — es hecho en telares

de cintura en los que los diseños son elaborados empleando agujas e hilos de colores en la urdiembre, generalmente rojos, negros y marrones, mientras que la trama queda sin colorear, es decir, blanca. Conforme envejecen las cushmas suelen teñirse de color marrón rojizo. Mientras gran parte del trabajo propio de las mujeres se hace en grupos, el tejido suele hacerse cuando ellas están a solas.

Los diversos diseños textiles en los tejidos no parecen estar asociados con grupos locales particulares. Sin embargo en relación a los blancos y colonos andinos, el vestido adquiere un significado emblemático como marcador étnico. La cushma, vestimenta utilizada solo por los pueblos indígenas de la selva, se contrapone a pantalones y faldas y sirve, por lo tanto, como marcador étnico en relación a los indígenas que no son de las tierras bajas. En contraste, como también los matsigenka suelen usar hoy en día pantalones y faldas, estas últimas vestimentas han perdido su función como marcadores étnicos.

## Agricultura

De las diversas actividades de subsistencia de los Matsigenka, la agricultura es la más importante en relación al volumen de la dieta, su importancia nutricional relativa, la energía y el tiempo invertidos en su producción. Todos realizan tareas agrícolas y no existen especialistas como tales ni una marcada especialización más allá de la diferenciación de tareas determinada por la división del trabajo por género. Si bien los procesos de cambio más recientes han representado un incremento en la presión sobre los recursos, por regla general, la productividad total de la agricultura de rozo y quema matsigenka cubre ampliamente los requerimientos de productos vegetales de los grupos familiares, tanto para la comida como para la manufactura.

La mayor parte de los Matsigenka considera los recursos naturales inagotables, aunque eventualmente la escasez puede ser experimentada a nivel local. Durante sus frecuentes merodeos por el bosque, los hombres ponen atención para descubrir, entre otras cosas, tierras apropiadas para nuevas chacras. Hoy en día, cuando se ubica un lugar adecuado para establecer una nueva chacra, se hace una solicitud de la tierra ante la directiva de la comunidad nativa. Antes no era necesario reclamo alguno, pues los grupos locales no tenían derechos formales sobre la tierra en las zonas que habitaban.

El desbroce de vegetación del bosque y preparación de las nuevas chacras se realiza al comienzo de la época más seca del año, es decir, en junio y durante la primera quincena de julio. La tumba de árboles y el rozo son trabajos de varones que estos realizan solos o, de preferencia, en grupos de dos a cuatro. Si un hombre tiene hijos mayores que viven dentro del grupo familiar, ayudarán junto con cualquier otro hombre relacionado a dicho grupo, tales como por ejemplo, los yernos. Si un grupo familiar recién se está estableciendo, busca la ayuda de otros hombres en situación parecida, de preferencia aquellos que viven dentro del mismo grupo residencial. De esta manera, la cooperación se basa tanto en lazos de parentesco como de amistad. Dependiendo del número de participantes en el grupo de trabajo, la vegetación y la pendiente de la ladera de la colina, una chacra de tamaño promedio se desbroza empleando entre cuatro y siete días utilizando solamente hachas de acero.



Hombre preparando una chacra  
Foto: Dan Rosengren

Al establecer nuevas chacras, se prefiere elegir laderas antes que terrenos planos, ya que la pendiente permite la aplicación del “principio dominó” al tumbar el monte. Para el ojo no entrenado el desbroce y tumba de los árboles podría parecer muy poco efectivo al comienzo. Los árboles se cortan solo a medias, ninguno es talado completamente, y los hombres pasan un tiempo considerable en lo que podría parecer la vigilancia bastante ociosa de la cobertura arbórea. La tala se hace mientras los hombres avanzan lentamente colina arriba y solo cuando se alcanza la parte más alta de la zona planificada para el rozo, se empieza a talar realmente los árboles. Entonces, súbitamente cuando cae el primer árbol, el aire se llena de un sonido retumbante de choques y chirridos, mientras los árboles ruedan colina abajo, empezando por los que se encuentran en la parte más alta y continuando colina abajo, tumbándose a los árboles anteriormente cortados, imitando un gigante juego de dominó. En las zonas planas, muchos árboles deben ser talados uno por uno, lo que toma más tiempo y energía. Por lo general, uno o dos árboles permanecen de pie y se dejan allí para ser consumidos por el fuego. En uno de los extremos del área desbrozada se deja vivo un árbol alto, para atraer a los *katsari*, estorninos de color negro y amarillo brillante (*Psarocolius sp.*), cuyas plumas se utilizan como adorno.

Las familias matsigenka rozan una nueva chacra cada año, de preferencia junto a alguna chacra que ya se está trabajando. En términos generales, los grupos familiares buscan un nuevo lugar para una chacra sólo cuando ya no hay espacio para futuras expansiones en la ladera. Cuando se termina de rozar la chacra, la vegetación tumbada se deja secar por tres o cuatro meses. La quema tiene lugar entre septiembre y octubre, poco antes del comienzo de la temporada de lluvias. Por lo general, se considera suficiente quemar el terreno una sola vez. La quema nunca es total y siempre quedan troncos de grandes árboles dispersos por los campos. Estos troncos suelen utilizarse para abastecerse de leña para los fogones.

La siembra comienza tan pronto como la tierra se enfría, pocos días después de la quema. La misma se realiza respetando la división del trabajo por género. Los hombres plantan determinados cultivos — fundamentalmente los cultivos de primera necesidad y comerciales — mientras que las mujeres siembran el resto de los cultivos. Tras la quema, los hombres siembran primero el maíz y luego la yuca. El resto de los cultivos se siembra de manera entremezclada con el maíz y la yuca. La

variedad de plantas cultivadas es siempre grande, y se puede encontrar hasta treinta diferentes cultivos en una misma chacra.

La yuca y los plátanos son los principales productos, mientras otros cultivos, tales como maíz, frijol, maní, frutas diversas y hierbas medicinales se cultivan en cantidades menores. La coca y el achiote (*Bixa orellana*), que antes se cultivaban también en pequeñas cantidades, son actualmente, junto con el café y el cacao, los principales cultivos comerciales. Casi veinte variedades de plátano y más de treinta variedades de yuca son conocidas y cultivadas por los Matsigenka. En cada chacra, se produce, por lo general, entre por lo menos cuatro y seis variedades de yuca, todas con propiedades particulares. La yuca se sirve con todas las comidas, ya sea sancochada o asada. Ocasionalmente, las comidas consisten solo de yuca y, cuando es asada, suele comerse como un aperitivo entre comidas.

El masato es la bebida principal y debe siempre estar presente en una casa. La importancia de la yuca como alimento básico queda evidenciada por el hecho de que las palabras para "comer", *sekatagantsi* y "estar hambriento", *tasegagantsi*, derivan ambas de *sekatsi*, "yuca". Comer yuca también es un marcador del género humano, es decir, de ser *matsigenka* en el sentido más amplio del término, el cual incluye a todos los pueblos indígenas amazónicos y a los espíritus *saangarite*, mientras que los pueblos andinos, los blancos y demonios están excluidos.

Un cultivo de creciente valor es el café, el cual ahora constituye el principal producto comercial. Los Matsigenka rara vez beben café, pues prefieren tomar masato. La producción de café, al menos a gran escala, fue introducida en la zona del Alto Urubamba en la década de 1950, con la llegada de la primera gran oleada de colonos. Al parecer, pasó un tiempo antes de que los Matsigenka empezaran a cultivar el café, pero aparentemente, cuanto más contacto han tenido con los colonos y la economía de mercado, más fácil ha sido la introducción de este cultivo. Por ello, los primeros Matsigenka que cultivaron café fueron los que vivían cerca de Chirumbia. Fueron ellos quienes empezaron a sembrar café en la década de 1950, seguidos por los que viven en Koribeni, unos diez años después. En Matoriato, que por mucho tiempo no fue afectada por la colonización andina, se sembró café por primera vez recién en 1976; este producto fue introducido por un hombre que se mudó de Chirumbia. El café no es tan importante en el Bajo Urubamba como en

el Alto Urubamba. La producción de café en el Bajo Urubamba siempre ha sido combinada con el cultivo de cacao, y al parecer, últimamente la tendencia ha sido poner mayor énfasis en este último, mientras que en la zona del Alto Urubamba sucede lo contrario.

Aunque muchas familias producen cultivos comerciales (los cuales, dependiendo de la zona, además del café y el cacao pueden incluir coca, achiote, caña de azúcar, maní, arroz y frijol) la agricultura comercial no ha sido totalmente adoptada por los Matsigenka. Una razón importante para esta renuencia es que la producción de cultivos comerciales se superpone a importantes actividades de subsistencia. La cosecha del café entre mayo y junio coincide, por ejemplo, con la mejor época de pesca, y muchos prefieren el relajado oficio de pescar antes que la tediosa y laboriosa cosecha de granos de café. Una manera en la que algunos resuelven la conflictiva exigencia, de tiempo de trabajo, de la pesca y la cosecha de café es otorgando los derechos de cosecha a otra persona, a cambio de una parte de la misma.

Hay muchas plantas que están asociadas a uno u otro género. Los cultivos explícitamente masculinos son aquellos que, de alguna manera, están relacionados con los espíritus *saangarite*, tales como el tabaco, el ayahuasca y el toé. Las plantas que se emplean como estimulantes (coca) o como veneno (barbasco), así como las cosechas que se introdujeron con propósitos comerciales, tales como el café, el cacao y el arroz, también son tareas propias de los hombres. Eminentemente femeninos son el cultivo de algodón y de las diversas plantas medicinales, que la mayoría de mujeres siembra muy cerca de sus viviendas. Según las normas, algunos cultivos deberían ser plantados por hombres y cosechados por mujeres y viceversa. Sin embargo para la gran mayoría de los productos cultivados por los Matsigenka, la actitud general hacia la división del trabajo por género es altamente pragmática y conveniente, más que otra cosa, y determina si es el hombre o la mujer el que siembra o cosecha. En cuanto a las plantas que no son consideradas particularmente propias de uno u otro sexo, la siembra suele estar a cargo de ambos géneros, indistintamente, mientras que la cosecha suele estar a cargo de las mujeres.

Poco después de que las nuevas chacras son sembradas por primera vez, comienza el tedioso trabajo del deshierbe, una tarea propia de los varones, quienes se ocupan de ello durante todo el tiempo en que la chacra es sembrada con nuevos cultivos, en reemplazo de las plantas



Hombre llevando yuca a la espalda dejando sus manos libres  
Foto: Dan Rosengren

cosechadas. Por lo general, las chacras son sembradas durante un período de tres a cinco años, a partir de la primera siembra.

Hasta la etapa del deshierbe inicial de la chacra, predomina el trabajo masculino. Al comenzar la cosecha, la situación cambia y la mayor parte del trabajo es realizado por las mujeres. Antiguamente las mujeres cosechaban todos los cultivos, a excepción del tabaco, las plantas utilizadas en la preparación de drogas psicoactivas y el barbasco. Hoy en día, la cosecha de los cultivos comerciales del café, el cacao y la coca está únicamente a cargo de los varones. A excepción del algodón, los

hombres pueden dar una mano a las mujeres en el resto de cosechas. Sin embargo la intensidad del trabajo de los hombres durante la cosecha puede ser comparada con la del trabajo de las mujeres en la etapa de la siembra.

Generalmente, se cosecha día a día a lo largo del año. No existe una estación precisa ya que la yuca se cosecha progresivamente y a medida que esto sucede se reemplaza de inmediato las plantas cosechadas con nuevos esquejes. La cosecha suele estar a cargo de un par de mujeres de la unidad familiar o de un grupo de ellas, quienes van a la chacra a buscar lo necesario para cocinar para el día y preparar el masato. La compañía de otra mujer, la conversación, las bromas y mucha risa aligeran la tarea.

Un aspecto importante de la agricultura de roza y quema entre los Matsigenka es la no utilización de tierras que están en descanso. En la medida que los agricultores matsigenka prefieren explícitamente tierras cubiertas de monte real o bosque virgen a aquellas cubiertas de purmas o bosques secundarios, el período de barbecho es prolongado. La regeneración plena del bosque en esta zona suele tomar varias décadas y la probabilidad de que alguien retorne a un lugar ya cultivado es baja. Sin embargo, la conversión de una chacra en una purma o barbecho es un proceso gradual que, puede afirmarse, comienza con la inhibición de volver a sembrar ciertas plantas. El número de plantas que no son sembradas se incrementa sucesivamente, hasta que se deja de plantar. Se continúa cosechando, pero a medida que se incrementa la vegetación secundaria, la actividad se hace menos frecuente. Ciertas plantas que requieren mucho tiempo para empezar a producir, o que continúan produciendo durante largo tiempo, son sembradas desde el principio y cosechadas a veces durante décadas. A esta categoría pertenecen diversos árboles y plantas trepadoras.

### **Animales domesticados**

El animal doméstico más importante para los Matsigenka es el perro, utilizado sobre todo en la caza. Además de perros, la mayor parte de los grupos familiares también tiene gallinas y, algunos incluso, patos y pavos. En algunas comunidades del Alto Urubamba también se cría cuyes. Las aves de corral y los cuyes no forman parte importante de la dieta, y generalmente, se los cría para obtener algo de dinero por su



venta. Sin embargo parecería que estos animales no contribuyen mucho a la economía de los grupos familiares que los crían, ya que frecuentemente los animales salvajes los atrapan antes de que puedan ser vendidos. En algunas comunidades se ha introducido ganado como parte de proyectos de desarrollo. Hasta donde sé, ninguno de estos proyectos ha dado resultados positivos.

## Caza

Ideológicamente, la caza es la fuente más importante de sustento, si bien es probable que la agricultura y la pesca sean más sustanciales desde una perspectiva nutricional. Esta disparidad es más pronunciada en la zona del alto Urubamba y, en particular, en las regiones de las cabeceras de sus afluentes, ya que la caza tiende a ser más escasa a mayor altitud. Es más, en muchas zonas la caza se está haciendo cada vez más pobre. Este problema es probablemente más crítico en zonas donde hay mayor influencia de colonos y trabajadores de las compañías petroleras, es decir, en la zona del río Camisea y en algunos lugares del Alto Urubamba, donde la caza consiste básicamente en diversos tipos de aves. En zonas menos afectadas por la intrusión de la sociedad nacional predominan los monos, pecaríes, tapires y venados, así como, en menor medida, roedores y armadillos. Sin embargo incluso en las zonas menos favorecidas, a los hombres les gusta hablar de la caza y, por lo tanto, la información etnográfica en relación a este aspecto de la economía es más rica y detallada que en relación a otras esferas de subsistencia.

La caza es una actividad exclusiva de los hombres; ser hombre significa ser cazador. Las mujeres, por el contrario, son consideradas como influencia negativa en relación a la caza y, por lo tanto, no acompañan a los hombres cuando salen de cacería. Las explicaciones sobre la división del trabajo por género a menudo hacen referencia a “peligros” espirituales que resultan, en parte de la condición humana, y en parte de las diferencias entre los géneros. Estos peligros suelen asociarse, de alguna manera, a las relaciones entre la humanidad por un lado, y los espíritus y demonios por el otro. Tanto los espíritus *saangarite* como los demonios *kamagárini* son dueños o maestros, *inato* o *itinkami*, de especies animales particulares, y ambos son sensibles al olor de la sangre menstrual que se impregna en las mujeres adultas. Mientras que los *kamagárini* son atraídos por el olor, los *saangarite* sienten repugnancia.

La abstinencia sexual en la noche anterior a una cacería es, pues, un requisito ineludible si el cazador quiere tener éxito. Incluso el soñar con mujeres es considerado devastador para los resultados de la cacería.

La influencia negativa de las mujeres en torno al éxito de la caza de los hombres es, básicamente, una consecuencia de la menstruación. Los hombres temen el contacto con la sangre menstrual y se dice que los debilita y les hace perder su puntería. Es más, se dice que la sangre menstrual tiene un olor desagradable, que contamina el alma del cazador con el espíritu del gallinazo carroñero, el cazador más mediocre del bosque. Sin embargo, a pesar de que las normas relacionadas a la división del trabajo por género son estrictas, como en casi todos los aspectos de la vida matsigenka, también hay un considerable nivel de pragmatismo en esta actividad. Así pues, cuando hombres y mujeres viajan juntos y aparece la oportunidad de cazar, raramente se la deja pasar. Los hombres, entonces, dejan a las mujeres en el camino y se internan en el bosque en busca del animal, mientras las mujeres permanecen quietas y en silencio.

A pesar del fuerte carácter masculino de la caza, la dependencia entre hombres y mujeres a partir de la división del trabajo por género también se hace evidente en esta esfera de la subsistencia. La colaboración de hombres y mujeres en una unidad productiva de caza se aprecia más claramente en la contribución esencial que hacen las mujeres para la fabricación de los arcos y flechas los cuales, junto con las escopetas, constituyen las principales armas. Para sujetar la cabeza y las plumas al asta de la flecha, se emplean delgadas soguillas elaboradas con algodón, material cuya manipulación pertenece por entero al campo de las mujeres.

De acuerdo a las diferencias individuales en destreza y preferencias, los hombres suelen salir de caza una o dos veces a la semana. Estas excursiones son, por lo general, más frecuentes durante la temporada de lluvias, ya que entonces los animales están más gordos que en la época seca. En la mayoría de los casos, los cazadores parten en la mañana y vuelven el mismo día por la tarde. Durante la última parte de la temporada de lluvias, que es un período de poca actividad en las labores hortícolas y cuando se dice que los animales de caza están más gordos que nunca, las expediciones suelen tomar dos, tres y hasta más días. Es más, por regla general, siempre que un

hombre abandona su hogar para adentrarse en el bosque a realizar sus tareas diarias, lleva consigo sus armas. Esta costumbre sigue vigente, incluso en zonas donde la cacería es escasa a raíz de la alta inmigración de colonos. Una honda y una bolsa con pequeñas piedras para matar aves menores reemplazan en estos lugares al arco, la flecha o la escopeta, los cuales constituyen, en cualquier otro sitio, una infaltable compañía para la mayoría de hombres.

Los hermanos mayores y los amigos enseñan a los más chicos el arte de disparar flechas con un arco cuando son poco menos que niños que empiezan a andar. Las prácticas consisten, a esta edad, en disparar a cualquier blanco en las cercanías del hogar. Poco a poco, el área de práctica se extiende al bosque próximo, habitado por animales pequeños, tales como aves, roedores y lagartos, los cuales son los principales blancos. Cuando los niños tienen entre ocho y nueve años, sus padres les enseñan a fabricar sus propios arcos y flechas. Los niños aprenden a cazar de una manera informal; escuchando, por un lado, historias de hombres con mayor experiencia, y por el otro, a través de su propia experiencia en el bosque. Si bien el entrenamiento puede parecer informal, los principiantes aprenden rápidamente, y a los 14 ó 15 años ya conocen muchos trucos de la profesión.

Hoy en día, el arma principal es la escopeta, mientras que el arco y la flecha continúan siendo dominantes en zonas donde el contacto directo con los representantes de la sociedad nacional es aún limitado. Ya que las escopetas y las municiones son costosas, el arco y la flecha siguen siendo utilizados en la mayoría de lugares. El tamaño del arco varía de una localidad a otra. Los arcos más grandes que he visto son los que usan en Matoriato, donde miden aproximadamente entre 1,75 y 2 metros. Por el contrario, los arcos utilizados en Koribeni son más pequeños y miden, a lo sumo, 1,5 metros de longitud. El arco está hecho de madera oscura, dura y elástica, de la palmera chonta, o pijuayo (*Guilielma speciosa* y *Bactris sp.*); el asta de las flechas se fabrica de diferentes tipos de carrizo (*Gynerium sp.*). El material empleado para hacer las cabezas de las flechas depende del uso que se les dará; los Matsigenka elaboran una gran variedad de cabezas de flechas, dependiendo del tipo y tamaño de la presa a cazar.

Por lo general, los hombres cazan solos, si bien suelen llevar consigo a uno o dos muchachos. Al acompañar al cazador mayor y más experimentado, los muchachos aprenden las técnicas de la caza. La razón

principal de llevar chicos es, sin embargo, que el cazador no debe tocar a los animales que él mismo ha matado y, por lo tanto, son ellos los que cargan las presas de regreso al hogar. Cuando la expedición de caza tiene lugar en zonas alejadas y el cazador debe permanecer fuera por dos o tres días, comúnmente van juntos dos o tres hombres (generalmente hermanos y/o cuñados). La razón de formar estos grupos es básicamente social, ya que no cazan juntos.

La caza se hace generalmente bajo la forma de acecho, tratando de acercarse a la presa tanto como sea posible. A veces se construyen escondites, casi siempre en las chacras donde los hombres esperan la aparición de los pecaríes, que se acercan a comer en las plantaciones durante la noche. Pero estos escondites no son muy comunes y su uso está limitado a determinadas épocas del año, sobre todo cuando la fruta de un árbol particular y las especies de palmeras están maduras y atraen a las presas de caza. Se construye dos tipos de escondites, dependiendo del animal que se intenta cazar. Uno es el llamado *kintorintsi*, construido en árboles de mayor altura que aquellos que tienen los frutos. Desde esta posición elevada, el cazador puede disparar a los monos tres o cuatro veces antes de que estos se den cuenta de lo que está sucediendo y logren escapar. El otro tipo de escondite, llamado *vankonarintsi*, es construido en el suelo. Este tipo de escondite suele hacerse cerca de los lugares donde las presas llegan para beber agua, si bien también se usan en otros casos, donde las presas son atraídas hasta determinados sitios. Este es el caso de las palmeras *manataroki*, las cuales producen pequeñas nueces que caen entre febrero y marzo y que son muy apreciadas por los pecaríes.

También usan trampas de caza y lazos de diversas clases. Personalmente he visto un solo tipo de trampa, llamada *tsimerintsi*, que es empleada para cazar aves pequeñas (*tsimeri*, el nombre que se da a una especie de ave particular, se usa también como un nombre genérico para referirse a aves pequeñas). La trampa *tsimerintsi* consiste en una rama de árbol donde se aplica una "goma" hecha a base de látex de caucho mezclado con la savia del árbol. La rama se coloca en un pequeño arroyo, cerca del lugar donde los pájaros se bañan. Cuando las aves se posan sobre la rama quedan inevitablemente pegadas y el cazador que se esconde en los alrededores las puede recolectar fácilmente. Los lazos ahorcadores son más comunes que las trampas. Sólo los he visto usados para atrapar aves, pero se dice que hay otros más grandes para atrapar animales mayores.

Cuando un hombre sale de cacería, por lo general lo hace acompañado por un muchacho joven, un hijo o un sobrino. Se levantan temprano por la mañana y el cazador prepara sus armas y la pintura para su rostro, *sankenarentsi*, con una pasta roja de achiote (*Bixa orellana*) o *potsoiti*. Los diseños pintados varían, pero generalmente se dibujan dos o tres líneas horizontales de una mejilla a la otra, cruzada por una línea vertical que sigue el caballete de la nariz. Se cree que este diseño le dificulta a la presa descubrir al cazador. La pintura facial también sirve para mostrar a la gente que se encuentra en el bosque que el cazador es un hombre verdadero y no algún tipo de demonio, pues estos nunca se pintan. El cazador sale poco después del alba, y ya que generalmente planea retornar ese mismo día, suele partir con el estómago vacío, llevando consigo sólo un poco de yuca. Se cree que el hambre obliga al cazador a estar más atento y también más dispuesto a soportar el esfuerzo de mantenerse al acecho de las presas. Por regla general, lleva consigo lo indispensable para no verse limitado por un peso excesivo. Además de sus armas, suele cargar sólo una pequeña bolsa, *tsaigi*. El *tsaigi*, que acompaña al hombre donde vaya, es un morral tejido en algodón que cuelga del hombro, donde se guardan el tabaco y la coca. Esta bolsa también contiene un pequeño atado de piri-piri o *ivenkiki* (*Cyperus sp.*) para atraer a los *saangarite* para que lo ayuden y protejan. El cazador suele retornar a casa a comienzos de la tarde.

Cuando el cazador captura a su presa, teje una canasta de lianas, corteza y hojas, y el muchacho que lo acompaña carga el cesto de regreso a casa. Si el cazador está solo y, por lo tanto, tiene que llevar él mismo al animal muerto, es importante que no se manche con la sangre de su presa. Si el cazador tiene contacto con la sangre, el espíritu maestro de ese animal podría ofenderse y el cazador perdería sus habilidades de caza. Es más, si el cazador tiene que llevarse su presa de regreso al hogar, debería dejar la canasta con la carne en el bosque, justo en el claro alrededor de la casa antes de entrar. El cazador exitoso llega con las manos vacías y, casi sin importar la cantidad de carne obtenida, resta importancia a su cacería diciendo, por ejemplo, "no cacé nada de lo que valga la pena comentar. Ha sido tan insignificante que hubiera podido evitarme la molestia de traerla". Poco después del regreso del cazador exitoso, se envía a un muchacho a buscar la carne, quien la entrega a la mujer que encabeza el grupo familiar. Si el hombre no logra cazar nada durante el día, casi siempre niega haber salido de caza, comentando que sólo salió a pasear.

La modestia demostrada por el cazador, incluso después de su éxito, tiene dos funciones. La primera es que facilita el no tener que compartir la carne con gente que no está dentro del grupo familiar, lo cual incluso puede evitarse totalmente si el cazador lo cree conveniente. Si bien el compartir es un acto muy apreciado —si hay comida en casa todos los que están presentes deberían recibir algo— el compartir con personas que no pertenecen al grupo familiar debe ser recíproco y así, aquellos que no suelen retribuir por una aparente flojera, son evitados. A veces, se cree que esas personas tienen la tendencia de aparecer justo en el momento en que llega la carne a la casa y, por lo tanto, resulta conveniente poder negar que se haya conseguido algo.

En segundo lugar, lo que puede parecer una expresión de menosprecio hacia uno mismo, sirve para ensalzar su imagen como cazador: si dice que su caza fue insignificante, quiere decir que, por lo general, logra mejores resultados y, por lo tanto, se trata de un hombre experto en el arte de la caza. Consecuentemente, las excursiones que no son exitosas nunca se mencionan y son rápidamente olvidadas. Es por esto que los hombres se presentan como cazadores siempre exitosos, es decir, como buenos hombres. Además, alardear sobre las presas cazadas no es algo bien visto, mucho menos por los *saangarite*, los maestros o dueños de los animales, quienes pueden ofenderse por las opiniones altivas del cazador e impedirle cazar más animales.

Después de que el cazador entrega su presa a su joven acompañante, no toca la carne hasta que esta esté preparada y servida. La tarea de trozar al animal está a cargo de la mujer que encabeza el grupo familiar, y la distribución posterior de carne cruda solo se hace entre mujeres. Una vez que la carne ha sido cocinada, esta puede ser compartida con los hombres. La única norma que parece regular la distribución de carne es que la cabeza y las vísceras se quedan con la unidad familiar del cazador. Sin embargo el propio cazador no debe comer de la cabeza porque se cree que, en tal caso, no podrá cazar nunca más ese tipo de animal. Después de los primeros cortes, la carne es distribuida en pedazos cada vez más pequeños: A entrega un pedazo a B, que lo corta en dos y le entrega la mitad a C, que puede cortar el pedazo en tres y compartir dos de ellos, y así sucesivamente. Al parecer, no existe norma alguna que designe a quiénes se entregará la carne, pero los involucrados en la distribución suelen limitarse a los parientes del lado de la mujer del cazador. La porción de carne más grande parece

ir siempre a los padres de la esposa, siempre y cuando estos estén al frente de una unidad familiar activa.

Los Matsigenka no tienen tabúes generales con relación a la caza de determinados animales. Sin embargo todos los animales se diferencian de acuerdo a si son *piratsipage* o no. Los animales conocidos como *piratsipage* son los que son domesticados por los *saangarite* y, como tales, son considerados comestibles. Los animales que no son *piratsipage* están asociados a los demonios y no deberían comerse. Que los animales sean considerados no comestibles no significa necesariamente que la gente se abstenga de matarlos. Las serpientes, por ejemplo, no se comen, pero ya que atemorizan a la población, suele matárselas si se tiene la oportunidad de hacerlo. Las prohibiciones de comer algunos animales considerados no comestibles como, por ejemplo, el venado rojo (*Mazama americana*), son bastante relajadas actualmente, sobre todo entre la gente joven.

Para asegurar el éxito en la caza, es importante mantener buenas relaciones con los espíritus maestros de los animales, de manera que estos no pierdan la estima que le tienen al cazador. Si los maestros *saangarite* del animal se ofenden y piensan que ellos o sus animales no son tratados con el debido respeto, retiran su apoyo al cazador quien, a partir de entonces, no encontrará ni podrá cazar más animales.

Para llegar a ser un cazador exitoso es necesario estar atento; de esta manera, los sentidos son muy importantes. Para influir en los resultados de las expediciones de caza, se hacen preparativos para mejorar las facultades del cazador, por lo que se aplica una variedad de hierbas medicinales para agudizar los sentidos del cazador y de los perros de caza. El sentido más importante para el cazador es la vista. Los seres humanos tienen, por su naturaleza, una visión pobre y no pueden ver a todos los animales que se esconden en el bosque. La vista, sin embargo, puede mejorarse a través de cocciones que se toman o se aplican como gotas para los ojos y que hacen desaparecer el `velo` que evita una visión correcta. Se dice que las gotas son tan fuertes que dejan a quien las emplea prácticamente ciego durante un par de días antes de salir de caza. Las gotas también son para los perros, ya que ellos también sufren de una visión limitada similar al caso del ser humano. También se trabaja sobre otras facultades para asegurar el éxito del cazador. Sus

manos, por ejemplo, pueden ser colocadas en un cocimiento hecho a base de la hierba *eripashi* (no identificada), hervida por muchachas pre-púberes, para evitar que tiemblen al momento de apuntar al blanco. También hay medicinas para las herramientas del cazador y, generalmente, él aplica jugo de un piri-piri, *ivénkiki*, (*Cyperus sp.*) en la cabeza de sus flechas para asegurarse de que den en el blanco.

Ya que la caza implica una estrecha relación con la presa, una parte importante de la preparación del cazador consiste en sus intentos por influir en la forma en que los animales lo perciben. El olor es uno de los sentidos más importantes para influenciar a los animales de caza. Existe una variedad de piri-piri cuyos olores son fuertes y agradables, los cuales están asociados con determinadas especies animales. Los hombres llevan consigo pequeños atados de los piri-piri que están relacionados con el animal que quieren atraer. También el olor del achiote, con el que el cazador pinta su rostro antes de salir, puede atraer a algunos animales.

Los olores, sin embargo, también pueden tener efectos repelentes u otros efectos no deseados. Los olores de las mujeres pueden también tener un efecto negativo para la caza, pueden repeler a los animales que se buscan tanto como atraer a animales peligrosos. El cazador debe evitar estos olores, porque se le adhieren y si no los evita, corre el riesgo de llevarlos al bosque. Entre los olores femeninos, el olor de la sangre menstrual hace huir a la mayoría de los animales de caza. A diferencia, el olor de los pechos (*otsomienka*) atrae a las huanganas (pecaríes de labio blanco, *Tayassu pecari albirostris*) que se perturban y enfurecen al grado de llegar a atacar al cazador <sup>(20)</sup>.

El oído es otro sentido que utilizan los animales de caza. Ya que el sentido auditivo de la mayoría de los animales es mejor que el de los seres humanos, uno debe ser cuidadoso para no dejarse descubrir mientras está al acecho. En este sentido, es importante escoger bien las palabras cuando se habla de los animales para no revelar las intenciones de cazarlos. En consecuencia, el uso de

---

(20) No sé si esta asociación está ligada a la circunstancia de que estos animales también tienen un olor fuerte. El nombre más común del huangana en matsigenka es *santabiri*, igual que el nombre que le dan al árbol del cedro (*Cedrela sp.*), nombre en común que, según Aza (1923: 153), se debe al olor semejante.



circunloquios metafóricos es bastante habitual. Así, en vez de referirse a los animales por su nombre, uno se refiere a ellos como "la piedra", "el tronco", "el fuerte", "el rápido", "el rojo", "el rayado", etc. Además, para confundir al animal que se quiere cazar, se lo describe de tal manera que los pensamientos se dirigen a otras especies animales. Si el animal que el cazador intenta matar es grande, se habla de él como si se tratara de uno pequeño y viceversa. Si bien estas metáforas podrían ser consideradas irónicas, nunca deben ser poco respetuosas. Burlarse de los animales y reírse de ellos podría tener un alto precio, en la medida en que tanto el animal como su espíritu maestro podrían ofenderse y enojarse.

El respeto demostrado hacia los animales continúa después de matarlos y llevarlos a casa e implica, básicamente, cómo y en manos de quién será preparado. Como se dijo anteriormente, el cazador debería, en la medida de lo posible, mantenerse alejado de su presa. Si el cazador está usando armas nuevas por primera vez, debería abstenerse de comer la carne. Si se ha cazado más de un animal, es importante que sus carnes no se mezclen al momento de comerlas; debe terminarse primero la carne de uno de los animales antes de empezar a comer la otra. La preparación debe ser correcta y la carne no debe tener contacto con las cenizas del fogón; en tal caso, el cazador perdería su puntería. Los restos, tales como huesos, piel, plumas e intestinos son enterrados en lugares por los que las mujeres no suelen pasar. Si una mujer pisara el lugar donde se encuentran dichos restos, sus partes íntimas quedarían expuestas y el espíritu maestro del animal se ofendería.

Gran parte de este comportamiento ritual demuestra que la caza es una relación que va más allá del cazador y su presa: hay otros seres humanos involucrados, al igual que los espíritus maestros de los animales. Es más, se trata de un tejido de relaciones. Se puede decir que para los Matsigenka los animales son, en cierto sentido, menos importantes que sus espíritus maestros. La cacería es, por consiguiente, una cacería de tipo social. Si el cazador mantiene buenas relaciones con los espíritus maestros de los animales, puede confiar en que se crucen en su camino un mayor número de animales: si logra matarlos o no es cuestión de habilidad. Si sus relaciones con estos espíritus carecen del debido respeto, las oportunidades de encontrar animales disminuirán.



Hombre haciendo una demostración con su arco y flechas  
Foto: Dan Rosengren

## **Pesca**

La pesca es, en términos cuantitativos, la fuente más importante de proteínas animales. Se trata de una actividad que se practica durante todo el año, si bien la mayor parte de los peces se captura durante la época seca, cuando el bajo nivel de las aguas y las corrientes de los ríos más suaves facilitan la pesca. Sin embargo al igual que con la caza, la impresión general entre los Matsigenka es que la pesca era mejor antes, aun cuando continúa siendo buena en las zonas más aisladas. La decreciente productividad es imputada, con suficiente razón,

al mayor número de colonos y a la concentración y permanencia de población matsigenka en las comunidades nativas. Así, existe una percepción general acerca de los efectos negativos del incremento de la presión poblacional sobre los recursos locales. La respuesta común a la disminución del pescado y los recursos de caza es trabajar más duramente para conservar los niveles anteriores de consumo. Con todo, la pesca y la caza parecen ser más abundantes en la zona del bajo Urubamba que en el alto Urubamba, una situación probablemente relacionada con las diferencias sobre la presión de los recursos y con las diferencias de variaciones de altitud.

Se puede distinguir ocho métodos diferentes de pesca, en función de los instrumentos empleados. El método seleccionado obedece, en parte, a la época del año y a las condiciones del agua donde se piensa pescar. El género también influye en la elección, ya que algunos métodos solo son empleados por hombres, algunos solo por mujeres y otros indistintamente por ambos géneros. No todos los métodos se usan en todas las localidades y las preferencias, por supuesto, también influyen en la elección.

Pescar con anzuelo y cordel (*tsagaatagantsi*) es posiblemente la técnica más común. Hoy en día tanto el anzuelo como el cordel son comprados. Ese tipo de pesca se practica durante todo el año, si bien es más efectivo durante la época seca. Se realiza, de preferencia, en las mañanas o entrada la tarde, cuando no hay otras labores que exijan atención, y lo hacen hombres y mujeres, jóvenes y viejos. Para muchos, este tipo de pesca es algo así como un pasatiempo favorito y los que más se dedican a esta actividad son los muchachos jóvenes y adolescentes entre quienes se encuentra a verdaderos aficionados. Para las parejas casadas, también es una forma de lograr momentos de privacidad.

El método más efectivo es el uso de veneno (*konaatagantsi*). La pesca con veneno se hace al menos de tres maneras: a) tirando sencillamente el veneno al río, b) tirando el veneno en uno de los brazos del río que ha sido embalsado, y c) tirando el veneno a un río que ha sido represado. La pesca con veneno se hace casi exclusivamente durante la época seca, cuando el nivel de las aguas está bajo y, por lo tanto, los ríos son más fáciles de embalsar y el efecto del veneno es más concentrado. El veneno utilizado es el jugo de las raíces de la planta llamada *kogí* (*Lonchocarpus sp.* y *Tephrosia toxicofera*), la cual contiene rotenona. En muchos lugares del Alto Urubamba, los Matsigenka no cultivan esta planta, pero se dice que como se lo hacía antes la planta suele encontrarse en purmas de antiguas chacras. Nadie

controla el acceso a estas plantas de *kogi* y, por lo tanto, cualquiera puede aprovecharlas. Esto ha producido su notable disminución en zonas de alta concentración de población matsigenka y de colonos que también la emplean para pescar.

Para pescar con veneno, se empieza por seleccionar un lugar apropiado. Si el río ha sido embalsado, puede usarse el mismo sitio varias veces más. El trabajo de organización y preparación está a cargo de los hombres. La construcción de represas para pescar es un trabajo duro y si bien es posible que un solo hombre pueda hacer un dique, ésta es una actividad que generalmente se realiza en grupos de tres a cuatro hombres. Dos represas son construidas en el río, o en un brazo de este, a cierta distancia entre sí. Cada represa tiene al medio una 'puerta' que puede ser abierta y cerrada. Durante la noche anterior a la pesca se mantienen las puertas abiertas para permitir que los peces naden río arriba. En la mañana, cuando los peces vuelven río abajo, la puerta del extremo inferior se bloquea, con lo que los peces quedan atrapados entre ambos diques.

La cosecha de las raíces de *kogi* está a cargo del hombre o los hombres que saldrán de pesca. El día antes de la pesca, se lleva las raíces al lugar donde se echará el veneno al río. Esa noche, los hombres machacan las raíces con pesadas piedras y las mezclan con agua hasta obtener una pasta. Todos los hombres y mujeres informados sobre la actividad y que desean tomar parte en la captura deben presentarse temprano. Poco después de que el veneno ha sido vertido en el río, comienzan a aparecer los primeros peces asfixiados en la superficie. La gente, que ha estado esperando en la orilla, entra al agua para atrapar la mayor cantidad de peces posible. La captura no es mancomunada y distribuida entre los participantes, sino que los peces pertenecen a las personas que los han atrapado y ellos son libres de compartir lo que han conseguido como mejor les parezca. Esto quiere decir que las personas que están presenciando la pesca, quizás no obtengan nada o solo una pequeña parte de los peces, sin que se pueda hacer nada al respecto. Pero aun cuando el espíritu que prevalece en este tipo de pesca es que cada uno atrapa para sí todo lo que sea posible, simultáneamente este tipo de pescas constituye un importante evento social, ya que es una de las ocasiones donde mucha gente de la comunidad se reúne y alterna socialmente.

El uso cada vez más frecuente de dinamita para pescar es, probablemente, un buen indicio de la disminución de peces en los ríos, a consecuencia del incremento de la explotación de este recurso,

particularmente en la zona del Alto Urubamba. El efecto de la pesca con dinamita y veneno es casi el mismo: los pescados son atontados o ahogados y luego se recolectan los que flotan en la superficie. Ambos métodos son comparables en términos de efectividad. Una diferencia importante, sin embargo, es que la pesca con dinamita puede hacerse sin previa preparación. Esto significa que puede ser organizada con el conocimiento de grupos pequeños, en comparación a los grupos más numerosos que generalmente están involucrados en la pesca con veneno. Por lo tanto, los beneficiados suelen limitarse a la unidad familiar de la persona que tira la dinamita, lo que significa que la recolección puede satisfacer las necesidades que tienen. La pesca con dinamita, por lo tanto, se utiliza en períodos de escasez, cuando sirve como estrategia para evitar el tener que compartir la pesca más allá de la unidad familiar.

La pesca con las manos es realizada por hombres y mujeres, mientras que la pesca con machete está a cargo de hombres únicamente. Ya que ambos métodos requieren una considerable agilidad, suelen ser los más jóvenes quienes, por regla general, tienen más éxito, por lo que las personas más viejas emplean este método rara vez. Otros prefieren pescar con redes barrederas. El conocimiento necesario para usar estas redes limita su uso básicamente a las personas adultas. Existen dos tipos de redes, *kitsari* y *shiriti*. La *kitsari*, empleada por hombres, es más grande y pesada que la *shiriti*, que es usada por las mujeres. El tejido de la *kitsari* es más suelto, y el tamaño de la malla es ideal para capturar peces grandes, mientras que la red *shiriti* es más fina y, por lo tanto, es usada sobre todo para capturar camarones y hueveras. Ambas redes están hechas con fibras, siendo su tejido una ardua tarea y una ocupación que consume mucho tiempo y que requiere tanto habilidad como experiencia.

Aparte de estas técnicas, existen otras que se emplean ocasionalmente en algunas regiones y que incluyen la pesca con arco y flecha, con arpón y con trampas. Hoy en día, ninguno de estos métodos parece ser particularmente común.

La pesca está rodeada de menos concepciones sobrenaturales que la caza y, si acaso, tiene que ver básicamente con la red barredera, *kitsari*. Cuando se ha terminado de tejer una *kitsari* y la red aún no ha sido usada, quien la tejió no debe pisar ningún tipo de hueso, ya sea de pescado, ave, mono o cualquier otro. Si lo hace, la red se malogrará tan pronto como sea empleada. El pescador no debe comer los peces atrapados en la primera lanzada de la *kitsari*. Es más, la *kitsari* debe recibir la cabeza de un pescado



En camino por la montaña del Alto Urubamba para visitar parientes  
(el autor a la derecha)  
Foto: Dan Rosengren

cada vez que sea usada para asegurar un futuro exitoso. Si no se realiza ninguna ofrenda, el pescado escapará de la red y del pescador. En la pesca con veneno se prohíbe participar a las mujeres embarazadas y las que están menstruando, ya que en ese caso la pesca podría fracasar.

## Recolección

La recolección es la actividad de subsistencia más discreta. No existe una clara separación del trabajo basado en género, ya que la gente se dedica a la recolección a medida que encuentran recursos "cosechables" mientras realiza otras actividades. La temporada seca, sin embargo suele ser época para realizar frecuentes viajes de recolección, los mismos que pueden ser combinados con visitas sociales a amigos o parientes distantes, por lo que la gente puede estar fuera de sus hogares por varias semanas.

Durante la recolección, se junta una gran variedad de frutos, nueces, bayas, cogollos de palmera, insectos y larvas. Pero a pesar de que la gente no muestra desinterés por los productos que reúne, si estos son para comer

suelen considerarse un tipo de “aperitivo” y se los consume inmediatamente. Esto hace difícil apreciar la relativa importancia de la recolección como una actividad de subsistencia.

Una excepción importante en torno al poco interés manifestado por la recolección es la cosecha de algunos tipos de larvas. Sin embargo, es un caso bastante especial, en la medida en que puede decirse que constituye una actividad que está entre la recolección y la crianza. Ciertos árboles y palmeras se talan a propósito, de manera que las mariposas y los escarabajos depositen sus huevos en los troncos en descomposición. Al final de la temporada seca y comienzos de la de lluvias, estos troncos son abiertos y las larvas cosechadas.

A pesar de la disminución de la pesca y de la caza, y de la producción de cultivos comerciales y la realización de trabajos asalariados – los cuales reducen el tiempo disponible para la producción de alimentos consumidos por el grupo familiar productor – las condiciones generales de salud todavía parecen ser bastante buenas. Se dan casos de desnutrición, particularmente entre niños pequeños, pero no son, hasta donde yo sé, casos comunes y parecen deberse a problemas (psico)sociales más que a la inhabilidad de encontrar comida. En contraste, la situación de la población colona en la zona parece, en general, empeorar a medida que la producción se destina, sobre todo, a la comercialización y no al consumo.

He escuchado en diversas oportunidades que los colonos acusan a los matsigenka de ser flojos e irresponsables y que solo se dedican a pescar y cazar en vez de trabajar, lo cual, para los colonos, es equivalente a cultivar café y cacao. A pesar de que, por su modo de subsistencia, los matsigenka no son grandes *gourmets*, considero que su dieta es más agradable que la sopa de fideos que parece ser el principal alimento de los colonos más pobres.

## LAZOS QUE UNEN: LA ARTICULACIÓN DE LA CONVIVIALIDAD

La identificación social colectiva de los matsigenka es compleja y pueden discernirse dos principios aparentemente opuestos para categorizar a los seres sociales: uno basado en la idea de exclusividad y asimetría social; el otro asociado a una filosofía social de inclusión y simetría social. El modo “exclusivo” de identificación se refiere a categorías de seres naturales que son construidas a partir de distinciones ontológicas: el Otro es un tipo distinto de existencia que pertenece a un orden natural

diferente del Yo. En este contexto, las diferencias significativas entre las categorías de seres son vistas como innatas y genéricas. Según el modo "inclusivo" de identificación, el Otro es del mismo tipo que el Yo, pero social y culturalmente distinto. No obstante, las desigualdades sociales y culturales son consideradas como efímeras y pasajeras. Con todo, ambos modelos de ordenar el mundo social no se excluyen mutuamente, y constituyen una parte de un sistema más completo e integral, donde guardan una relación de complementariedad.

Si bien, tal como señalamos en el capítulo 2, ambos modos de definir identidades son distintos y se basan en discontinuidades construidas de manera diferente, en ambos existe actualmente una categoría de seres que es denominada *matsigenka*. La categoría inclusiva *matsigenka* se refiere al tipo de seres genéricamente definidos que comprende a los pueblos amazónicos, los espíritus *saangarite* y algunos animales. La categoría exclusiva *matsigenka* se refiere al grupo etnolingüístico históricamente particular, que es el tema del presente estudio. La acepción del término es, pues, múltiple, y cubre tanto las dimensiones socioculturales como las ontológicas de los modelos de identidad. Así, el término es utilizado tanto como un etnónimo autodenominador, como la denominación de una categoría de seres animados, que abarca a todos aquellos a quienes los Matsigenka consideran como genéricamente "humanos". Además, el término *matsigenka* también es utilizado para referirse a los miembros individuales de ambas categorías, en cuyo caso la denotación podría traducirse como "persona". A cuál de estos tres significados se hace referencia en una conversación cotidiana, sólo puede ser deducido a partir del contexto <sup>(21)</sup>.

Los dos modelos de categorización (ver gráfico 2) existen paralelamente, y juntos forman parte de un complejo sistema social y cultural que contribuye a explicar, tanto la constancia de sus expresiones respectivas, como su no-intercambiabilidad. La instancia de categorización 'exclusiva', de gran importancia en este contexto, distingue entre seres humanos y no humanos. Estas dos categorías de seres son concebidas como radicalmente distintas. Si bien existe una diferencia entre los integrantes de cada categoría, estos son vistos como similarmente constituidos y son ordenados internamente según el modelo 'inclusivo', donde se da

---

(21) Para distinguir entre los dos significados, escribo el etnónimo con m minúscula y el término referido al orden natural en itálicas.



**Gráfico 2**  
**Superposición de los dos sistemas de categorización**

CATEGORÍAS MATSIGUENKA		CATEGORÍA OCCIDENTALES
Espíritus	Demonios	Seres sobrenaturales
Pueblos amazónicos	Gente blanca y andina	Seres humanos
Animales	Animales	Animales
Plantas	Plantas	Plantas
MATSIGUENKA	NO MATSIGUENKA	

preeminencia a los vínculos y las similitudes. De acuerdo con las distinciones que se hacen entre los dos modelos de categorización, la gente se relaciona de manera diferente con los miembros de los dos tipos de categorías, ya que se puede esperar determinadas cosas únicamente de los seres humanos, *matsigenka*, mientras otras se esperan de los no-humanos.

Dado que los dos modelos de categorización son claramente distintos, anteriormente no había dificultad en mantener separados a los miembros de los dos tipos de categorías. Sin embargo, han surgido problemas recientemente, a medida que han sido introducidas desde afuera distinciones entre humanos en base a nociones étnicas. Si bien la etnicidad

es propiamente un modo de clasificación foráneo, ha adquirido importancia en la política local, ya que es el modelo estatal y el de los sectores políticos dominantes de la zona. Para los Matsigenka, esto significa que, paralelamente al énfasis sobre la constitución común de los pueblos amazónicos, se ha introducido una distinción que diferencia entre los pueblos indígenas en términos absolutos mientras que, al mismo tiempo, las categorías de los blancos y andinos, que antes eran excluidas de la categoría *matsigenka*, se encuentran ahora incluidas en ella puesto que se supone que ellos también pertenecen a la misma clase general de seres.

Este nuevo modelo conceptual confunde las categorizaciones ontológicas y con ello, la naturaleza no intercambiable de las dos categorías antiguas es puesta en cuestión. Más aún, esto genera un problema social, ya que el modelo étnico asume la presencia de sentimientos de solidaridad entre aquellos que comparten los criterios socioculturales definidos por el `nosotros´ y que excluyen al `ellos´. En la práctica política de los Matsigenka, la sobreposición de las dos categorías crea además un problema, ya que el modelo `inclusivo´ no promueve ningún tipo de solidaridad colectiva, pues la categoría *matsigenka* requiere una apertura mayor que la limitación que es inherente al modelo de identificación `exclusivo´. No solo es la comunidad imaginada vaga en sus contornos, sino que la comunidad real solo únicamente en términos de lo que se considera como grupos combinados de manera casual y suelta los cuales, además, pueden disolverse en cualquier momento.

Es probable que la distinción `étnica´, tal como es concebida hoy en día por los matsigenka, sea un producto de origen occidental de la postconquista. El uso indígena del término matsigenka como etnónimo, en el sentido estricto de la palabra, data probablemente de fines de la década de 1960 o principios de la década de 1970. Durante esta época, se comenzó a desarrollar una conciencia etnopolítica entre algunos sectores de la población matsigenka como resultado de condiciones sociales y políticas generadas, sobre todo, por el rápido crecimiento de la población colona serrana y por la introducción de la figura de las "comunidades nativas". La connotación étnica del término ha adquirido, posteriormente, una aceptación cada vez mayor lo cual, sin embargo, no implica que el significado "ontológico" esté cayendo en desuso o perdiendo aceptación. Hoy en día, los dos significados del término coexisten uno al lado del otro.

Independientemente de la situación etnopolítica de la zona del río Urubamba, la distinción 'étnica' más importante para la mayoría de los Matsigenka se da entre los pueblos amazónicos y los no amazónicos. Esta distinción equivale a la categorización ontológica y, en la mente de la gente, es probable que contenga elementos de ambos modos de clasificación. Los serranos o andinos son distinguidos como *puñáruna* y los blancos son llamados *blancos*, *gringos* o *virakocha*, términos que no pertenecen al idioma matsigenka y que son préstamos del quechua y del español. Tanto los andinos como los blancos se colocan en la misma categoría conceptual de *tsori* <sup>(22)</sup>. Los pueblos amazónicos vecinos se distinguen como *asháninka*, *shimírintsi* (yine) y *huachipaeri*. Cuando se les pide describir a estos últimos pueblos y cómo se diferencian de los Matsigenka, invariablemente hacen alusión a diferencias lingüísticas y a la medida en que se les entiende. A esto se suma, por lo general, ciertas características complementarias, como la existencia de brujos poderosos entre los *asháninka* y que el labio inferior de los *shimírintsi* es protuberante.

Cuando los Matsigenka hablan sobre diferencias étnicas, los marcadores más saltantes son la filiación y la lengua. Aquellos cuyos padres son matsigenka y que hablan el idioma matsigenka probablemente sean considerados matsigenka. Aquellos que tienen padres indígenas de un origen amazónico distinto son considerados como étnicamente pertenecientes al grupo dentro del cual crecieron y se socializaron. La conexión entre la pertenencia étnica y la filiación no es, pues, automática. Además, el criterio de la lengua es ambiguo ya que, en principio, cualquiera puede aprender a hablar la lengua. Esto quiere decir que la etnicidad es adquirida y que, en principio, la afiliación étnica puede cambiar.

Existen otros aspectos culturales que también son marcadores importantes de identidad colectiva, si bien no son articulados tan explícitamente como la lengua y la filiación. Para la mayoría de los Matsigenka, estos últimos criterios no son objetos evidentes de reflexión. Por el contrario, estos otros marcadores suelen darse por hecho, siendo

---

(22) *Tsori* es un término también utilizado por los asháninka (Weiss 1975: 232) que deriva de la palabra quechua "*churi*", que significa "hijo". Según Tessman (1930: 84), el término proviene de la palabra peruana "*cholo*", que este autor entiende como expresión peyorativa para "mestizo". France-Marie Renard-Casevitz (en una conversación personal) sugirió que *tsori* significa "falso" o "erróneo". En este sentido, *tsori* aparece en construcciones como *inátsori*, "madrasta", es decir, "madre falsa".

parte integral de las concepciones de una vida correcta y de la sociabilidad, incluyendo prácticas diversas, como la etiqueta social y modos de asentamiento. Así, no basta hablar la lengua para ser aceptado como Matsigenka. La competencia lingüística debe estar acompañada por la participación en la vida social, según las nociones de un comportamiento apropiado. Aspectos del *ethos* matsigenka que no suelen ser prominentes, pueden adquirir, en casos particulares, una importancia momentánea como marcadores diferenciadores. Cuando esto ocurre, suele referirse a aspectos a los que prestan atención los sectores no-amazónicos de la región. Uno de éstos es el modelo de asentamiento disperso: para la mayoría de los matsigenka, esa es la manera obvia de vivir y si bien es conocido que los colonos viven de manera distinta, por lo general los Matsigenka no suelen considerarlo como un marcador de identidad. Sin embargo, en el contexto de las discusiones sobre derechos a la tierra, se puede referir a este modelo de asentamiento como la forma matsigenka de vivir.

## Territorio

En varios sentidos, las nociones de identidad y territorialidad son elaboradas según los mismos principios básicos <sup>(23)</sup>. Ambas son definidas fundamentalmente a partir de criterios sociales, los cuales se basan en percepciones individuales, lo cual implica que no carecen de una frontera externa fija que circunscriba de forma no ambigua al sujeto. En ambos casos, son las relaciones sociales las que importan al definir las entidades en cuestión, más que las características inherentes y fijas.

Si bien los grupos locales matsigenka pueden diferenciarse respecto de su organización, todos comparten la característica de estar ubicados en las inmediaciones de un río o una quebrada que atraviesa la zona. Dada la importancia que tienen los ríos en la estructuración de los conceptos cosmogónicos (ver capítulo 4), el sistema fluvial sirve como modelo referencial para la organización de pertenencia social. También constituye una forma de marcador de identidad, ya que la gente se refiere a los grupos locales como ubicados “en tal o cual río”. Las nociones de pertenencia pueden, entonces, ser concebidas de manera similar a la forma que tiene el

---

(23) Desde la introducción de la figura legal de “comunidades nativas” a partir de mediados de la década de 1970, el relacionamiento con la tierra está adquiriendo nuevos aspectos que serán tratados en el próximo capítulo.

sistema fluvial, es decir, un número de riachuelos y quebradas que se unen en diferentes puntos para, finalmente, formar un río principal. Por lo tanto, mientras más grande sea el río, más grande e incluso el grupo para el cual es importante dicho río.

El río más importante es el Urubamba, con el cual prácticamente todos los Matsigenka están relacionados de una u otra forma. Su importancia se refleja en su denominación matsigenka, *Eni*, que sencillamente significa "el río". No se necesitan mayores especificaciones para identificar al río principal, ya que forma parte del río cósmico que corre a través de los diferentes niveles o mundos que, juntos, constituyen el universo. Dentro de esta concepción, los siguientes en la jerarquía son los afluentes del Urubamba, tales como los ríos Yavero, Timpía y Camisea. Los afluentes secundarios suelen servir para identificar a los conglomerados de grupos familiares que denomino "grupo de asentamiento". En el nivel más básico de esta jerarquía, se encuentran los pequeños riachuelos a lo largo de los cuales se ubican las unidades domésticas individuales que forman parte de los grupos de asentamiento.

Sin embargo los grupos locales matsigenka no reclaman derechos de exclusividad sobre ningún área. Más aún, como grupos sociales, los mismos no tienen continuidad en el tiempo y las personas entran y salen con mucha frecuencia. De acuerdo a las tradiciones cosmogónicas, no existe nada que 'legitime' el control de ningún grupo en particular sobre un determinado territorio. El hecho de que haya una concentración estable de unidades domésticas matsigenka en un número limitado de localidades no resulta, por lo tanto, de nociones de pertenencia o de distribución de derechos particulares en relación a estos lugares.

El establecimiento y continuidad de estos enclaves locales depende de diversos factores. La disponibilidad de recursos es uno de ellos. El ambiente social es otro. Aun cuando los Matsigenka aman la privacidad, la mayoría prefiere asentarse en la cercanía de otras personas y la atracción social proporcionará cierta estabilidad al grupo de asentamiento. El tercer factor de importancia son las influencias externas. Durante el auge gomero, las compañías que trabajaban en la zona reunieron grandes grupos de trabajadores forzados y por lo menos ocho de las comunidades nativas actuales de la zona del Urubamba están ubicadas alrededor de antiguos campamentos caucheros. También las misiones cristianas han contribuido a crear grandes concentraciones poblacionales a medida que han juntado a potenciales conversos en la

vecindad de sus puestos misionales. Este modelo ha sido reforzado desde fines de la década de 1970, cuando las áreas donde se encontraban dichas concentraciones fueron tituladas como “comunidades nativas”. En la situación actual, caracterizada por un creciente número de colonos que migran a la montaña, estas diferentes conceptualizaciones del territorio producen una serie de problemas relacionados al acceso y control de la tierra.

La falta de adherencia jurídico-política matsigenka a lugares específicos encuentra un paralelo en la ausencia casi total de especificaciones geográficas en los recuentos míticos del mundo. Además, en los mitos es raro que la identificación de determinados lugares tenga alguna importancia; en vez de eso, son los aspectos relacionales los que son tomados en cuenta. Según esto, las distinciones geográficas que prevalecen consisten en movimientos opuestos en relación a los ríos y bosques. La progresión narrativa de los mitos suele acentuar geográficamente sucesos importantes y puntos culminantes hacia el interior o exterior de los bosques, así como río arriba y río abajo.

Si bien “hacia el interior del bosque” está asociado ocasionalmente con la protección contra el peligro mientras “fuera de él” significa exposición, el bosque es un lugar potencialmente peligroso en su estado natural y debe tratárselo con cuidado o ser domesticado, es decir, transformado en chacras y asentamientos en los claros. Río arriba y río abajo se relacionan, básicamente, con la posición y el movimiento de los principales actores en la tradición narrativa. Sin embargo, la posición prominente del río, *Eni*, también es geográfica, en la medida en que constituye la parte terrestre del río que conecta de manera vertical los diferentes mundos que forman el universo. De manera similar y en un plano horizontal, se concibe que el río conecta las diferentes partes de este mundo. Asimismo, el río tiene una dimensión temporal, ya que la parte alta está asociada con los tiempos de origen, mientras que la parte baja está relacionada con el fin del mundo (ver capítulo 4).

La escasa especificación geográfica en los mitos refleja una postura indiferente hacia las concepciones cartográficas del territorio. Por supuesto, las nociones matsigenka son vagas y poco elaboradas solo cuando son vistas desde una perspectiva no matsigenka. Para comprender las relaciones con la tierra y las nociones de territorialidad, es necesario tener en mente dos condiciones. En primer lugar, ya que el derecho a la tierra proviene de ser *matsigenka*, nadie puede reclamar

derechos territoriales exclusivos y, por ende, no existen fundamentos ideológicos para la vinculación de ciertos grupos a localidades particulares. En segundo lugar, la ausencia de la noción de vínculo territorial significa que el territorio se extiende indefinidamente e incluye a los otros mundos. Como ya se ha mencionado, el río es considerado, en cierto sentido, como el “vector central” del mundo, y los Matsigenka viven en lugares cercanos al mismo. Se hace hincapié, por lo tanto, sobre este “centro” territorial, mientras que se presta menor atención a la periferia externa, que es algo que poco a poco va perdiendo interés mientras más se aleja uno del vector central. Así, lo que podría considerarse un límite externo del territorio Matsigenka, en la práctica solo es el perímetro de la zona que ellos habitan realmente. Esta extensión externa, sin embargo, no es reconocida como tal por los matsigenka, ya que está ausente de la conceptualización consciente del mundo.

El punto de referencia egocentrado de las concepciones territoriales matsigenka tiene poco en común con las nociones occidentales correspondientes. Hasta la introducción del concepto de comunidades nativas, esta diferencia tenía poca importancia ya que casi no afectaba la vida de la mayoría de los Matsigenka. El significado legal de la demarcación de tierras que trajo consigo la introducción de las comunidades nativas era un concepto nuevo y, durante algún tiempo, muchos matsigenka no comprendieron su verdadera importancia. Por algún tiempo, la situación fue confusa en algunas comunidades nativas, y en la zona del Alto Urubamba hubo colonos que intentaron sacar ventaja de dicha confusión.

Durante las últimas décadas, la gente ha tomado mayor conciencia de la importancia del concepto de vínculo territorial, y la defensa de los territorios de las comunidades nativas y el resguardo de sus linderos son tareas importantes de sus miembros. Además, con la constitución de las comunidades nativas, éstas han tenido que definir y decidir quiénes tienen derecho a utilizar una porción de las tierras controladas por la comunidad. Así, se ha introducido un concepto de derechos exclusivos a la utilización de las tierras de las comunidades nativas. En consecuencia, pocos años después de la constitución de las comunidades se podía advertir el desarrollo de una conciencia étnica de tipo exclusivo y totalizador. El proceso, sin embargo, es desigual y todavía hay Matsigenka que no comprenden la razón de excluir a algunas personas del territorio de sus comunidades.

Si bien la introducción de estas normas define las relaciones con el mundo fuera de las comunidades, hoy en día también se puede notar cómo una nueva manera de relación con la tierra comienza a tener una creciente importancia, por lo menos en algunas de las comunidades nativas. Puesto que los derechos a las tierras comunales son solamente de uso, el horticultor tiene control fundamentalmente sobre las plantas cultivadas y, por lo tanto, solo indirectamente sobre la tierra. Con el sistema de dejar las tierras en barbecho después de unos pocos años, el control indirecto de la tierra es solamente por la temporada limitada de su cultivo. Sin embargo, la introducción de cultivos comerciales, como el café, que sigue produciendo durante 25 a 30 años, significa que el horticultor también está ligado a estas tierras durante ese período. El uso prolongado de algunas tierras lleva consigo consecuencias sociales y ecológicas. Socialmente, los efectos principales son probablemente la reducción de tierras accesibles, debido a que el área cultivada dentro de la comunidad nativa crece cuando no se deja las chacras en barbecho, y la restricción de la zona dentro de la cual se ésta dispuesto a mudar la vivienda para no distanciarse demasiado lejos de las plantaciones comerciales. Junto con la introducción de la comunidad nativa, esto contribuye a ligar a la gente a una localidad particular, así como a generar un sentimiento de pertenencia a la misma.

### **Sociabilidad**

En sus más diversas formas, la sociabilidad matsigenka respeta la idiosincrasia y la libertad del individuo, mientras minimiza las relaciones autoritarias y jerárquicas fuera de la unidad familiar. El control social es reemplazado en gran parte por el control individual de cada persona, y el autocontrol es crucial para la cohesión social. El autocontrol, sin embargo, es más estricto en público que dentro de la unidad doméstica, y el modelo de asentamiento disperso es, a veces, explicado como un modelo que resulta de las exigencias más relajadas del comportamiento requerido en la privacidad de las residencias solitarias.

Las fuerzas centrífugas y fragmentadoras son, por lo tanto, fuertes. Como contrapeso, las visitas son importantes y los hombres en particular pasan muchas tardes socializando con las unidades domésticas vecinas. Ocasionalmente, la gente se reúne en grupos más grandes en fiestas, donde se consume una gran cantidad de masato. Estas fiestas constituyen eventos críticos en la vida comunitaria de los Matsigenka:



mientras que su función principal es suavizar las relaciones sociales, son ocasión también de estallidos públicos de furia. Usualmente, esto se explica como consecuencia del efecto erosivo del alcohol sobre el control de las emociones de cada persona, que es probablemente el efecto físico en la mayoría de casos. Sin embargo, las borracheras también son vistas como un estado en el que la gente se pone en contacto con su verdadero Yo, lo que significa que sus inhibiciones sociales estipuladas por el sentido de comunidad compartido pueden ser descartadas y dejar que la identidad reprimida asuma una posición dominante.

La dispersión de las unidades domésticas matsigenka en el bosque como consecuencia de las fuerzas sociales centrífugas podría parecer, a simple vista, algo fortuito. Si bien no existe una organización formalizada para los asentamientos, sí hay algunos principios que influyen en la estructura de la distribución residencial. Incluso, si la fluidez es una de las principales características, es posible distinguir tres niveles integradores que combinan la residencia matsigenka en unidades sucesivamente más inclusivas: la unidad doméstica, el grupo residencial y el grupo de asentamiento.

El grupo doméstico coincide con la zona bien demarcada de la vivienda y un Matsigenka podría referirse a este grupo como “aquellos con los que duermo”, *nomagaigira*. El grupo residencial está constituido por un número de unidades domésticas relacionadas entre sí básicamente por el lado materno, que viven en la vecindad. Como grupo, es menos definido y la membresía cambia constantemente. Cuando los Matsigenka hablan de su grupo residencial, suelen usar la expresión *noneigira*, “aquellos a los que veo” es decir, aquellos que viven en los alrededores y con quienes uno se relaciona de manera regular. Así, las relaciones sociales activas son el criterio decisivo para definir la inclusión de un miembro. El grupo de asentamiento está conformado por un número de grupos residenciales dentro de un área aproximadamente definida y está compuesto generalmente por las personas que viven en la vecindad de un determinado curso de agua. De estos tres grupos, solo la unidad doméstica está espacialmente definida, mientras que los otros dos están definidos por una combinación de proximidad social y espacial que implica que existe una sobreposición territorial entre los diversos grupos residenciales que, juntos, constituyen un grupo de asentamiento.

### *La unidad doméstica*

La vivienda matsigenka (*pangotsi*) generalmente está ubicada en un claro en el centro o en la cercanía inmediata de la chacra de la unidad familiar. En el claro, separada de la vivienda, se encuentra la cocina y quizás casas adicionales para recibir invitados o guardar las aves de corral si la unidad doméstica posee algunas. En el claro también puede encontrarse una pequeña casa separada, donde las mujeres se retiran durante su período menstrual, alumbramiento o durante el rito de pubertad de las niñas. Este tipo de casa casi no se conoce hoy en día: la reclusión de las mujeres durante su período menstrual y alumbramiento suele realizarse dentro de la vivienda principal y los ritos de pubertad se practican rara vez.

El núcleo de la unidad doméstica está generalmente constituido por una pareja casada y sus hijos. La relación entre padres e hijos es generalmente fuerte. La fuerza de estos lazos significa, por ejemplo, que los padres tienen que encargarse, ya durante el embarazo, de la madre y de lo que comen los niños. La relación de padres e hijos es característicamente afectuosa y los parientes cercanos suelen cuidar mucho unos de otros. Este vínculo afectuoso es particularmente evidente en la relación entre padres e hijas, las que tienden a permanecer en casa hasta después del matrimonio. En contraste, los hijos empiezan a independizarse gradualmente a los diez años más o menos, cuando comienzan a rondar por la vecindad en ámbitos cada vez más amplios.

Al núcleo de la unidad doméstica pueden sumarse los esposos de las hijas adultas, hombres jóvenes que se han apegado al grupo doméstico con la esperanza de casarse con una de las hijas solteras y adultos solos que son viudos o divorciados y que, por lo general, son parientes de la mujer que encabeza la unidad doméstica. La división del trabajo implica que la unidad doméstica es, en gran parte, autosuficiente y es posible encontrar unidades domésticas que viven aisladas de otras durante largo tiempo, sin problemas en cuanto a la adquisición de objetos manufacturados. Los hombres jóvenes que se apegan a los grupos domésticos deben trabajar para las cabezas de los mismos. Si no satisfacen a la pareja mayor, en cuya casa viven, podría pedírseles que se marchen, ya que son considerados como una carga que no contribuye al bienestar común.

La vivienda residencial está tácitamente dividida en una sección masculina y otra femenina. Esta división definida por género no significa la separación en esferas exclusivas y la línea divisoria puede cruzarse de un lado a otro libremente. Los hombres, sin embargo, son más renuentes a transgredir el espacio femenino, lo que probablemente se relaciona con la 'impureza' ritual de las mujeres. Los niños pequeños que todavía dependen de sus madres se mueven entre ambas secciones con bastante libertad y comen junto a sus madres.

### *El grupo residencial*

Después de unos primeros años de uxorilocalidad post-matrimonial, el modelo residencial matsigenka varía, ya que no existe ninguna regla que determine dónde establecer el nuevo grupo familiar. Sin embargo, el padre y la madre buscan que sus hijas permanezcan en las inmediaciones y las mujeres casadas también suelen preferir permanecer cerca de sus parientes mujeres (madre, hermanas e hijas). Si una pareja permanece en las inmediaciones donde viven los padres de la esposa, el padre puede ejercer cierto control sobre su yerno. El deseo de evitar este dominio de los suegros suele ser un poderoso aliciente para que un hombre argumente la conveniencia de asentarse tan lejos de la familia de su esposa como sea posible. La posición de hombres jóvenes recién casados suele ser, sin embargo, demasiado débil como para que puedan poner en práctica sus preferencias. De acuerdo a esto, cuando una pareja matsigenka establece una nueva unidad doméstica, suele hacerlo en las inmediaciones del grupo doméstico de los padres de la esposa. Con todo, no sólo es importante la proximidad espacial, sino la conservación del fuerte vínculo con la unidad doméstica de los padres de la esposa, así como con las unidades domésticas de las hermanas de la esposa que se encuentran en las inmediaciones.

Así, los vínculos entre padres e hijas suelen continuar siendo fuertes incluso después del matrimonio, siempre y cuando continúen viviendo en las cercanías y siempre y cuando los padres no sean redefinidos como "abuelos", *sháínka* y *shúónka*, por sus yernos. El esposo cauteloso y sensible sabe que las palabras de su esposa en un conflicto familiar o intra-familiar no deben tomarse a la ligera, ya que ella bien puede estar expresando la opinión de su padre, quien sigue manteniendo control sobre su hija. Aparte de esto, a través de los lazos de solidaridad

fraternal, el grupo de “hermanas” ejerce un considerable freno sobre sus respectivos maridos. Esto significa que los hombres no siempre pueden hacer lo que les plazca. Así, muchas mujeres ejercen, de manera directa o indirecta, una importante influencia sobre la vida política del grupo local.

Dentro de los grupos residenciales existen, por lo tanto, fuerzas centrífugas y centrípetas, lo cual implica que en ciertas épocas las tensiones inherentes pueden llegar a ser fuertes. Las tendencias potencialmente destructivas dentro del grupo residencial son mitigadas a través de las visitas frecuentes entre las unidades domésticas que lo componen. Aunque las visitas suelen ser recíprocas, el sistema está lejos de ser equilibrado. Por lo general, dentro de los grupos residenciales, una de las unidades domésticas se convierte en el punto focal, recibiendo muchas visitas de las otras familias del grupo y devolviendo menos visitas de las que recibe. La unidad doméstica focal suele ser la de los padres de las hijas las cuales, junto a sus maridos, han establecido sus propias familias en las inmediaciones.

Cuando los padres de las hijas no pueden conservar su autoridad sobre el grupo de unidades domésticas aliadas, son redefinidos como “abuelos” y pierden su posición como suegros. El grupo, en tales casos, se disuelve como tal o pasa a ser controlado por una de las unidades domésticas que antes se encontraba en posición subordinada. En el primer caso, la disolución del grupo es un proceso que puede tomar algún tiempo, durante el cual las unidades domésticas se mudan o consiguen hacerse cada vez más independientes al ritmo de la decreciente autoridad de la unidad doméstica más antigua. Si una unidad doméstica más joven consigue tomar la posición de la más antigua, se pueden esperar cambios en la composición del grupo. Algunas unidades domésticas se separarán y, finalmente, se mudarán, mientras otras se asimilarán al grupo. Las unidades domésticas que se integran a tales grupos suelen corresponder a las de los hermanos más jóvenes del nuevo hombre “mayor”, quienes a su vez se están independizando de sus respectivos suegros. En esta etapa, cuando los hermanos han establecido unidades domésticas propias, la competencia y el antagonismo que ha caracterizado muchas de las relaciones fraternas durante la adolescencia disminuye, y los ideales consanguíneos de proximidad y solidaridad se imponen.

### *El grupo de asentamiento*

Los grupos residenciales, que juntos conforman un grupo de asentamiento, pueden ser considerados como círculos que se sobreponen espacialmente. La interacción entre estos grupos residenciales difiere de las relaciones al interior de los mismos. Los contactos entre grupos residenciales son, por lo general, de tres tipos: a) individuos que circulan por los alrededores, b) iniciativas que comprometen a los integrantes de varios grupos residenciales, y c) relaciones entre las unidades domésticas focales de los diferentes grupos residenciales.

El primer tipo de interrelación está conformado básicamente por hombres jóvenes y pretendientes que se han independizado de sus unidades domésticas de nacimiento y que están en busca de una potencial pareja matrimonial. En cuanto al segundo tipo de interrelación, las iniciativas comunales que comprometen a los miembros de diversos grupos residenciales son de varios tipos, si bien no suelen ser muy comunes y pocas veces tienen un significado mayor, a excepción de la pesca con veneno. Un líder fuerte podía antes ordenar a la gente de las inmediaciones que trabajaran juntos para él, una función que hoy en día ha sido reemplazada por las asambleas comunales de las comunidades nativas con diversos resultados de éxito.

La interrelación entre las unidades domésticas focales es menos conspicua, si bien es probable que tenga mayor importancia para la cohesión social total. La forma de esta interrelación podría ser descrita como una inversión de la interacción de los grupos residenciales. Mientras que son las unidades domésticas subordinadas las que visitan a las unidades domésticas dominantes dentro del grupo residencial, son los hombres políticamente influyentes del grupo de asentamiento los que visitan a las unidades domésticas focales dentro de los grupos residenciales en formación para consolidar y conservar su apoyo.

A diferencia de los grupos residenciales, los grupos de asentamiento no se comprometen, como grupo, en relaciones formales duraderas con otros grupos de asentamiento similares. Las relaciones existentes entre los grupos de asentamiento son siempre a nivel individual. Las funciones de los grupos de asentamiento como un grupo unido sólo se dan en caso de amenazas externas, cuando la supervivencia física de toda la comunidad está en peligro.

## La terminología de relaciones

Actualmente, los Matsigenka les dan a sus descendientes dos tipos de nombres personales. Un tipo es relativamente nuevo y corresponde al sistema nacional de registro. Si bien estos nombres se utilizan en público, sobre todo en los contactos con gente no Matsigenka, no tienen mucha importancia todavía. El otro tipo de nombre forma parte de la concepción de identidad matsigenka y se considera que está íntimamente asociado con el “alma” o el verdadero ser interior del portador. Mencionar ese nombre es invocar el “alma” del portador, lo cual significa que el que conoce el nombre de otra persona puede obtener control sobre ella. Estos nombres son, por lo tanto, secretos, y sólo los conocen un reducido número de parientes cercanos y no deben mencionarse en voz muy alta. Al referirse o dirigirse a cualquier persona, la terminología de relaciones es, por lo tanto, una forma conveniente con la cual navegar por el universo social y se emplea como una suerte de matriz para ordenar la mayoría de las relaciones sociales.

El sistema terminológico de relaciones <sup>(24)</sup> proporciona aspectos importantes de la articulación de las relaciones sociales entre los Matsigenka. Forma una estructura elemental, a partir de la cual se define la mayoría de las relaciones sociales y los diversos términos están cargados de significado moral y táctico. Así, el universo social de un individuo coincide en mucho con el grupo de gente al que el se refiere, o se dirige, con la ayuda del sistema terminológico. Dado que la mayor parte de los matrimonios se establecen dentro de los grupos de asentamiento (sin que estos sean unidades endógamas), a lo largo de los años se generan densas redes locales de relaciones, en las que sus integrantes pueden rastrear sus relaciones entre sí en más de una forma. A pesar de esto, no suele haber ambigüedades sobre qué término utilizar, ya que las relaciones son ‘heredadas’, es decir, se amoldan a la situación social tal como viene definida. Sin embargo, la forma en que las personas se consideran unas a otras experimenta cambios, por ejemplo cuando alguien quiere convertir en pareja casadera a una persona que ha pertenecido a una categoría no casadera de acuerdo a convenciones predominantes.

---

(24) Me refiero a este sistema como sistema terminológico de relaciones y no como sistema de terminología de parentesco, ya que su aplicación no se limita a relaciones genealógicas y de matrimonio.

De ahí que las posiciones dentro de este universo no necesariamente sean dadas y puedan cambiar dentro de los parámetros determinados por el sexo y la edad relativa para armonizar así con las expectativas del papel asociado con el nuevo tipo de relación que se establece. Más aún, la gente puede ser incluida y excluida del universo social de *Ego*. Cuando dos personas, que no se conocían hasta entonces, pasan a tener una relación permanente, empiezan a referirse y dirigirse uno a otro mediante términos del sistema terminológico de relaciones que son apropiados para el tipo de relación que se quiere establecer.

El sistema terminológico empleado por los Matsigenka constituye un sistema prescriptivo de dos líneas de tipo dravidio. Como puede observarse en el cuadro 2, el sistema terminológico distingue la categoría de parientes cruzados de la categoría de parientes paralelos. La última está conformada por los miembros de la propia familia de orientación, de tal forma que Pa = HnoPa = HjoHnoPaPa, etc. y Ma = HnaMa = HjaHnaMaMa, etc. pero Pa ≠ HnoMa y Ma ≠ HnaPa. La distinción entre parientes cruzados y paralelos aparece en la generación de *Ego*, en la primera generación ascendente y en la primera descendente. No hay distinción más allá del sexo para aquellos parientes más distantes.

**Cuadro 2**  
**Sistema de terminología de relaciones**

Generación	Término vocativo <sup>(*)</sup>	Término de referencia <sup>(**)</sup>	Posición estructural <sup>(***)</sup>
G + 2	<i>shúinka</i> <i>písari</i>	<i>novisarite</i>	Varones de dos generaciones o más por encima de <i>Ego</i> (comparar con G - 2)
G + 2	<i>sháonka</i> <i>písaro</i>	<i>novisarote</i>	Mujeres de dos generaciones o más por encima de <i>Ego</i> (comparar con G - 2)
G + 1	<i>apa</i>		Pa, HnoPa, EoHnaMa
G + 1	<i>ina</i>		Ma, HnaMa, EaHnoPa
G + 1	<i>koki</i>		HnoMa, EoHnaPa, PaEa, PaEo
G + 1	<i>pagiro</i>		HnaPa, EaHnoMa, MaEa, MaEo
G 0	<i>ige</i> (hv) <i>icha</i> (hm)		mHno, mHjoHnoPa, mHjaHnaMa fHno, fHjoHnoPa, fHjaHnaMa
G 0	<i>incho</i> (hv) <i>pirento</i> (hm)		mHna, mHjaHnoPa, mHjaHnaMa fHna, fHjaHnaPa, fHjaHnaMa

Generación	Término vocativo <sup>(*)</sup>	Término de referencia <sup>(**)</sup>	Posición estructural <sup>(***)</sup>
G 0	<i>ani</i>		mHjoHnaPa, mHjoHnoMa, HnoEa, mEoHna
G 0	<i>pinato</i>	<i>novinatote</i>	fHjaHnaPa, fHjaHnoMa, HnaEo, fEaHno
G 0	∅		mHjaHnaPa, mHjaHnoMa, HnaEa, mEaHno
G 0	∅		fHjoHnaPa, fHjoHnoMa, HnoEo, fEoHna
G - 1		<i>notonii</i>	Hjo, mHjoHno, fHjoHna
G - 1		<i>noshinto</i>	Hja, mHjaHno, fHjaHna
G - 1		<i>notíneri</i>	mHjoHna, fHjoHno, EoHja
G - 1		<i>naniro</i> (hv) <i>nevátyage</i> y <i>notirijina</i> (hm)	mHjaHna, mEaHjo fHjaHno, fEaHjo
G - 2	<i>písari</i>	<i>novisarite</i>	Varones dos generaciones o más por debajo de <i>Ego</i> (comparar con G +2)
G - 2	<i>písaro</i>	<i>novisarote</i>	Mujeres dos generaciones o más por debajo <i>Ego</i> (comparar con G +2)

(\*) hv= hablante varón; hm= hablante mujer

(\*\*) Primera persona del singular (cuando es diferente al término vocativo o usado para dirigirse a las personas)

(\*\*\*) m= punto de vista masculino; f= punto de vista femenino

Los únicos términos exclusivamente afinales son:

Generación	Término vocativo	Término de referencia	Posición estructural
G 0	∅	<i>nojime</i>	Eo
G 0	∅	<i>nojina</i>	Ea

Los únicos términos del sistema terminológico matsigenka que son descriptivos son *nojime* (Eo) y *nojina* (Ea). Estos dos términos son también los únicos que se aplican exclusivamente a una condición conyugal, es decir, a la unión matrimonial. Todos los demás términos son clasificatorios y cada uno incluye varios individuos con diferentes



relaciones genealógicas con *Ego*. Los términos clasificatorios más inclusivos son *sháinka*, *sháonka*, *písari* y *písaro*, que incluyen a todos los individuos de la segunda generación y las que le siguen, tanto ascendentes como descendentes. Si bien es posible decir que esos términos poseen cierto contenido genealógico, tienen más relación con la edad relativa que con los vínculos genealógicos, en la medida que incluyen a todas aquellas personas que nacerán en el futuro y a todas las que vivieron en el pasado.

Como es de esperarse de un sistema prescriptivo de dos líneas, la descendencia genealógica es considerada de manera bilateral. La descendencia, sin embargo, solo tiene una mínima importancia ideológica. Una vaga tendencia a poner mayor énfasis en el papel de la madre se expresa a veces en relación a las ideas de concepción. Sin embargo, la filiación no tiene gran importancia ideológica y la fusión de terminología matrilineal y patrilineal en las generaciones + 2 y - 2, junto con la extendida `amnesia genealógica' significa, en la mayoría de casos, que uno no sabe con quién y de qué manera está relacionado con gente de las generaciones + 3 y - 3. Así, esta ausencia de un verdadero conocimiento sobre los orígenes está en la misma línea que la falta de ancestros míticos en la cosmogonía.

## Matrimonio

Aunque en el pasado parece que pueden haber ocurrido compromisos de matrimonio en la niñez, un matrimonio no puede consumarse hasta que la muchacha alcanza la pubertad. Cuando esto ocurre, ella es recluida en la vivienda. Antiguamente, una casa especial era utilizada solo por mujeres durante la reclusión. Para las muchachas que empezaban a menstruar, el aislamiento podía durar varios meses, mientras que hoy en día la reclusión se limita a una o dos semanas. Durante este tiempo la madre de la muchacha y otras mujeres mayores que puedan estar presentes, la instruyen en diversos temas, de manera que se convierta en una persona responsable y trabajadora. Si bien la muchacha recluida está sometida a diversas restricciones alimenticias, también se la alimenta como para que engorde lo que, sumado a la palidez que adquiere durante este tiempo de reclusión, es concebido para hacerla aparecer más bella, momento en que se pone fin a su reclusión.

A veces las sociedades con terminología prescriptiva de dos líneas, como la de los Matsigenka, están asociadas a la existencia de mitades exogámicas u otras formas de organización dualista, con una división entre parientes "consanguíneos" y "afines", es decir, en categorías de parientes casaderos y no casaderos. En el cuadro 3 resulta aparente que el sistema terminológico matsigenka podría ser compatible con tales estructuras organizacionales, ya que los términos pueden ser divididos en dos categorías, la una conteniendo a la gente que podría ser considerada como "consanguínea" y la otra con la gente que podría ser considerada "afín". Sin embargo, la organización dual entre los matsigenka constituye, en la práctica, solo un modelo conceptual, ya que las categorías son egocentradas. Más aún, la naturaleza de las relaciones está definida individualmente, al menos en parte, lo que significa que son abiertas.

Según esto, no existen grupos formales ni duraderos que se relacionen en una forma particular (sea consanguínea o afín) con *Ego* y tampoco existen tales grupos a nivel conceptual.

De acuerdo a las características estructurales de las categorías de relaciones, el matrimonio es prescrito con personas del sexo opuesto que pertenecen a la categoría de primos cruzados. Debemos señalar que los "parientes cruzados" no solo se diferencian de los parientes "paralelos", sino que pertenecen, al mismo tiempo, a una categoría más extensa donde todos los afines están agrupados con todos los afines potenciales. En otras palabras, la categoría de parientes cruzados (o

**Cuadro 3**  
**Categorías matsigenka de relaciones**

Generación	Hablante	"Consanguíneos"		"Afines"	
		Varones	Mujeres	Varones	Mujeres
G + 1		<i>apa</i>	<i>ina</i>	<i>koki</i>	<i>papiro</i>
G 0	Hombre	<i>ige</i>	<i>incho</i>	<i>ani</i>	∅
	Mujer	<i>pirento</i>	<i>icha</i>	∅	<i>pinato</i>
G - 1	Hombre	<i>notomi</i>	<i>noshinto</i>	<i>notíneri</i>	<i>naniro</i>
	Mujer				<i>nevátyage</i>

afines) consiste potencialmente en todas las personas del universo social, excepto aquellas que son definidas como consanguíneas.

Para la categoría particular del primo cruzado del sexo opuesto/ cónyuge potencial, no existen términos en el sistema terminológico matsigenka (ver cuadro 2). Cuando se espera que un hombre y una mujer se casen, generalmente se dirigen el uno al otro ya sea como *nogoshaikite* ("mi querida/o") o, como ahora, utilizando sus nombres occidentales. El cambio de estatus social de primos cruzados a esposos se facilita por el hecho de que, el término para los padres y hermanos de los primos cruzados, son simultáneamente términos para parientes políticos.

El intercambio de hermanas es otra forma de matrimonio que, a menudo, tiene lugar en sociedades con sistemas de terminología de relaciones de dos líneas. Por lo tanto, no sorprende encontrar que los matrimonios con intercambio de hermanas son comunes. En algunos lugares, la frecuencia puede llegar a ser tan alta como que casi la mitad de los matrimonios son definidos de esta manera. La razón de este alto porcentaje de hermanas que son intercambiadas en matrimonio obedece, al menos en parte, a la naturaleza de la relación entre hermanos. Las relaciones entre hermanos adolescentes del mismo sexo se caracterizan, como ya se ha dicho, por la competencia y el antagonismo, y esta actitud de animosidad es claramente manifiesta cuando se trata de buscar cónyuge. Debido a la relación de competencia entre hermanos varones (y otros que caen dentro de la categoría mutua de *ige*), la solución para evitar conflictos dentro de un mismo grupo consanguíneo es separarse y verse lo menos posible. Por el contrario, los hermanos de sexo opuesto por lo general se muestran considerados unos con otros. Para conservar esta relación cercana, los amigos varones suelen tratar de intercambiar sus hermanas; esto se ve facilitado por el hecho de que los hombres generalmente están relacionados entre sí como *ami*, es decir, se tratan como primos cruzados del mismo sexo, y, por lo tanto, como cuñados potenciales.

De acuerdo a la regla del matrimonio prescriptivo y el sistema terminológico de relaciones que ordena el universo social, nunca se contrae matrimonios inter-generacionales. Esto no significa que nunca ocurra este tipo de matrimonios genealógicos. Lo que sucede en estos casos es que el universo social se acomoda para adecuarse a los requisitos de la regla matrimonial. En cuanto a los matrimonios inter-generacionales, las uniones entre personas de dos generaciones

contiguas, incluyendo los matrimonios con la HjaHna (los cuales estructuralmente se aproximan al matrimonio entre primos cruzados), son considerados incestuosos mientras que entre generaciones alternas, no lo son. Con todo, los matrimonios entre parientes que se llevan dos generaciones son considerados sumamente inapropiados debido a las diferencias de edad.

No existen sanciones para prevenir los matrimonios incestuosos y otros matrimonios no prescritos. Que tales uniones no son de la incumbencia de los demás es una declaración bastante común entre los Matsigenka. Cometer incesto, sin embargo, no es cosa fácil; las sanciones sobrenaturales que caen sobre las parejas incestuosas son atemorizantes. Se dice que aquellas personas que mantienen este tipo de relaciones se convertirán en *kukishi*, o "muertos vivientes", y deambularán para siempre en los alrededores de los bosques. Los vivos huyen de la compañía de los *kukishi*, ya que ellos mismos se convertirían en "muertos vivientes" si se asociaran a estas tristes existencias. Más aún, no importa cuánto coman y beban, los "muertos vivientes" jamás podrán satisfacer su hambre porque no tienen estómagos. Así, aquellos que cometen incesto y se convierten en "muertos vivientes" solo pueden esperar un futuro de soledad, añoranza e insatisfacción.

Para un hombre matsigenka, el primer matrimonio suele estar precedido por una época de servicio por la novia. Antigüamente, los muchachos jóvenes entre los diez y doce años se independizaban de la unidad doméstica de sus padres y se unían a otros grupos familiares donde podrían adquirir una futura esposa. Es fácil imaginar que debía ser atemorizante para estos muchachos abandonar sus hogares y mudarse a vivir con familias extrañas. Con frecuencia, sin embargo, los muchachos iban a vivir con unidades domésticas a las que ya conocían bien. En muchos casos, las unidades familiares preferidas pertenecían a hermanos del sexo opuesto de sus padres, es decir, las familias de sus tías paternas y tíos maternos. La selección de esas unidades domésticas es ventajosa por una serie de razones. En primer lugar, las hijas de estas familias son verdaderas primas cruzadas y, por lo tanto, pertenecen a la categoría de la cual se puede escoger una esposa. En segundo lugar, los adultos, es decir, la generación de los padres, suelen mantener relaciones amistosas y no competitivas, lo que probablemente influirá positivamente en el trato de los muchachos que se unen a los grupos familiares de sus tíos y tías.

Si un muchacho escogía unirse a una unidad doméstica con la cual no tenía relación alguna, se establecía una relación de afinidad y el muchacho trataba a la mujer y al hombre que encabezaban la familia como *koki* (HnoMa, EoHnaPa) y *pagiro* (HnaPa, EaHnoMa) y ellos, a su vez, trataban al muchacho como su *notíneri* (mHjoHna, fHjoHno, EoHja). El muchacho que optaba por unirse a una familia extraña no podía contar con un trato fácil de parte de las personas que encabezan la unidad doméstica, y su estadía era o breve o estaba motivada por razones que le hacían aceptar a adultos más exigentes. El número de jóvenes vinculados a una unidad doméstica podía, a veces, exceder el número de hijas solteras. Esta situación, por supuesto, era ventajosa para las cabezas de la unidad doméstica, ya que los jóvenes trabajaban para ellos para demostrar su valía.

Hoy en día, los muchachos suelen tener cinco a diez años más que antes al momento de empezar a buscar esposa, es decir, lo hacen entre los 15 y 20 años. En general, actualmente los adolescentes permanecen en la vivienda de sus padres, si bien siguen trabajando para o junto con sus potenciales suegros. Con todo, algunos jóvenes consideran que los padres de la muchacha suelen sacar irrazonable ventaja de ellos, pero a medida que ellos expresan satisfacción por los esfuerzos de los jóvenes, los alientan a seguir trabajando en beneficio suyo. Esto, sin embargo, tiene un equilibrio; si las exigencias de los padres de las muchachas son consideradas excesivas, los hombres se marchan.

Las muchachas que son adoptadas, y a quienes se llama *nampiriantsi*, "aquella a quien yo crié" juegan ocasionalmente un papel equivalente al de los jóvenes pretendientes. La adopción no parece ser iniciativa de las familias adoptivas, las cuales suelen tener hijos propios. Los niños suelen ser adoptados a raíz de una muerte o de un nuevo matrimonio. En los grupos familiares que los reciben, el estatus de los niños adoptados debería ser idealmente el mismo que el de los hijos de estas parejas. Sin embargo, pareciera que los niños adoptados tienen una mayor carga de trabajo que los otros niños. Algunas de las muchachas adoptadas se casan después con la cabeza de familia varón o con uno de sus hijos, quienes pueden entonces permanecer en las inmediaciones del grupo familiar de sus padres. Me resulta difícil descifrar si este matrimonio es pensado desde el principio o si se desarrolla a medida que la muchacha madura.

Hoy en día muchas parejas jóvenes se mudan a vivir juntas sin ninguna confirmación formal de su unión marital. Sin embargo, en la mayor parte de los casos, se pide formalmente la mano de la muchacha deseada ante los padres de ella, cosa que suele estar a cargo de un pariente mayor del pretendiente. Cuando esto sucede, los padres de la muchacha pueden decir "sí" o "no", dependiendo de la estima por el pretendiente, si bien suele tomarse en cuenta la opinión de la hija. Al parecer, son raros los padres que fuerzan a sus hijas a entrar en uniones que ellas mismas desaprueban, aun cuando pueden rechazar a pretendientes con quienes sus hijas querrían casarse. La formalización del matrimonio tiene lugar tan pronto como sea posible después de que las negociaciones se han cerrado. El pretendiente sale de cacería y cuando vuelve le entrega las presas a su esposa en vez de dárselas a su madre, como hacía hasta entonces. Su esposa prepara la carne y ambos la comen juntos. Así, el compartir la comida generada y preparada por ambas partes, sirve como símbolo de los lazos que los unen en matrimonio.

Si los padres de una muchacha no aceptan a un hombre en particular como su yerno, a pesar del deseo de su hija de casarse con él, la pareja puede optar por huir. La fuga no parece ser muy común hoy en día, si bien todavía se reportan algunos casos. Una de las razones por la que las fugas han disminuido obedece a la mayor libertad que actualmente tienen los jóvenes para escoger con quién casarse. Otra razón es que, con el progreso de las comunicaciones, hoy en día es más fácil que la pareja sea hallada pronto por la familia de la muchacha. Tan pronto como se descubre la huida, el padre y los hermanos salen en persecución de la pareja. Para el padre de la muchacha, es importante que la pareja fugitiva sea capturada antes de que la nueva relación haya ganado aceptación, pues es más difícil que los padres de la hija puedan hacer algo entonces.

En casos de rapto de la novia, no es posible ninguna normalización de las relaciones y tampoco existe la intención de normalizar nada: el rapto de una esposa está, por lo tanto, asociado con la violencia. Dado que un hombre sabe que desde el momento en que rapta a una mujer, corre el riesgo de ser asesinado por el padre y los hermanos de la mujer —en caso de ser capturado— para evitar la venganza, intentará matar a los hombres adultos del grupo familiar de la esposa robada. Los raptos de esposas son aparentemente raros hoy en día, lo cual resulta de la mayor vigencia de las leyes nacionales. Se dice que antes era menos raro

y, según hombres mayores, en su juventud muchos matrimonios se contraían raptando a la esposa. Si bien la veracidad de tales declaraciones es dudosa, los mayores insisten en que la frecuencia del rapto de esposas refleja un ideal donde el hombre está libre de ataduras y obligaciones en relación a sus suegros.

Hoy en día, debido a la influencia de las misiones cristianas, la poligamia es poco frecuente, si bien parece que nunca tuvo un carácter generalizado. En caso de matrimonios polígamos, las relaciones con la familia política suelen ser inversas a las que prevalecen en los matrimonios monógamos. Esto tiene mucho que ver con quién sea la persona que ejerce influencia dentro de una comunidad, por lo que la poligamia suele estar limitada a hombres con aspiraciones políticas y a shamanes. Las segundas esposas suelen ser hermanas menores de la primera. De ahí que las primeras esposas suelen considerar su posición superior en comparación a la de las segundas esposas. Esto puede crear tensiones dentro del grupo familiar ya que, muchas veces, el hombre se interesa más en la nueva esposa mientras que, supuestamente, debería tratar a todas por igual. Si un hombre desea tener una segunda esposa y esto no es aceptado por la primera, esta hará que su esposo desista de sus planes matrimoniales o se mudará del grupo familiar y se divorciará. El divorcio, al parecer, es frecuente, sobre todo entre parejas jóvenes. Cuando las parejas han formado una unidad doméstica y tienen hijos propios, las relaciones tienden a estabilizarse.

Cuando un hombre logra cierto nivel de influencia dentro de la comunidad, también se encuentra en la posición de afrontar las exigencias de su suegro sin entrar en conflicto directo con él. Los padres, sin embargo, son renuentes a renunciar a sus prerrogativas y, si existe la menor duda sobre la posición del pretendiente de tener una segunda esposa, un hombre le negará el derecho de casarse con su hija. La aceptación del padre al hecho que una de sus hijas sea tomada como segunda esposa por un yerno implica también un reconocimiento de la ascendencia social del pretendiente. Un segundo matrimonio, pues, funciona como el reconocimiento de la influencia del esposo, así como una forma de incrementar esa influencia. Si el pedido de otra hija es rechazado, las posibilidades que tiene un hombre de mejorar su posición se limitan. En estos casos, es posible que el hombre abandone sus planes de hacer una carrera política o que recurra a amenazas. Si, a pesar de las amenazas, el padre de la mujer deseada sigue negándole su hija al

pretendiente, es posible que este cumpla con su amenaza. En los cuatro casos de violencia premeditada que he documentado, dos de ellos consistieron en el asesinato de hombres a manos de pretendientes de sus hijas. En ambos casos, los hombres asesinados ya eran suegros de los asesinos.

Se suele decir que, antiguamente, los hombres que encabezaban las familias tenían un gran número de mujeres, entre diez y veinte. Si bien esta afirmación es ratificada por algunos visitantes a la zona durante el siglo XIX, creo que el número de esposas es demasiado exagerado, o al menos, que los casos de hombres que tenían muchas mujeres eran excepcionales. En mis datos genealógicos –que se extienden aproximadamente hasta fines del siglo XIX– no existe, sin embargo, nadie con más de cinco esposas al mismo tiempo. Es probable que la declaración refleje un ideal nostálgico, según el cual todo tiempo pasado fue mejor: el gran número de mujeres indica la existencia de líderes poderosos y astutos, así como una independencia respecto de las fuerzas que actualmente intentan modelar la sociedad y cultura matsigenka a partir de ideales foráneos, entre ellos la prohibición de la poligamia.

## Liderazgo

El término que los Matsigenka utilizan para líder es *tinkamintsi*, que puede ser traducido como “gran”, “grande” o “grandioso”. El término *tinkamintsi* proviene de la raíz *tinkami*, una noción que sugiere el significado de un eje axial vertical. Otro significado adicional de *tinkamintsi* es “los puntales sobre los que descansa el techo de la casa”. En su forma femenina, *otinkami*, uno de sus significados es “centro”. El hombre que es un *tinkamintsi* es, pues, en un sentido metafórico, el “centro” que une a la comunidad en la medida en que la sostiene, de la misma manera en que el techo de una casa descansa sobre sus puntales. También existe otra palabra que los Matsigenka utilizan para “grande” u “hombre fuerte”, *gantatsirira*, que literalmente quiere decir “aquel que mata” o “aquel que quita”. El *gantatsirira* no es un líder en el mismo sentido que el *tinkamintsi*, ni los Matsigenka consideran al *gantatsirira* como tal. Por el contrario, constituye para los Matsigenka una suerte de déspota que ha usurpado el poder de un grupo de gente local.

Actualmente, nadie es reconocido como *tinkamintsi* o *gantatsirira* y es evidente que no ha existido nadie con ese carácter durante las últimas



siete u ocho décadas, incluso quizá durante más tiempo. Como la mayoría de matsigenka tiende a describir el pasado de una manera superlativa, los antiguos líderes son descritos como mucho mejores, más fuertes, más crueles o más sabios que los líderes de hoy en día. No se sabe mucho de estos antiguos líderes, ya que pertenecen a un pasado descrito, sobre todo, a través de mitos y de la tradición oral. Las historias que se cuentan, sin embargo, son interesantes, ya que reflejan ideales de liderazgo y concepciones de la naturaleza del poder.

Una importante diferencia entre los *tinkamintsi* y los *gantatsirira* consiste en los diferentes pre-requisitos sobre los que descansan sus respectivos poderes, pre-requisitos que hacían concebir a los *tinkamintsi* como líderes y a los *gantatsirira* como “déspotas”. Los *tinkamintsi* guiaban con el consentimiento de los miembros de la comunidad, mientras que los *gantatsirira* se basaban en apoyo externo y mantenían bajo control a los miembros de la comunidad por la fuerza. Mientras que la posición de los *tinkamintsi* se basaba en la autoridad que ejercían sobre sus compañeros, miembros de la comunidad, los *gantatsirira* basaban su control en el poder que podían ejercer a partir de sanciones con las que amenazaban y subyugaban a los miembros de una comunidad.

Todas las historias de los *gantatsirira* confirman el carácter violento de estos hombres. Gobernaban con mano de hierro y eran temidos por la gente que mantenían bajo su dominio. Es evidente que los *gantatsirira* contaban con la estrecha colaboración de los patrones caucheros y comerciantes de esclavos de la zona donde ellos ayudaban a adquirir y mantener la fuerza laboral nativa de la que estos dependían. A cambio de estos servicios, los *gantatsirira* recibían armas de fuego con las que podían evitar que la gente huyera (una ventaja más de los caucheros y comerciantes de esclavos), así como obtener ciertas ventajas para ellos. Algunos de los *gantatsirira* supuestamente tenían entre ochenta y cien mujeres. Estos déspotas nunca trabajaban, porque otras personas eran obligadas a hacerlo en su lugar. Para alejarse de sus opresores, muchos Matsigenka huían a zonas inaccesibles, donde no pudieran ser perseguidos por los *gantatsirira* o por los agentes de las compañías caucheras.

A diferencia de los *gantatsirira*, los *tinkamintsi* son descritos como personas bondadosas y benévolas que no oprimían a la gente. Se dice, por el contrario, que ellos defendían los asentamientos de los peligros y que resolvían conflictos internos dentro de los grupos de asentamiento.



Hombres siguiendo con atención las discusiones durante una asamblea comunal

Foto: Dan Rosengren

Incluso si los *tinkamintsi* gozaban de ciertos privilegios en relación a la población de sus respectivos asentamientos, no se consideraba que fueran un peso extra para la gente, como lo eran las ventajas que los *gantatsirira* obtenían por la fuerza. Uno de los privilegios de los *tinkamintsi* era que sus chacras debían ser trabajadas por gente perteneciente al grupo de asentamiento y que estas debían ser desbrozadas y cultivadas antes que cualquier otra chacra de los miembros de la comunidad. Sin embargo, ya que se esperaba que los *tinkamintsi* dieran grandes fiestas para los miembros del grupo de asentamiento y cuidaran también de los visitantes, los narradores suelen añadir, para acentuar la legitimidad de los *tinkamintsi*, que tenían que tener chacras más grandes que el resto de la comunidad, para lograr proveer a la gente con comida y masato. Así, por lo tanto, el trabajo a favor de los *tinkamintsi* es descrito como voluntario y no como si tuviera un carácter explotador.

Además de benevolentes, los *tinkamintsi* son descritos como personas mayores y respetables. Al igual que los *gantatsirira*, los

*tinkamintsi* solían ser polígamos, pero solo mantenían un máximo de diez a veinte mujeres. La diferencia respecto al número de mujeres implica una importante diferencia en el reconocimiento actual de los *tinkamintsi* y los *gantatsirira*. Si bien la poligamia es un signo de estatus social, se considera que tener demasiadas mujeres es tanto ridículo como inmoral. El excesivo número de mujeres de los *gantatsirira* funciona para subrayar la inmoralidad e ilegitimidad de su posición, más que para resaltar sus méritos.

De la descripción de los *tinkamintsi* se deduce que tenían pocos derechos especiales y que, en cambio, tenían varias obligaciones. Tampoco tenían, al parecer, ningún, o prácticamente ningún medio para sancionar sus decisiones. Sin embargo, uno podría preguntarse cuán realista es esperar encontrar ese tipo de personas altruistas, como se consideraba que eran estos líderes, especialmente en una sociedad con tanto arraigo por un individualismo radical y fiero como se supone que existe en la sociedad matsigenka. El altruismo sugerido parece, más bien, una imagen de ideal moral, de la misma manera que la imagen de los *gantatsirira* sirve para resaltar lo moralmente reprochable. Así, los *tinkamintsi* y *gantatsirira* que hoy en día figuran en relatos sirven básicamente como íconos morales. Más aún, el carácter moral de personas históricas puede ser descrito de varias maneras, de modo que un hombre que es considerado *tinkamintsi* por una determinada comunidad puede ser considerado un *gantatsirira* por otra.

Las percepciones actuales de liderazgo político todavía son influenciadas por las imágenes evocadas en los relatos acerca de líderes históricos. Esto significa que, paralelamente a las estructuras de liderazgo formal que fueron introducidas en el siglo pasado por agentes externos, ya a través de las misiones cristianas, ya a través de la Ley de Comunidades Nativas, existe un liderazgo informal basado en las relaciones y valoraciones sociales. Desde la perspectiva matsigenka, es este último sistema el que tiene mayor peso. Los líderes informales operan, sobre todo, dentro del sistema de visitas anteriormente descrito, ya que el mantenimiento de relaciones sociales cercanas y confiables es crucial para conservar su influencia entre la población local. El fuerte *ethos* de independencia e individualidad requiere mucha sensibilidad y diplomacia por parte de los hombres que tienen aspiraciones políticas. Es, por lo tanto, crucial que las opiniones o proyectos nunca sean impuestos a la gente pues, de otro modo, el resultado será casi siempre el de la no

obediencia y una campaña del ridículo dirigida contra cualquier persona lo suficientemente insensible como para intentar tal aproximación.

Aun cuando el resultado de las discusiones políticas suele terminar con la aceptación de lo que más o menos era la sugerencia inicial del líder informal, nunca es la propuesta como tal la que gana la aceptación. Durante las conversaciones, muchos de los presentes contribuyen con sus opiniones y conocimientos, con el resultado de que, durante la discusión, la propuesta que ha sido puesta a tono con la opinión consensual del grupo es apropiada por los presentes. En el caso de que alguien se muestre en desacuerdo con la decisión, esa persona suele abandonar el grupo. De esta manera, todos los presentes se convierten en una parte colectiva de la decisión. Contribuir a la formulación de una decisión que afecta a la colectividad donde uno participa, es considerado como la base de la validez de la decisión tomada. El consenso y la misma oportunidad para todos los hombres que participan en el proceso, son rasgos característicos de estas reuniones donde nadie se distingue de manera abierta como mejor o superior a otros participantes. Este igualitarismo es, probablemente, una condición necesaria para conservar el sentido de colectividad dentro de la individualista sociedad matsigenka. Las relaciones jerárquicas expresadas en términos de edad, género y relaciones de afinidad existen, pero se encuentran disimuladas detrás del ideal de que todos son libres de hacer lo que cada uno quiere.

En cuanto a la constitución de la política matsigenka, se puede observar que es vaga e indeterminada en sus contornos, ya que se define básicamente por redes de relaciones sociales. Según esto, los grupos de asentamiento no constituyen una unidad política como tales, ya que, desde el punto de vista del hombre influyente, su composición no es sino una contingencia histórica que raramente puede ser definida por él. La influencia política es algo que se produce en el proceso social y, entre los Matsigenka, esto significa que la política no puede ser geográficamente definida. Dentro de los grupos de asentamiento puede haber, por lo tanto, uno o más hombres que ejerzan influencia al mismo tiempo.

Quienes detentan el cargo de *koraka* y presidente de la comunidad, instituidos respectivamente por las misiones religiosas y por el sistema jurídico nacional, responden a nociones externas acerca de la organización política y el ejercicio de la autoridad. Estas autoridades políticas están, por lo tanto, obligadas a actuar según las expectativas de estos agentes foráneos, lo que significa que actúan de forma que, a menudo, se contradice con las nociones matsigenka de un liderazgo correcto. Las contradicciones que

generan estas organizaciones políticas paralelas son resueltas a través de decisiones negligentes y dictámenes con los que no se está de acuerdo, es decir, según los mismos principios que se aplican para el ejercicio del poder de los líderes informales. Esta actitud crea, sin embargo, problemas en la relación con la sociedad nacional y los procesos políticos que se desarrollan en el interior serán tratados en el siguiente capítulo.

## SITUACIÓN ACTUAL: PERSPECTIVAS Y AMENAZAS

Desde una perspectiva histórica, los contactos de la mayoría de los Matsigenka con otros pueblos han sido, sobre todo, de naturaleza no-antagónica. Hasta mediados del siglo XIX, los contactos se limitaban casi exclusivamente a individuos o a pequeños grupos pertenecientes a otros pueblos amazónicos, e incluso si estas relaciones no siempre eran pacíficas, los contendientes eran equivalentes en términos sociales. Sólo en los últimos 125 años, desde que gente no-amazónica comenzó a vivir en la zona, las condiciones de contacto cambiaron, adquiriendo una naturaleza básicamente antagónica <sup>(25)</sup>. El ciclo del caucho, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y el proceso de colonización por parte de los pueblos vecinos de la sierra que comenzó a fines de la década de 1950, son los procesos que hasta el momento han tenido mayor impacto en la sociedad y la cultura matsigenka de hoy. Sin embargo, en la región del Bajo Urubamba, la explotación del petróleo y gas natural de los campos de Camisea presentan ominosas señales de perturbación social y del medio ambiente las que, en un futuro cercano, podrían implicar serias amenazas para la supervivencia de todos los pueblos indígenas de la región.

---

(25) Los conflictos que han surgido de esta invasión territorial no solo han sido con colonos no amazónicos, sino también con individuos o grupos pertenecientes a otros pueblos amazónicos por el efecto dominó que se produce en el proceso de expansión colonial, donde algunos grupos etnolingüísticos han sido empujados a zonas ocupadas por grupos locales matsigenka. Dos incidentes recientes de este tipo de contacto que han afectado a los matsigenka han sido los conflictos con los yora/yaminahua en la zona del alto Manu, generados por la llegada de compañías petroleras que han empujado a los yora/yaminahua hacia el sur, y conflictos con los asháninka de la zona del río Tambo que huían de Sendero Luminoso en la zona del Bajo Urubamba.

Bien avanzado el siglo pasado, la presencia de otros no amazónicos en territorio matsigenka estuvo limitada, y se concentraba básicamente en algunas localidades, tales como estaciones misioneras, puestos de intercambio comercial y grandes plantaciones. Los comerciantes regatones han circulado de manera regular a lo largo de los ríos, si bien su presencia ha sido mayor en la zona del Bajo Urubamba y, en particular, en los lugares que colindan con asentamientos yine, río abajo desde la comunidad de Kirigeti.

Desde comienzos de la década de 1960, la presencia permanente de los otros en la zona se ha incrementado a lo largo del tiempo debido, sobre todo, a la migración de colonos andinos que llegan para cultivar coca, café y cacao para los mercados nacional e internacional. Estos recién llegados han introducido un nuevo modelo de relaciones sociales. Mucha gente no amazónica que vivía en la zona antes de que llegaran estas olas de colonos, dependía de sus vecinos matsigenka y, a menudo, formaba parte de la comunidad local donde se dedicaba a la agricultura de subsistencia extensiva, de la misma forma que los Matsigenka. Los propietarios de las haciendas de la zona eran pocos y, por lo tanto, su influencia sobre la sociedad matsigenka ha sido limitada. Si bien los peones matsigenka de las haciendas solían ser tratados como esclavos y forzados a vivir en condiciones infrahumanas, los hacendados dependían de esta fuerza de trabajo indígena. Para la conservación de su hegemonía, era crucial la aceptación de su imagen como benefactores. Así, muchos Matsigenka que hoy en día son ya viejos, recuerdan cómo los propietarios de la hacienda donde ellos trabajaban "se ocupaban de cuidarlos", mientras que otros hacendados solían ser descritos como miserables, avaros, traicioneros y crueles. Así, si bien existen numerosos ejemplos de trabajadores matsigenka que se fugaron de la dureza de la explotación y el maltrato, tanto los peones matsigenka como los patrones no amazónicos solían verse a sí mismos como un conjunto que formaba parte de un sistema social y económico común.

La agricultura comercial de hoy está organizada de manera diferente a la que había cuando se establecieron las haciendas a lo largo del río Urubamba por primera vez. La modificada estructura organizativa ha tenido una serie de consecuencias ecológicas, socioeconómicas y políticas que son perjudiciales para la sociedad y cultura matsigenka, así como para el desarrollo sostenible de la región.

En primer lugar, los nuevos fundos suelen ser más pequeños que las antiguas haciendas. En la actualidad, sin embargo, el número de unidades productivas colonas es mucho mayor, lo que significa que la zona controlada por los colonos es mucho mayor a la que controlaban los hacendados de antaño. Esto afecta drásticamente la ecología con respecto a la calidad y disponibilidad de recursos. Debido al tamaño menor de las unidades de cultivo de hoy, los colonos practican un régimen de cultivo más intensivo, lo cual, como consecuencia de las oleadas migratorias, implica la existencia de áreas deforestadas con suelos agotados que sirven de muy poco a los que cultivan la tierra. La creciente migración a la zona resulta, pues, en una presión cada vez más mayor sobre las tierras; los recursos de la pesca y la caza también se están volviendo cada vez más escasos, cosa que no sucede únicamente en las zonas de mayor exposición.

En segundo lugar, debido al pequeño tamaño de los campos de cultivo, la familia propietaria suele constituir la unidad principal de trabajo. Más aún, como muchos de los colonos consideran que los Matsigenka son unos salvajes incivilizados no mejores que los animales, suelen preferir emplear a gente de la sierra como trabajadores ocasionales en sus campos. En tercer lugar, la presencia de colonos es ahora mayor que la de la población matsigenka en la zona del alto Urubamba, lo cual significa que no tienen que asociarse con los Matsigenka si no lo desean. La migración, siempre creciente, de colonos andinos hacia la montaña implica, por lo tanto, que los Matsigenka no solo constituyen una población minoritaria, sino que también constituyen una minoría política.

Las contradicciones sociales entre los Matsigenka y los nuevos colonos, tienen un carácter distinto que las que caracterizaban a las relaciones con gente no amazónica en épocas anteriores. Para los barones del caucho y los antiguos hacendados, los indígenas en tanto individuos no significaban nada y podían ser tratados según lo exigiera la situación, es decir, las condiciones a menudo eran de miseria y terror. Sin embargo, en tanto colectividad, las agrupaciones locales indígenas eran importantes, ya que constituían la principal fuerza de trabajo de la cual dependían los barones del caucho y los antiguos hacendados. Para legitimar su dominio y control, se mantenía a la fuerza de trabajo en deuda con sus empleadores por medio de `regalos´ o adelantos en especie sobrevaluados, los cuales colocaban a los peones matsigenka y a sus familias en un virtual estado de esclavitud. Actualmente, la situación es

inversa. Es posible que los colonos mantengan relaciones amigables y hasta cercanas con individuos matsigenka pero, en tanto colectividad, los Matsigenka son considerados como prescindibles y como un impedimento para su propia expansión territorial y para el desarrollo de la región y de la nación.

Dado que en el Bajo Urubamba todavía predomina la industria extractiva entre las empresas no indígenas, en esta zona las relaciones sociales entre los Matsigenka y los colonos se parecen al modo de relacionarse que solía ser predominante en la zona del Alto Urubamba en épocas pasadas. Así, en el Bajo Urubamba, la habilitación o peonaje por deuda, basados en la extensión de adelantos, sigue siendo la forma más común de empleo. En la economía básicamente extractiva de la zona, el sistema de habilitación permite cierto grado de flexibilidad necesario, ya que las condiciones de flujo de efectivo son desiguales y las transacciones suelen consistir en intercambio de bienes. Los comerciantes adelantan productos, que les son pagados en especies por sus clientes matsigenka la próxima vez que llegan al lugar trayendo consigo nuevos artículos. El sistema de intercambio está basado, pues, en un sistema a través del cual se contraen y cancelan deudas permanentemente. La inseguridad de los pagos es factible y aceptable para los peones, ya que no dependen de las ganancias para sobrevivir, pues ellos forman parte también de una economía paralela, a través de la cual pueden garantizar su subsistencia. Este sistema de habilitación también caracteriza gran parte de las relaciones de trabajo en la zona. Desde la perspectiva de los peones, la principal ventaja del sistema de habilitación es que les da acceso a mercancías que tienen cada vez mayor importancia y, según Michael Baksh (1995: 191), la calidad de vida está ahora inextricablemente condicionada a la habilidad para generar efectivo.

En el comercio de la madera, que es importante en la zona del Bajo Urubamba, el patrón da en adelanto dinero y bienes, a cambio de cierta cantidad de madera que debe ser producida en un período de tiempo determinado. El sistema de habilitación, tanto en el intercambio como en las relaciones laborales, es buena parte basado en una dependencia mutua. Sin embargo, esta mutua dependencia no significa ningún grado de igualdad y tampoco que las relaciones sean igualitarias, ya que los Matsigenka forman parte de una jerarquía de dimensiones globales donde las ganancias de un nivel son producidas por aquellas personas ubicadas en niveles inferiores. En esta estructura, los



Matsigenka y otros pueblos indígenas de la zona están en la posición más baja y, por lo general, se dan cuenta de que son estafados regularmente por comerciantes y colonos.

Para mitigar los crecientes conflictos y garantizar a los pueblos indígenas amazónicos un territorio y cierta autonomía política, el gobierno peruano promulgó en 1974 una ley que introducía la figura legal de las "comunidades nativas". Esta ley establecía que el estado debía garantizar la integridad de las comunidades nativas, a las cuales debía asignarse territorio suficiente para cubrir las necesidades de una población cada vez más grande. La ley también subrayaba que la posesión de estas tierras era comunal e inalienable. Desde 1974, esta ley ha sido modificada varias veces, sobre todo con el propósito de debilitar la posición de los pueblos amazónicos frente al Estado y las empresas privadas. La ley ha sido importante en la medida en que reconoce los derechos de los pueblos indígenas amazónicos <sup>(26)</sup>. Más aún, la introducción de las comunidades nativas ha significado que los grupos locales matsigenka empezaron, quizás por primera vez, a verse a sí mismos como grupos estables, con identidad propia que les confiere derechos y obligaciones específicos.

Actualmente, existen treinta y seis comunidades nativas consideradas de alguna manera como matsigenka (ver cuadro 1). En la zona del bajo Urubamba las comunidades matsigenka están unidas y conforman un área más o menos contigua, con solo una pequeña franja a ambos lados del río Urubamba ocupada por colonos. En la zona del alto Urubamba y, hasta cierto punto, en la zona de Madre de Dios, la situación es distinta y las comunidades matsigenka suelen conformar enclaves indígenas rodeados por los campos de cultivo de los colonos.

---

(26) La legislación peruana sobre la amazonía no consideró a la población indígena sino hasta 1957, cuando se introdujo la figura legal de las "reservas". La legislación de 1957 reconocía únicamente el derecho individual a la tierra y el propósito de la ley era asimilatorio, ya que el objetivo era integrar a los pueblos indígenas de las tierras bajas "a la vida civilizada". Las dos leyes aprobadas en la década de 1970, la *Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva* (Decreto Ley 20653) de 1974 y la *Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva* (Decreto Ley 22175) de 1978, significaron una importante ruptura en la actitud de las autoridades nacionales en relación a los pueblos indígenas amazónicos, ya que por primera vez el Estado reconoció sus derechos a la tierra y a su cultura.

Si bien el establecimiento de las comunidades nativas ha sido importante para el reconocimiento legal de los derechos de los pueblos indígenas amazónicos, también ha traído consigo restricciones. Hoy en día, por ejemplo, los Matsigenka no tienen la posibilidad de moverse tan libremente como lo hacían antes. Ya que una de las maneras más comunes que tienen los Matsigenka para manejar conflictos es mudándose, esta restricción tiene implicancias para la conservación de relaciones sociales tanto interna como externamente. Como resultado, los conflictos se han hecho más manifiestos y antagónicos y es cada vez más común que los problemas entre los Matsigenka y los colonos se expresen en términos de “nosotros” contra “ellos”.

El criterio para ser miembro de las comunidades nativas es doble y consiste en: 1) ser considerado matsigenka, y 2) ser aceptado por los miembros de la comunidad. En la práctica, la aplicación de estos criterios es más problemática de lo que aparenta, ya que el ser miembro también está determinado por la constitución étnica del grupo familiar que quiere ser aceptado. Cuando se trata de una pareja donde ambas partes son matsigenka, así como en casos de matrimonios donde uno de los dos proviene de un pueblo indígena amazónico diferente, la situación no resulta problemática. Pero cuando la filiación de una de las partes en la pareja es de descendencia no amazónica, la situación es compleja. En este último caso, la cuestión de membresía es determinada, en la práctica, en cómo se relaciona el cónyuge no amazónico con los Matsigenka locales. A aquellos que son aceptados como miembros se los llama asimilados. Los que pertenecen a esta categoría son, sobre todo, aquellos que han vivido en la zona desde antes de la llegada de la actual oleada de colonos y aquellos cuyos descendientes se relacionan con los Matsigenka, de la misma manera en que lo hicieron sus padres <sup>(27)</sup>.

Los colonos nuevos no suelen ser aceptados de la misma manera y, a menudo, son considerados como personas de “otro tipo” que solo piensan en función a ellos, que mienten y engañan, lo cual subraya una diferencia moral entre los Matsigenka y la gente no amazónica. Para ser aceptados, los colonos primero deben probar su valor, un requisito que casi nunca consiguen, en parte porque suele vérselos con mucha suspicacia y, en parte, porque ellos mismos no están interesados en vivir

---

(27) Esto significa que, entre hermanos, puede haber algunos considerados como *asimilados* y otros considerados *tsori*.

de acuerdo a lo que los matsigenka consideran un comportamiento adecuado. Estos dos factores, por supuesto, están asociados y parten de la preocupación de los colonos de subrayar las diferencias y mantener su posición de superioridad dentro de la jerarquía social de la región.

Al mismo tiempo, a medida que los casos de conflicto con los no amazónicos se incrementan, existen personas de las comunidades que son atraídas por el sistema de vida occidental. Esta atracción se expresa, por ejemplo, en un incremento de cultivos comerciales y nuevas formas de asentamientos. Mientras que la mayoría de grupos familiares sigue viviendo a orillas de afluentes, alejados del río principal donde conservan un `estilo de vida matsigenka`, aquellos que son influenciados por expresiones locales de la vida occidental tienden a dejar de lado el modelo de asentamiento disperso a cambio de aldeas nucleadas, generalmente ubicadas en la cercanía del río Urubamba, donde la `vida moderna` está al alcance de la mano. La misma gente percibe la diferencia de culturas entre estas dos categorías y en el alto Urubamba los distingue en términos de `los de arriba` y `los de abajo`. Yo me refiero a estos dos grupos como `ortodoxos` y `modernistas` (28).

El modernismo, en este contexto, no significa el deseo de renunciar a la identidad matsigenka y convertirse en un asimilado dentro de la sociedad de colonos. Más bien, aquellos que tienen aspiraciones de asimilación abandonan las comunidades nativas y se establecen lejos de lo que generalmente niegan como su origen indígena. Al discutir posiciones sobre el futuro, un prominente `modernista` señaló que el tema no era llegar a ser iguales que los colonos, sino demostrar que los Matsigenka son tan "civilizados" como ellos. Si bien la actitud `modernista` entre los Matsigenka no constituye una posición estratégica conciente, resulta claro que la idea de "civilización" está asociada con el poder y la fuerza, y que la aspiración a la "civilización" es, por lo tanto, una expresión del deseo de compensar la estructura social a nivel local impuesta y mantenida por la sociedad de colonos.

---

(28) He preferido utilizar el término "ortodoxo" para evitar etiquetas tales como "tradicionalista" o "conservador", ya que la posición de estas personas no implica resistencia alguna al cambio sino que, en el contexto de cambio, las personas dentro de esta categoría honran los valores matsigenka. Utilizo el término "modernista" para referirme a la otra categoría, es decir, a aquellos que aspiran a tener una "vida moderna".

El cambio más obvio en la vida de la comunidad introducido por los `modernistas´ es la creciente importancia de los asentamientos que poseen un núcleo, una estructura organizativa que no tiene más de quince años (quizás un poco más en la zona del bajo Urubamba). Si bien las aldeas, como tales, han existido antes entre los Matsigenka, todas fueron establecidas ya sea por misiones católicas o por el Instituto Lingüístico de Verano. Hasta antes del reciente cambio `modernista´, estas aldeas solían ser consideradas poco atractivas y eran poblaciones relativamente pequeñas, habitadas solo por un puñado de familias, y sobre todo, por aquellas personas estrechamente asociadas con las misiones o los lingüistas.

He podido seguir el desarrollo de uno de estos poblados durante más de dos décadas. Este fue establecido a mediados de la década de 1950 por una misión católica en las cercanías de la capilla y la estación misional que fueron construidas en su actual ubicación a fines de la década de 1940 y comienzos de la de 1950. A lo largo de los años, la misión ha buscado mejorar las condiciones de vida de los habitantes del poblado. La primera vez que visité esta aldea, a fines de la década de 1970, las primeras casas construidas con rajas de palmera al estilo matsigenka ya habían sido reemplazadas, por iniciativa de los misioneros, por casas de ladrillos de adobe entre las cuales había algunas cuyos techos eran de planchas de zinc en vez de hoja. En el centro del poblado había un gran pozo del cual los habitantes sacaban agua para beber, cocinar y lavar su ropa. Los habitantes tenían, además, acceso a la electricidad que jalaban del generador de la misión desde que anocheía hasta aproximadamente las diez de la noche. Debido a la cercanía de misión, los servicios médicos y la escuela se encontraban a una distancia cómoda, al igual que el campo de fútbol. Las familias que vivían en el poblado en esa época estaban allí desde hacía algún tiempo, salvo una o dos excepciones, y los grupos familiares estaban encabezados por "adultos mayores".

Las casas de adobe del poblado fueron construidas en dos filas, cuyas puertas principales y ventanas daban al gran espacio abierto entre ambas filas. A pesar de las aparentes `aspiraciones de convivencia´ de los planificadores, la gente de la aldea vivía, literalmente, de espaldas a este espacio central. Todas las familias habían construido cobertizos en lo que se supone serían los patios traseros de acuerdo al usual estilo de construcción matsigenka, con paredes de rajas de palmera y techos de

hoja donde vivían cuando estaban en el poblado. Las casas de adobe, se decía, eran demasiado calurosas y estrechas para vivir y, por lo tanto servían, sobre todo, como lugares de almacenamiento. La mayoría de las familias del poblado tenía, además de su casa en éste, una casa en el bosque cerca de sus chacras donde muchos de ellos permanecían durante la semana, regresando solo los domingos, para asistir a misa y socializar un poco. De este modo, la aldea quedaba casi desierta durante los días de semana.

Hoy en día la situación es diferente, incluso a pesar de no haber tenido lugar grandes cambios en el sentido de introducir aún mayores comodidades. El poblado nucleado se ha extendido, y actualmente unas veinticinco de las casi cien unidades domésticas que constituyen la comunidad viven en una zona adyacente a la misión. Se ha construido una casa comunal donde se celebran las asambleas y donde los misioneros han colocado un televisor que se usa en las horas en las que funciona el generador. Existe una pequeña tienda de comestibles y, en el centro de la aldea, funciona un pequeño mercado todos los fines de semana que abastece a la población de los alrededores, incluyendo a colonos vecinos. La mayoría de las estructuras de los patios traseros ha desaparecido y los habitantes de la aldea duermen, comen y permanecen en sus casas de adobe que ahora han pasado a ser consideradas viviendas adecuadas.

Aquellas personas más apegadas a los valores matsigenka prefieren seguir viviendo en los asentamientos dispersos de la selva. Esta elección no significa que ellos aspiren a una forma de vida `tradicional`, rechazando todo lo que es nuevo y extraño. En vez de buscar transformar activamente su estilo de vida, aquellos que pertenecen a la categoría ortodoxa usan las ventajas que les ofrece su nueva situación a medida que se presentan. Por lo tanto, no es que no hayan sido afectados por los cambios que está viviendo su comunidad, pero pueden decir que se sienten básicamente contentos con la vida tal como es.

En la vida diaria de la comunidad, los ortodoxos suelen ejercer una considerable influencia en torno a la vida comunal, a pesar de lo que podría parecer más bien una posición bastante insignificante dentro del gobierno formal de la comunidad nativa. Ya que la influencia ortodoxa se ejerce más bien desde `bambalinas` y no tanto en los escenarios formales donde los `modernistas` dominan la escena, su

posición en la política de la comunidad no es evidente a simple vista. Sin embargo, los efectos de la influencia ortodoxa se hacen notar fácilmente, sobre todo en situaciones en las que la comunidad debe actuar como un cuerpo en relación a agentes externos. Existen varios ejemplos de proyectos que han fallado o que no se han llevado a cabo, debido a la falta de colaboración de miembros de la comunidad cuya contribución en forma de dinero o, más comúnmente, en forma de trabajo, es requisito para la finalización de los proyectos. Esto no es resultado de inmadurez política, como suelen argüir algunos abogados de desarrollo frustrados. Por el contrario, es más bien resultado de la adherencia a la filosofía política ortodoxa, que presupone que el proceso de llegar a un consenso involucra a todas las personas concernidas, de manera tal que todas ellas puedan hacer de la decisión del grupo la suya propia. Ya que las decisiones solo pueden ser individuales, nunca colectivas, las decisiones formales que se toman en las asambleas comunales pueden, por lo tanto, ser concebidas por sectores ortodoxos de la comunidad como no relevantes para ellos, ya que no participaron activamente en la formulación de la decisión. Ocasionalmente, el proceso formal de toma de decisiones es considerado casi intimidatorio por las personas que se adscriben a los ideales ortodoxos.

En una oportunidad, la delegación de una ONG llegó a la asamblea mensual de una de las comunidades nativas donde presentó un proyecto de desarrollo sobre el cual habían discutido con la junta directiva de la comunidad durante algún tiempo y con el cual la gente de la comunidad estaba familiarizada hasta cierto punto. Después de presentar los detalles técnicos y financieros del proyecto, el agrónomo de la ONG le dio la palabra al presidente de la comunidad, quien habló sobre los beneficios del proyecto para la comunidad y la forma cómo mejoraría sus vidas: la gente ganaría más dinero, con el cual podría construir casas nuevas y mejores y comprar las cosas que quisiera. Las personas presentes fueron invitadas a dar su opinión antes de la votación, método que se sugirió, era la forma más correcta de tomar una decisión tan importante. Por lo general, el procedimiento de votación formal no se considera necesario: las decisiones suelen tomarse cuando no hay oposición abierta entre las personas implicadas, lo cual es interpretado como una suerte de haber alcanzado el consenso.

En esta oportunidad, la discusión que siguió a la presentación del proyecto propuesto podría describirse, a lo sumo, como poco entusiasta.

La mayoría de los que intervinieron estuvo a favor, si bien en algunos casos los interlocutores tuvieron que ser instados a decir algo. Sólo había un hombre mayor que se oponía al proyecto abiertamente, y esto solo por razones económicas, ya que todos los que querían ser parte de la empresa debían pagar la suma de diez soles. En la votación, la gran mayoría votó a favor del proyecto, mientras que solo algunos votaron en contra. Así se firmó el contrato formal entre el agrónomo representante de la ONG y el presidente de la junta en representación de la comunidad nativa. El agrónomo enrubó muy contento hacia la capital de la provincia, prometiendo volver en una semana con el equipo necesario para empezar a trabajar, mientras que los miembros de la comunidad debían realizar las preparaciones necesarias durante su ausencia. Al volver, el agrónomo encontró que el trabajo preparatorio no mostraba grandes avances y su entusiasmo disminuyó rápidamente cuando solo cuatro personas aparecieron en el lugar del proyecto: el presidente de la comunidad, el presidente de la empresa, un miembro de la comunidad y yo, como antropólogo en su calidad de observador participante.

Al indagar acerca de la falta de interés por el proyecto, me dijeron que la gente no se sentía bien en torno al proceso de la toma de decisión y que sentían que no habían podido ejercer ningún tipo de influencia. Cuando les señalé que hubo tanto la oportunidad para discutir el tema como un voto a través del cual podrían haber dado su opinión en contra y así, quizás, lograr que se rechazara la propuesta, me dijeron que eso hubiera sido bochornoso. Obviamente, la gente se sentía incómoda con respecto a la forma en que se tomó la decisión y el procedimiento fue considerado inadecuado, de manera que no vieron razón alguna para ponerse a trabajar.

### **Organización “etnopolítica” matsigenka**

A pesar de la atracción que la sociedad occidental ejerce sobre algunos Matsigenka, las relaciones entre personas locales no indígenas son a veces problemáticas debido a razones socioculturales. Como resultado de los crecientes conflictos en la zona del alto Urubamba con los comerciantes que compran café, cacao y achiote, algunos Matsigenka que mantenían relaciones extensivas con la sociedad colona, sentían la necesidad de organizarse en defensa contra la explotación económica que, por lo general, caracteriza este tipo de relaciones comerciales. En

1983, se creó la Federación de Comunidades Nativas del Alto Urubamba y Yavero (FECONAUY) con el apoyo del sindicato local de campesinos con el que se estableció una alianza.

Poco después de la fundación de la FECONAUY surgieron las dificultades, sobre todo como resultado de la ambigüedad de los objetivos de la organización. La FECONAUY buscaba ser, al mismo tiempo, un grupo de presión económica que cooperaba con los colonos y una organización que defendía los intereses matsigenka, cosa que, inevitablemente, imprimía a la organización un sesgo étnico que la contraponía a sus aliados. Las condiciones se agravaron por el hecho de que la federación campesina ejercía una posición de dominio y superioridad en la alianza, por ser los socios de mayor experiencia tanto en materia organizativa como en la lucha económica. Como consecuencia de las contradicciones en el corazón de la FECONAUY, la organización se disolvió en 1988. La necesidad de establecer una organización más eficiente y poderosa estaba presente, y en noviembre de ese año, diversos integrantes de siete comunidades nativas de la zona del alto Urubamba se reunieron y formaron el Consejo Machiguenga del Río Urubamba, COMARU. Debido a la falta de experiencia organizativa, seguían necesitando apoyo y, esta vez, la organización fue asistida por una ONG nacional.

Mientras tanto, otra organización rival, la Central de Comunidades Nativas Matsigenka (CECONAMA) se había creado en la zona del bajo Urubamba. Estas dos organizaciones no representan ideologías políticas alternativas, sino que funcionan de acuerdo a la influencia que sus líderes pueden tener sobre los procesos políticos corrientes de la localidad. No obstante, COMARU y CECONAMA difieren en términos organizativos, sobre todo en relación a la posición que tienen sus respectivos líderes; mientras que dentro de CECONAMA el presidente parece tener una posición fuerte e independiente, el papel principal del presidente de COMARU es el de implementar las decisiones de la asamblea general. Es posible que esta diferencia sea efecto de la influencia del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) sobre las comunidades organizadas por la CECONAMA y de la misión católica sobre las comunidades organizadas por el COMARU. Aun cuando estas instituciones religiosas a veces tienen una posición contraria a las organizaciones matsigenka, las mismas ejercen una considerable influencia de manera indirecta. El núcleo del liderazgo de la CECONAMA ha sido educado por el ILV y todos son



evangelistas, mientras que los presidentes de COMARU han sido educados en escuelas dirigidas por misiones católicas y todos son católicos. Mientras que, desde un principio, los misioneros del ILV han estimulado el desarrollo de un liderazgo local que pudiera reemplazarlos cuando se retirasen, la misión católica no ha alentado este tipo de desarrollo y conserva una actitud más paternalista, de acuerdo a la cual ellos permanecerán siempre en la zona para educar, civilizar y ayudar a "los hijos de la selva".

Comparados con la FECONAU Y, los objetivos de COMARU y FECONAMA son más explícitos en términos etnopolíticos. Se pone mucho esfuerzo en establecer el reconocimiento legal de las nuevas comunidades y la defensa contra invasiones de colonos a las comunidades ya existentes. Además de asegurar los derechos de la tierra, ambas organizaciones enfatizan la necesidad de un "desarrollo económico" y la "modernización" de la "sociedad matsigenka subdesarrollada". El consiguiente discurso etnopolítico está basado en una retórica modernista prestada de programas de organizaciones gubernamentales y diversas ONGs, que invitan a los pueblos indígenas a formar parte del progreso y la racionalidad. El desarrollo modernista occidental está presente, pues, como una alternativa a seguir siendo una sociedad indígena estática y subdesarrollada. Este discurso modernista se contrapone a importantes valores ortodoxos de los Matsigenka, tales como la conservación de la independencia personal y la limitada importancia que se da a los beneficios económicos y a los bienes materiales. Consecuentemente, la propagación de este tipo de desarrollo ha servido para estimular una incipiente división entre los grupos "modernistas" y "ortodoxos" dentro de las comunidades matsigenkas.

El alto grado en el que COMARU y sus políticas son influenciadas por la ONG que los apoya es resultado de una serie de factores, tanto de carácter ideológico como organizativo. El primero tiene que ver, sobre todo, con inexperiencia política y la falta de autoestima en relación con agentes no indígenas que han acompañado los esfuerzos organizativos matsigenka desde la época de la FECONAU Y. Los factores organizativos que promueven la susceptibilidad de la influencia externa provienen, sobre todo, de la aplicación de principios de representatividad democrática que gobiernan las elecciones del Consejo Directivo de COMARU. Los miembros del Consejo son elegidos de entre las respectivas directivas comunales de las comunidades nativas asociadas.

Ya que la filosofía de liderazgo inherente en el sistema democrático representativo occidental, es básicamente extraño a las ideas de poder y liderazgo matsigenka, esto debilita la estructura de la organización y, al mismo tiempo, produce, al interior de las comunidades, condiciones de naturaleza potencialmente conflictiva. Los Matsigenka suelen concebir la influencia que tienen los líderes informales como el resultado de una combinación de cualidades personales y la posesión de una extendida red social que no puede ser objetivada de manera tal que se convierta en una posición formal pasible de ser periódicamente cambiada entre diferentes personas siguiendo un proceso burocrático. En la medida que el sistema de elecciones introducido junto con la figura legal de comunidades nativas sigue siendo en gran parte un elemento foráneo a las nociones matsigenka sobre la política, muchos hombres de influencia no postulan para los puestos formales, que ya ejercen de manera informal <sup>(29)</sup>.

Muchos de los candidatos elegidos para los consejos directivos comunales no son, por lo tanto, hombres que tienen influencia política dentro de la comunidad. Un importante motivo para su elección es, más bien, que supuestamente se trata de personas que saben cómo negociar con gente no indígena en términos generales y con las autoridades nacionales en particular. En la práctica, esto significa, casi siempre, jóvenes políticamente inexpertos dentro del contexto matsigenka, pero que están influenciados por la visión de una vida urbana moderna, tecnológicamente sofisticada y próspera. El hecho de que la mayoría de los miembros del consejo directivo provenga de las comunidades nativas que están más cerca y en mayor contacto con la sociedad nacional puede ser tomado como un indicador de esta tendencia. Cada dos años se elige un nuevo Consejo, y nadie puede postular a un puesto por más de un período. Hace algún tiempo, la posibilidad de hacer una excepción a esta regla se puso en discusión, ya que el presidente de ese entonces era muy capaz y eficiente. Sin embargo, servir al COMARU de manera tan eficiente significaba, para su `electorado`, la imposibilidad de cumplir satisfactoriamente con sus obligaciones como Presidente de su comunidad nativa. Por lo tanto, no fue reelegido como directivo de su

---

(29) No existen impedimentos formales para que las mujeres postulen a cargos en el consejo directivo comunal, pero hasta el día de hoy, por lo que sé, ninguna mujer ha buscado ser elegida.

comunidad y luego fue imposible, de acuerdo a los estatutos, reelegirlo como presidente de COMARU por un segundo período.

Desde la perspectiva de los Matsigenka ortodoxos, algunos supuestos centrales en la visión de las ONGs de apoyo están en desacuerdo con su comprensión del mundo y los procesos en los que estamos implicados. En la retórica de la ONG, la garantía del derecho a la tierra es considerada como el reconocimiento de condiciones `tradicionales`, mientras que el cambio social y el desarrollo significan la ruptura con la historia y la introducción de algo cualitativamente nuevo. Por el contrario, la concepción ortodoxa de garantizar el derecho a la tierra significa la ruptura con el pasado ya que, como se dijo en el capítulo 6, nunca antes en la historia matsigenka existió la delimitación territorial. Por otro lado, para los Matsigenka ortodoxos, el desarrollo social es parte del proceso que puede rastrearse hasta los tiempos míticos de los primeros pueblos a partir de los cuales la vida se ha acomodado constantemente a las condiciones imperantes. La consecuencia de esta divergencia es que la posición de los matsigenka ortodoxos apunta hacia la conservación de un modo de vida Matsigenka, mientras los aliados no indígenas terminan a, menudo, en una posición integracionista típica de gran parte del indigenismo en América Latina (ver Brown 1993).

Ya que una gran mayoría matsigenka pertenece todavía a lo que yo he llamado el grupo ortodoxo, existe una gran persistencia cultural. Esta actitud no debe confundirse con una posición conservadora o reaccionaria (en el sentido literal, no político). La persistencia cultural no es, pues, un intento consciente de conservar la cultura y la sociedad matsigenka como tales. Es probable que la ortodoxia sea mejor entendida como el efecto de la fuerza y el vigor de supuestos ontológicos que permanecen como principios fundamentales de la visión del mundo, los cuales son tan obvios que son dados por hecho y, por lo tanto, no son objeto de reflexión. El grado en que estos supuestos básicos acerca de la constitución del mundo permea las conceptualizaciones existenciales es notorio en los intentos de asimilar a los Matsigenka dentro de la cultura y sociedad nacionales. El agente más importante en los diversos esquemas de asimilación a los que los Matsigenka han sido sometidos, son las misiones religiosas, las cuales no solo se han ocupado de proyectos de evangelización, sino que, durante un largo tiempo, han sido responsables de la implementación del sistema educativo nacional entre los pueblos indígenas de la amazonía.

## Educación

La primera estación misional entre los Matsigenka fue establecida por la Orden Dominica en 1902, cuando el primer sacerdote se asentó en Chirumbia. Poco después, el padre José Pío Aza llegó, y pronto comenzó a estudiar y describir la lengua matsigenka. Este esfuerzo resultó en una serie de ensayos sobre diversos aspectos de la lengua, un amplio glosario y una gramática integral. Para Pío Aza, estos estudios lingüísticos tenían dos objetivos relacionados. En primer lugar, el conocimiento de la lengua era útil para los misioneros, ya que facilitaba el trato diario y la comunicación con los Matsigenka entre los cuales solo una pequeña minoría hablaba español en aquella época. En segundo lugar, se esperaba que la conversión de los matsigenka fuera más fácil, ya que el conocimiento de la lengua permitía la presentación del mensaje cristiano en su propia lengua.

El esfuerzo de los misioneros dominicos por aprender matsigenka fue, sin embargo, insignificante en comparación con el esfuerzo invertido en enseñar a los matsigenka a hablar español. Tanto la Orden Dominica como el Instituto Lingüístico de Verano, que ha trabajado con los Matsigenka desde 1952, han ejercido considerable influencia en torno a la enseñanza no religiosa, ya que el sistema nacional de educación estuvo en sus manos hasta hace unos años, cuando el Ministerio de Educación comenzó a encargarse de toda la educación primaria. De acuerdo al censo nacional de 1993, existían veinticinco escuelas bilingües en las treinta y dos comunidades nativas matsigenka censadas; veintiún de estas escuelas solo tenían nivel primario, mientras que las otras cuatro tenían nivel secundario. Aproximadamente ochenta profesores trabajan en las escuelas de estas comunidades, siendo tres cuartas partes de ellos matsigenka; la gran mayoría de ellos enseña en primaria. De acuerdo al censo nacional 27% de las personas que tienen cinco años y más nunca ha asistido a la escuela; 51% ha completado la primaria, 12% ha terminado la secundaria y 2% tiene un grado de educación superior.

En las escuelas de las misiones, la enseñanza se realiza en español, mientras que en las escuelas comunales donde se enseña los primeros tres años, la educación suele ser bilingüe. En algunos centros misioneros, los dominicos dirigen internados para aquellos niños que no pueden asistir a la escuela de la vecindad en donde viven y para los alumnos que quieren continuar estudiando después de la primaria.

A pesar de los esfuerzos educativos, hechos tanto por la orden dominica como por el ILV, tengo la impresión de que la mayoría de los adultos matsigenka sigue siendo funcionalmente analfabeta <sup>(30)</sup>. Sin embargo, y de acuerdo al censo, el analfabetismo sólo alcanza a un 32% de las personas que tienen cinco años o más. La diferencia entre el grado de alfabetización de hombres y mujeres también es calculada a partir del censo, según el cual el 73% de los hombres y el 63% de las mujeres saben leer. Esta diferencia concuerda con mi impresión y, como es de esperarse, son los hombres jóvenes y los adolescentes varones los que constituyen la mayoría de los que actualmente saben leer y escribir. El porcentaje más bajo de mujeres se debe a que no hay tantas niñas como niños en la escuela. Más aún, las mujeres tienen menos oportunidades para practicar la lectura y la escritura, lo que resulta en una tendencia a volverse analfabetas funcionales más rápido que los hombres.

La falta de práctica de lectura no se debe necesariamente a la ausencia de publicaciones escritas. En algunas comunidades puede ser bastante fácil obtener copias de los diarios, revistas y libros que circulan en la zona. Sin embargo, solo unos pocos Matsigenka tienen la suficiente motivación para conseguir material de lectura. La falta de medios económicos es una de las razones para no priorizar su adquisición. Esta limitada práctica de lectura hace que les sea cada vez más difícil leer, lo que afecta la motivación de la lectura de manera negativa. Si bien estos factores contribuyen a la limitación de la lectura y al poco interés por los textos escritos, no son las únicas razones por las que los medios se tienen en tan baja estima. Son varios los factores que contribuyen al poco interés que generan los textos escritos. La epistemología, en este caso, es un factor importante, ya que el grado de comprensión y significación, obviamente, afecta la actitud de la gente, pues estamos tratando con el encuentro entre dos culturas que tienen distintas visiones del mundo. Así, existe una serie de problemas en la traducción y la conmensurabilidad de los conceptos y metáforas a partir de determinadas tradiciones históricas y filosóficas, y los medios también

---

(30) Se trata de una opinión personal. El único estudio sobre la alfabetización matsigenka que yo conozco se limita a las comunidades de la zona del Bajo Urubamba donde el ILV ha tenido considerable influencia. Davis (1996: 26) sugiere que el alfabetismo en las comunidades de esta zona es bastante alto en comparación a la situación en la que se encuentran otros grupos, alcanzando el 64,7% de los que participaron en el estudio. No se ofrece una explicación de este éxito y la situación difiere de la de la zona del alto Urubamba.

forman parte del mensaje. Por lo tanto, se debe prestar atención no solo a la comprensión literal de los textos escritos, sino también el grado en que estos textos y sus presentaciones tienen sentido para los lectores.

La sociedad matsigenka podría ser caracterizada como `predominantemente oral`, ya que no tiene una tradición grafológica en el sentido convencional del término. Así, el conocimiento de la escritura es reciente y se asocia con influencias foráneas. Escribir utilizando signos gráficos para transmitir información, sin embargo, no es un concepto del todo extraño entre los Matsigenka. Existen tres formas distintas de sistemas de signos, además de la escritura occidental entre los Matsigenka: petroglifos, inscripciones en determinados objetos manufacturados, y pintura facial y corporal. Desde una perspectiva occidental, estos diseños gráficos no constituyen una "escritura" en el sentido convencional del término si se los compara con la escritura occidental. Los matsigenka, sin embargo, colocan todos los sistemas dentro de la misma categoría conceptual.

Los petroglifos se encuentran en diversos lugares dentro de la región habitada por los Matsigenka. Estos petroglifos son conocidos como *sankenarintsi*, "algo que está pintado" <sup>(31)</sup>, un término relacionado a la palabra *sankevanti*, que los Matsigenka usan para "libro" (si bien es más común que digan directamente "libro", en español).

Además de estos petroglifos, existen diversos tipos de objetos (generalmente con funciones rituales) que presentan signos que Renard-Casevitz (1980-1981) compara con los caligramas y los describe como "escritura arquetípica". Estos signos son llamados *niankitsirira sankenata*, "conversación que se escribe" o *sankenari áityo oniake*, "inscripción que habla". Sin embargo no existe un significado literal directo adscrito a estos signos, que requieren interpretación anagógica o mística, ya que su significado no resulta obvio inmediatamente, ni puede ser descifrado solamente determinando sus formas particulares. Para evocar su significado, es necesario entrar en comunicación con las inscripciones las cuales son consideradas, respectivamente, como agentes ejecutores, si se les aproxima correctamente.

La tercera forma de *sankenari* es la pintura facial y corporal, donde los diferentes diseños tienen siempre un significado y una función

---

(31) *Sankenarintsi* también puede significar "jaguar"; el término sugiere que se trata de un animal con manchas o pintado.

particular. Muchos hombres y mujeres se pintan todos los días, generalmente con el achiote rojo (*Bixa orellana*) o con el huito azul oscuro (*Genipa americana*). Algunos diseños son solo para mujeres, otros solo para varones y algunos para ambos. Los diseños son ideogramas que informan sobre el estatus o planes de quien los lleva. Con determinado diseños, por ejemplo, las mujeres indican en qué momento de su ciclo menstrual se encuentran, mientras otros diseños sirven para atraer parejas para el matrimonio o como amantes. Algunos diseños se dirigen a seres sobrenaturales, ya sea a los *saangarite*, para atraerlos con propósitos de protección o a los *kamagárini*, para alejarlos de la persona que los usa. Así, en caso de enfermedad, la gente se pinta para alejar a los *kamagárini* de la enfermedad particular que afecta la salud. Del mismo modo, los hombres se pintan antes de salir de caza para comunicar sus intenciones a los espíritus maestros (*inato*) de las especies animales que esperan cazar. Una función adicional, pero igualmente importante de la pintura facial, es demostrar que la persona pintada no es un *kamagárini* quienes, a diferencia tanto de los humanos como de los *saangarite*, no se pintan.

Para volver a los textos occidentales que los Matsigenka conocen, se puede constatar que básicamente son llevados a las comunidades por las diferentes misiones cristianas y por las autoridades gubernamentales y organizaciones de desarrollo no gubernamentales, es decir, por entidades que, de alguna manera, buscan transformar la sociedad matsigenka. Estas instituciones, por lo tanto, aparecen como representantes de una cultura que es políticamente dominante, en comparación a la matsigenka. Los representantes de estas instituciones, así como aquellos Matsigenka que son influenciados por esta gente, suelen confundir este dominio político con superioridad intelectual y moral. La cultura y sociedad matsigenka suelen ser retratadas, por lo tanto, como primitivas y subdesarrolladas, y la falta de un lenguaje escrito y el analfabetismo sirven como indicadores de esto.

Las aspiraciones de influencia y dominio son aparentes, ya que los textos que llevan consigo estos representantes del cambio suelen ser de naturaleza `persuasiva´ o `declarativa´, en el sentido en que establecen una serie de suposiciones como verdaderas o como conocimiento incontestable: que uno más uno es dos es un asunto irrefutable del mismo orden que la supremacía política del gobierno en Lima, la profundidad óptima para plantar semillas de diverso tipo o Jesús como hijo de Dios

que murió en la cruz para salvarnos de nuestros pecados. En los libros de texto de las escuelas bilingües existen dibujos de diversos objetos con los nombres apropiados escritos en letras grandes debajo, estableciendo una asociación inmediata entre la palabra escrita y el objeto descrito. Así, un oso es un oso y no podrá nunca ser o actuar como un humano, lo que es una importante tesis en la concepción del mundo matsigenka de carácter perspectivista.

Los principios ontológicos detrás de la combinación de un lenguaje esencialista y objetivador utilizado en los varios géneros literarios, contrasta con la ontología matsigenka con su universo trasformativo. La apertura interpretativa, que es parte integral de la posición anagógica en relación a los diseños gráficos, difiere radicalmente de la pretensión de presentar verdades irrefutables que predomina en el tipo de literatura pedagógica y persuasiva con la que los matsigenka suelen entrar en contacto. El modelo literal de interpretar los textos occidentales carece de la apertura con la que los Matsigenka entienden el significado de sus signos gráficos, los cuales les confiere a los 'lectores' un rol prominente en el proceso de interpretación. En comparación con los modelos discursivos de los Matsigenka, los géneros literarios occidentales acentúan la distancia entre el lector y el texto, así como la autoritaria rigidez y estilo de monólogo de los textos escritos.

En las comunidades matsigenka, la enseñanza formal y explicativa de los textos suele tener forma de dictado y repetición según los modelos pedagógicos y sociales, donde los profesores son los portadores del conocimiento que imparten entre los receptores "ignorantes" y pasivos. Los profesores, sea de materias laicas o religiosas, se distinguen de sus alumnos sobre la base de una supuesta superioridad intelectual de la sociedad y cultura que representan. Tanto en situaciones de enseñanza como de prédica, la distancia social y cultural percibida se pone de manifiesto por la ubicación del profesor/predicador, generalmente solo, en un lugar elevado, volteado frente a su audiencia y hablándole a sus integrantes casi siempre como grupo y no como individuos. Los profesores no solo monopolizan la palabra, también exigen la atención total de la audiencia, que debe permanecer en silencio y sin contribuir con sus conocimientos y opiniones. La comunicación entre profesores y alumnos matsigenka con los diferentes contextos educativos se restringe pues a un monólogo unidireccional el cual, para los Matsigenka, revela relaciones de desigualdad y mantiene la distancia entre el profesor y los



alumnos. Si se permitiera a los alumnos refutar o discutir la suficiencia de cualquier parte de su enseñanza, no solo se cuestionaría los conocimientos y competencia del profesor sino también los fundamentos ontológicos y epistemológicos de esta tradición pedagógica.

### ¿Qué hay para el futuro?

Los Matsigenka están involucrados en muchos procesos que afectan sus vidas. Es difícil saber si los resultados serán positivos o negativos, ya que toda influencia requiere algún tipo de adaptación que puede ser buena en el corto plazo, pero mala en el largo, o viceversa. Según esto, a pesar de la disminución de la pesca y la caza y la introducción de cultivos comerciales y de trabajo asalariado, todo lo cual repercute en una dieta menos nutritiva, las condiciones generales de salud parecen buenas. Es difícil estimar los alcances de la mortalidad infantil, pero quienes han sobrevivido hasta su juventud pueden confiar en llegar a la vejez. Los resfríos y las diarreas son frecuentes y los parásitos intestinales afectan a la mayoría de gente. Infecciones gastrointestinales y respiratorias son, probablemente, la principal causa de muerte. Una de las razones para la buena salud es el acceso a los medicamentos que son provistos, sobre todo, por las instituciones religiosas, que se esfuerzan por erradicar los sistemas de creencias indígenas, lo cual sí tiene potenciales efectos calamitosos sobre las formas matsigenka de vivir y concebir el mundo.

Sin embargo, hoy en día, la amenaza más inmediata para los Matsigenka y sus vecinos indígenas es la explotación de petróleo y gas natural en los ricos yacimientos de Camisea. Ya en 1981, la Shell obtuvo la concesión para la exploración de la región y se realizaron exploraciones sísmicas en el área de la cuenca, entre los ríos Urubamba y Madre de Dios. En los años siguientes, prometedores yacimientos fueron detectados en el área más alta del río Camisea, que resultó siendo una de las mayores reservas de hidrocarburos del Perú, con un potencial de producción de 10,8 billones de pies cúbicos de gas natural y 725 millones de barriles de hidrocarburos líquidos. Después de una serie de estudios adicionales y negociaciones, se firmó un contrato en mayo de 1996, entre el consorcio de Shell y Mobil y el Estado peruano, representado por Petroperú, que entregaba a las compañías petroleras los derechos de explotación de los recursos en lo que se conoce como los Bloques 88a y

88b. Sin embargo después de los preparativos e inversiones iniciales, Shell/Mobil declaró, en julio de 1998, que daban por finalizado su compromiso y que se retiraban, a consecuencia del conflicto con el Estado acerca de los derechos de comercialización. En mayo de 1999, un comité especial designado por el gobierno con el objetivo de encontrar otros postores interesados en la explotación, declaró que se entregaría dos tipos de concesión: una para la explotación de recursos y otra para el transporte del gas y el petróleo desde los campos de Camisea hasta Lima y Callao. En diciembre de 2000 se firmó un contrato para la explotación con el consorcio transnacional formado por Pluspetrol (Argentina), Hunt Oil Co. (EE.UU.), SK Corporation (Corea del Sur) e Hidrocarburos (Argentina). Al mismo tiempo, se firmó un contrato con la Transportadora de Gas del Perú (TGP), formada por Techint (Argentina), Pluspetrol (Argentina), Hunt Oil Co. (EE.UU.), SK Corporation (Corea del Sur), Sonatrach (Algeria) y Graña y Montero (Perú).

Ya que los yacimientos de Camisea se encuentran en un área social y ambientalmente sensible, muchos han mostrado su preocupación por los efectos que pueda tener la explotación del gas a la escala planificada. Hasta cierto punto, Shell estuvo conciente de los peligros potenciales y, con un ojo en su imagen pública, la compañía declaró sus preocupaciones y ambiciones para minimizar los impactos sobre la biodiversidad y los pueblos indígenas de la región. De acuerdo a esto, la evaluación de impacto ambiental realizada por la compañía indicó que el proyecto podría ocasionar la pérdida de recursos alimenticios, pérdida de diversos hábitat y biodiversidad, contaminación de suministro de agua potable y un incremento de la incidencia de enfermedades. Con el retiro de la Shell, a causa de su controversia con el Estado, no han desaparecido las inquietudes en torno a los efectos negativos, sino por el contrario. En una reciente evaluación independiente del proyecto de Camisea se observó:

“Ninguna de las compañías involucradas en el consorcio tiene un historial de haber aplicado prácticas a favor de la sociedad y el medioambiente” (Caffrey 2002: 5).

La industria petrolera tecnológicamente avanzada ha establecido enclaves en la región, a los cuales la gente de la zona tiene poco o ningún acceso. Más aún, las compañías petroleras han empleado a pocas personas locales que suelen buscarse solo como ocasionales proveedores de comida y sexo para los trabajadores de las compañías. A diferencia

de la integración superficial de la industria petrolera a nivel de la economía local, esta tiene un impacto tremendo a nivel social y ecológico. Las operaciones de estas compañías tienen efectos negativos sobre la flora y la fauna, y la contaminación de la tierra, ríos y aire podría tener consecuencias irreparables para las condiciones de reproducción biológica.

Las condiciones sociales locales también son, por regla general, negativamente afectadas por la presencia de la industria petrolera. Muy pronto se observa la introducción de nuevos tipos y cantidades de mercancías. Se estima que, durante un par de años, la Shell introdujo 225 000 toneladas de equipos y materiales en la zona del río Camisea, base de sus operaciones, y en la comunidad Nuevo Mundo en el río Urubamba, que sirvió como centro logístico de varias compañías locales. Asociado con la presencia de compañías petroleras, la gente de la zona ha experimentado el incremento del flujo de dinero que, junto con la introducción masiva de productos foráneos, genera una tendencia a la inflación y mercantilización del sistema económico local. Los resultados tempranos de este proceso son nuevas formas de estratificación social y normas culturales. Igualmente importante, si bien menos notorio al principio, es el cambio en las condiciones de salud de la población local. El deterioro de la salud se produce a raíz de la introducción de nuevas enfermedades y de la contaminación.

La llegada de las empresas petroleras también tiene consecuencias desastrosas para las agrupaciones indígenas que prefieren mantenerse aparte y en aislamiento voluntario. Como se ha dicho, existe una serie de grupos en el área de la divisoria de aguas de los ríos Urubamba y Madre de Dios. Algunos de estos grupos hablan dialectos del idioma matsigenka; otros, como los Yora, hablan lenguas de la familia lingüística pano. Estos grupos son muy susceptibles a la diseminación de nuevas enfermedades. En las últimas décadas, tras cortos períodos de contacto con trabajadores de compañías petroleras varios grupos locales fueron diezmados o desaparecieron. El ingreso de las compañías petroleras ha hecho que los grupos locales se retiren para evitar el contacto con los trabajadores, pero en este proceso de reubicación han chocado con otros grupos con consecuencias igualmente fatales. Shepard (1999) reporta así una serie de muertes entre los Matsigenka de Yomibato y Sotileja quienes habían sido atacados por grupos Yora/Yaminahua

en retirada, entre quienes también se han registrado muertes causadas por flechas matsigenka.

En sus contactos con los diferentes agentes empresariales y funcionarios estatales, los representantes matsigenka y de otros pueblos indígenas de la región han expresado su preocupación en torno a: 1) la integridad territorial; 2) la conservación de los recursos naturales; 3) la preservación de los estándares morales (temiendo el incremento de la criminalidad y la promiscuidad); 4) el deterioro de la salud; 5) la inmigración descontrolada; y 6) las condiciones laborales y la extensión de la economía de mercado. Así pues, los pueblos indígenas del bajo Urubamba miran el futuro con mucha aprensión. Sin embargo en muchas de las comunidades, la presencia de las compañías petroleras es vista al mismo tiempo como una oportunidad para mejorar las condiciones locales a través de compensaciones y tratamiento preferencial. Esta expectativa ha originado desacuerdos en el interior de las filas indígenas, y las comunidades han comenzado a pelear entre sí en torno a los beneficios que se supone provendrán de la presencia de estas compañías.

A lo largo de los siglos, los Matsigenka han logrado acomodarse con éxito a los diversos procesos que los han amenazado con la desintegración. Sin embargo a menos que el estado y las compañías se hagan responsables, el futuro aparece sombrío a medida que la explotación de los yacimientos de Camisea amenaza con menoscabar las condiciones sociales y físicas de los pueblos indígenas de la región.

Al momento de escribir esto (setiembre de 2003) noto que estas aprensiones referidas a las condiciones sociales y ecológicas son compartidas por algunos organismos internacionales de desarrollo y financiamiento, los cuales han negado préstamos al proyecto de explotar los yacimientos del Camisea debido a la insuficiencia de las evaluaciones que se han hecho sobre los efectos sociales y ambientales que el proyecto podría tener.

## ANEXO

A continuación presento un corto relato o mito en lengua matsigenka junto con su traducción literal, la cual podría clarificar un aspecto relevante del texto. Se trata de una versión corta de un mito que, generalmente, es presentado como el mito de Yakónero. Los mitos matsigenka no tienen nombre propio y en las conversaciones suelen referirse a ellos como la historia sobre “Fulano de Tal” o la historia que cuenta sobre cuando “Fulano de Tal” hizo tal cosa. Así pues, he sido yo quien ha dado nombre a este mito. La versión presentada aquí me fue relatada como un fragmento de un relato mayor, y existen otras versiones que cuentan en mayor detalle los sucesos que se describen a continuación.

He elegido presentar este mito, en parte porque refleja claramente la visión matsigenka de los diversos seres del mundo y la forma en que estos diversos seres interactúan entre sí. Otro motivo es de naturaleza comparativa, ya que el tema de este mito es recurrente en la tradición oral de la amazonía occidental y existen relatos más o menos similares sobre Yakónero entre los grupos vecinos de habla arahuac.

La historia completa me fue relatada por Darío Mahuantiari de la comunidad de Koribeni en septiembre de 1995; su esposa, Mirian Piñareal, contribuyó de manera esencial en la traducción y subsiguiente explicación y análisis del relato. La versión traducida del mito conserva la estructura narrativa que, por regla general, tienen las historias que cuentan los Matsigenka.

### Yakónero

*maika nonkenkitsakeri ashi Yakónero*

Ahora voy a contar sobre Yakónero.

*pairani itimagira aiño onake tsinane*

Una vez vivió una mujer (es decir, Yakónero).

*otimi koapage mameri otsiraritsite*

Vivía sola y no tenía marido.

*inti ikoneatake oanankite omotiake*

Apareció un niño en su estómago.

*kantaka opirinitira tera oneri tsirare*

Sólo ella vivía allí y no vio nunca a ningún hombre.

*yoga ovikonkirite áño enoke inti tasorintsi*

Su tío estaba en el cielo <sup>(32)</sup>, era un *tasorintsi*.

*onti omagimoti ovagirote*

Ella dormía con su suegra <sup>(33)</sup>.

*inti matsontsori áñoige otomiegí*

Ella era un jaguar <sup>(34)</sup>, que tenía muchos hijos.

*ikogakera irogakemparora Yakónero*

Ellos trataron de comerse a Yakónero.

*okaontakari okantirora onevatagete isariaka notomi irogakempira*

Al tiempo, ella le dijo a su nuera: mis hijos te están amenazando, quieren comerte.

*otsarogakagakaro onevatagete okantirora piataira enoke pineaerira pivikonkirite*

*yoga matsóntsori*

Ella sintió lástima por su nuera y le dijo: ve al cielo a ver a tu suegro, el jaguar.

*ikantakerora iriniro pintigankaerora pinevatagete ompitakerika*

*nogakemparora*

Ellos <sup>(35)</sup> le dijeron a su madre: deberías enviar lejos a tu nuera. Si continúa aquí cuando volvamos, nos la comeremos.

*okantirora piataira pimpitakerika aka impokapake notomi irogakempi*

Ella le dijo (a Yakónero): ¡Márchate! Si sigues aquí cuando mis hijos regresen, te comerán.

*okantirora maika noata pagiro*

Ella (Yakónero) dijo: ahora me voy, suegra.

(32) Mirian Piñareal explica: su suegro era invisible y nadie lo conocía.

(33) Mirian Piñareal explica: esto significa que ella vivía con su suegra.

(34) A pesar de ser un jaguar, la suegra tenía la forma de un ser humano.

(35) "Ellos" se refiere a sus hijos. Si bien el verbo está en tercera persona singular, el significado que se pretende, en este caso y en los siguientes, es plural.

Dan Rosengren

*okantira irórori he'é*

Ella (la suegra) dijo: sí.

*ovashi oatanake*

Entonces partió.

*okoneatimotanakero avotsi otonkoavokitanaka otsetakero enoke*

En el bosque apareció una trocha que conducía al cielo.

*aganákeru avotsike okémiri otomi inianake omotiake*

A mitad de camino escuchó que su hijo hablaba en su estómago.

*ikantirora ina gapanuitenaro onta katégari okametite*

Él dijo: madre, ve y coge una hermosa flor para mí.

*oatake agapanitero*

Ella fue y cogió una flor.

*oneapake páshini ikántiro gapanuitenaro onta katégari*

Él vio otra flor y dijo: ve y coge aquella flor que está allí.

*aganákeru otsagomputsetanakero ishinetegatarora*

Ella cogió flores y las puso en su bolsa, que colgaba en sus espaldas, y él se mostró muy complacido.

*agapákeru enoke niganki otenatanakero panívati*

Ella se encontraba ahora muy cerca del cielo y la última flor que recogió hizo que la bolsa que cargaba se hiciera muy pesada.

*ikantirora ina gapanuitenaro onta katégari*

Él dijo: madre, ve y coge aquella flor para mí.

*okantirítari notómi inkáara takenirotyo gapanuitenaro niganki otenatanake  
notsagomputsetanakero gitanakeratyo pagapanuiterora viro onti pipitake  
nomotiake*

Ella dijo: hijo, hace un tiempo que vengo recogiendo tantas flores que se han vuelto pesadas. Ahora baja tú mismo, de modo que puedas recogerlas tú. Todo lo que haces es estar en mi barriga.

*impo ikenake ikemisantanake tera iriniake*

Después de un rato se quedó quieto y no quiso hablar más.

*oneapake páshini okantirira notomi nagapanuitempiro onta katégari*

Luego ella vio otra flor y dijo: hijo mío, recogeré esa flor para ti

*tera irinie mátaka isaka*

Él no habló, pues estaba enojado.

*okantitari notomí notomí*

Ella dijo: ¡hijo mío, hijo mío!

*tera irinie*

Él no habló.

*oatanake agavetanakaro pánikya ogonketapaimpa itimákera ovikonkirite*

Ella continuó caminando y pronto estuvo cerca de donde vivía su suegro.

*asa opegaka avotsi tera onkoneatae*

De pronto, la trocha desapareció y ella no pudo verla más.

*okantirita otomi tyakara okénaka avotsi*

Ella le dijo a su hijo: ¿hijo mío, dónde está la trocha?

*tera iriniake*

Él no habló.

*okántira irórori maikari ikisákara irogakenarika matsóntsori irogakemparityo  
irírori*

Ella dijo: ahora estás enojado conmigo, pero cuando el jaguar me coma también te comerá a ti.

*ovashi opigara agavagetaero opampatarira*

Entonces ella volvió a acercarse a la llanura.

*ovashi opigara ovagiróteke*

Entonces ella regresó al lugar donde vivía su suegra.



Dan Rosengren

*okantirora pokayvi*

Ella dijo: has vuelto.

*okantirora he'é*

Ella dijo: sí.

*nokantimpira piataira impokapake notomi yanuiwagetira pikoake irogakempira*

La suegra dijo: te dije que te marcharas. Cuando mis hijos, que han ido a pasear, regresen, te buscarán para comerte.

*ikantanakenakari pintigankaerora oataira gárira oatai nogakempárora*

Ellos me dijeron que te enviara lejos, sino te comerían.

*ovashi okantirora tsame tsómpogi omenkota enoke*

Entonces, ella dijo: ven, vamos entrar y subir al altillo de la casa.

*okantirora tagutanake enoke pomanakempara*

Ella dijo: sube y escóndete.

*impokapakera notomi gara kamétika inéimpi*

Cuando lleguen mis hijos no será bueno que te vean.

*ovashi opitakera enoke okemisantakera*

Entonces, ella se sentó debajo del techo, en silencio.

*páita ipokagapae otomiégi ikantirora iná atái pinevagete*

Entonces llegaron sus hijos y dijeron: madre ¿ya ha partido tu nuera?

*okántira irórori he'é yagagapake*

Ella les dijo: sí, ha partido.

*itsekatavagegapakara yagataganakeri iatákera inoriávagegakara ipigempitajagakara*

Entonces comieron y, cuando terminaron, se fueron a descansar, enrollándose.

*oshonkanaka ipigempitakara savi*

Ella se volteó y se enrolló en el suelo.

*aigi oáva ochikiriatachitiri pátiro gashiriatanaka ogagantapakaro igempitake tak'n*

Ella (Yakónero) escupió sobre él (uno de los jaguares) y él cogió la saliva de su oreja.

*yokamatoretanaka tyanimpatyo tsagempitajtakena*

De inmediato se incorporó: ¿Quién escupió en mi oreja?

*yaigiro ikemaenkatiro Yakónero okemaenkatake*

Sacó la saliva, la olió y olía a Yakónero.

*ikantitari iná koapage pikantakera ataitari maika áñño aka enoke*

Él dijo: madre, por gusto dijiste que Yakónero se había marchado, ahora está aquí, encima nuestro.

*maikari kaemenaro ompokakera onkogakenara none*

Ahora, llámala y dile que venga a buscar mi piojo.

*okántira he'é*

Ella dijo: sí.

*ovashi okaemakerora okantirora nevatyage taina kaemanakempi notomi pinkogakenerira irine*

Entonces ella llamó a Yakónero y le dijo: nuera ¡ven! Mi hijo te llama para que busques sus piojos.

*okántira he'é*

Ella dijo: sí.

*inéiro okenapai ikantirora pokaivi maika koena none*

Él vio que ella se acercaba y dijo: bienvenida, ahora busca mi piojo.

*ovashi okogakenerira otisavakerira*

Entonces, ella buscó y mató sus piojos.

*iroagi páshini iniánake apa atsikanara*

Cuando cogió un segundo, él (el piojo) dijo: padre, ella me muerde.

*taina itinaanaka tainajan yaporokiro igitoke*

Rápidamente, el jaguar se levantó y le dijo a Yakónero que viniera y él rompió su cráneo.

*oshonkanaka ovagirote okantiritari tyara pinkantakerora nevatage paporokakerora*

Cuando se enteró de lo sucedido, la suegra le dijo: ¿qué le has hecho a mi nuera? ¿la has matado?

*ikanti irírori mátaqa notimporokakero tyakara nonkantaerora nokantimpira inkara pintigankaerora*

Él dijo: ya la he destruido, aquí lo hice. Como te dije antes, debiste haberle dicho que se fuera.

*iroventira maika ironi pogarakotakeri oananeikite pimpaenarira nompirataempariro nompegaerira nosari*

Ella dijo: ahora debes abrirla con cuidado y sacar a su bebé que tú me entregarás, de manera que pueda criarlo y convertirlo en mi nieto.

*ovashi yokarakerora ironi*

Entonces él la abrió con cuidado.

*ovashu inoshikakerira oananeikite ikántaka pitepágeni*

Entonces sacó al bebé y fueron cuatro <sup>(36)</sup>.

*amanakerira ogakerira ampeike*

Ella los llevó consigo y los envolvió en algodón.

*itonkaanakera yoroganakera kañotaka tsimeri*

Cuando las bolsas reventaron y ellos se secaron parecían más bien pequeños pájaros.

*ishintsiganakeri yaponareanakari yaraganakera*

Cuando estuvieron fuertes ya tenían plumas y se marcharon volando.

---

(36) Los bebés salieron como bolsas que, luego de reventar, se convirtieron en pájaros.

*panivaniri yoga iyáshiki inti tasorintsitankitsírira gaveakeronerira magátiro*  
 Sólo el último se quedó <sup>(37)</sup>.

*onti ipitake iragakara tse tse*  
 Él se quedó y gritó *tse tse*.

*ariompa otiganakeri ishiintsitanakeri*  
 Ella le dio de comer más y más, hasta que recobró fuerzas y pudo volar.

*impogini ishinchiganakeri magániro yaraganakera ikontegeganakera ashi*  
*pankotsike*  
 Entonces, cuando los cuatro hermanos aprendieron a volar se marcharon de la casa.

*ovashi yaigakera niake ikaatagakera ipegaka matsigenka*  
 Entonces ellos fueron al río para bañarse y se transformaron en humanos.

*inti inake ananeiki*  
 Eran como niños.

*ikántiri irirenti píate pankótsike pinevititerora ina kotsiromenta vechikagakera*  
*shimperentsi*  
 El hermano más fuerte dijo a su hermano: vuelve a la casa y pídele a mamá un machete para que podamos construir una trampa para peces.

*maika kenkiakoigaerora ina*  
 Ahora recordaremos (es decir, vengaremos) a nuestra madre (Yakónero).

*ovashi ishimpegakera ikántiro sho mátaka yogatakeró pakararatake*  
 Entonces ellos empezaron a hacer una trampa para peces y él dijo *sho* <sup>(38)</sup> y estuvo terminada y prácticamente no podía pasar el agua por ahí.

*ovashi ikaatagakera ikavakavaitagakera ehehe ehehe iroka yoveranakerira*  
*matsóntsori*  
 Entonces se bañaron y se estaban divirtiendo, riendo *jajaja jajaja*, cuando uno de los jaguares se molestó.

---

(37) Él se quedó porque a pesar de ser el más fuerte, estaba todavía enfermo y débil.

(38) *Sho* es el sonido que proviene de soplar. Los dioses creadores creaban a través de soplos.

Dan Rosengren

*ikantitari irirokanika otomiegi Yakónero kavakavatagakichirira  
yoverajaganakena noateta nonkamosotakiterira*

Él dijo: ¿es posible que sean los hijos de Yakónero los que rien? Me están molestando, voy a ir a verlos.

*yatanake yamatsinkanakera ineagapakeri kaatagake tobok'n*  
Se acercó cautelosamente y los vio bañándose *tabok'n*.

*ineiri ikenapae*  
Los hermanos lo vieron llegar.

*ikanti iriróratyo sháínka*  
Uno de ellos dijo: ése era mi abuelo <sup>(39)</sup>.

*ikantirira taina sháínka kaatagakera*  
Él dijo: ven, abuelo, bañémonos juntos.

*ikanti irírori gara*  
Él dijo: ¡no!

*inianake irapíteni nigankiniri ikántira sháínka taina*  
El segundo de los hermanos habló y dijo: ¡abuelo, ven!

*ikanti gara*  
Él dijo: ¡no!

*imatanaka iyáshiki ikántiri sháínka taina*  
Por fin habló el último (el poderoso) y dijo: abuelo, ven.

*ikanti he'é*  
Él dijo: sí.

*ovashi yoga matsóntsori isapokanakara yokaata níake tabok'n*  
Entonces el jaguar se desvistió y se bañó en el río, *tabok'n*.

---

(39) Ellos trataban al jaguar como "abuelo".

*iriroigiri yagaganakerira itikaganakerira irokatugakerira ishimpereke korek'n*  
Ellos lo atraparon y lo rodearon para ponerlo en la trampa *korek'n*.

*pátiro okitakeri kímpore iriroigi inoshikaganakerira yamaganakerira otsapiake*  
Inmediatamente, ellos le sacaron sus intestinos, que dejaron en la playa.

*ovashi yogarakerira inoshikakerora iranigake*  
Entonces lo cortaron y tomaron su corazón.

*áityo yonkotake kovitike kachirinkari yogatetiro kovitike iranigake*  
Tenían una vasija con agua hirviendo, donde colocaron el corazón.

*oga ivatsa yogavishiri*  
Su carne la tiraron al río.

*páita osamanitanake ikantitari irapítene matsóntsori iriro otomiegi oga*  
*Yakónero noateta nonkamosogakiterira yoverajaganakena*  
Después de un rato, otro jaguar dijo: podría ser los hijos de Yakónero.  
Iré a ver, ya que me están molestando.

*iati yamatsinkanake*  
Se acercó cautelosamente.

*ineagiri ikenapae ikantitari iriróratyo matsóntsori yonta*  
Los hermanos lo vieron y le dijeron: ése fue un jaguar.

*ikantirira taina katagakera*  
Ellos dijeron: ven y báñate con nosotros.

*ikantitari gara*  
Él dijo: ¡no!

*inianake irapítene taina*  
Otro habló: ¡ven!

*ikanti gara*  
Él dijo: ¡no!

Dan Rosengren

*inianake yáshiki taina*  
Habló el último: ¡ven!

*ikanti he'é*  
Él dijo: ¡sí!

*isapokanakara yokaatakara tabok'n*  
Él se desnudó y se bañó *tabok'n*.

*ishigagakara itikagapakerira yomategakerika ishimpereke*  
Ellos se acercaron corriendo y lo rodearon y lo colocaron en la trampa.

*pátiro okántiri kámpore*  
Inmediatamente, le sacaron sus intestinos.

*ovashi yagakera inoshikagakerora oga iranigake yokatetavakerora kováarike*  
Entonces ellos le sacaron el corazón y lo colocaron en agua hirviendo.

*imatata páshini magániro ipogereakiri matsóntori*  
Lo hicieron una y otra vez, hasta que mataron a todos los jaguares.

*panívani oga tsinane irórori mátaka kamonkitake*  
Sólo quedó un jaguar. Era una hembra y estaba preñada.

*okántira irórori kanika novisariegi yoverajaganakena noateta nonkamosogakerira*  
Ella dijo: esos son mis sobrinos, me están molestando. Voy a verlos.

*oatanake oneagapakeri kavageigake*  
Ella fue y vio que se estaban bañando.

*ishonkanaka yoga itsitiki ikantitari irororato sháonka onta*  
Ellos se dieron la vuelta y el primero dijo: aquélla, esa era mi abuela.

*ikántiro taina sháonka*  
Él dijo: ¡ven, abuela!

*okanti gara*  
Ella dijo: ¡no!

*ishonkanaka nigankiniri ikanti taina sháonka*  
Él se volteó y el segundo dijo: ¡ven, abuela!

*okanti gara*  
Ella dijo: ¡no!

*ikantitari maika nontikakiterora sháonka ompokakera irórori onkatákerá*  
Él dijo: ahora atraparé a mi abuela para que venga y se bañe.

*iroro oneagavakerira akyatyo oshiganaka ipatimaganakero irórori*  
Ella lo vio acercarse y de inmediato empezó a correr y ellos la persiguieron.

*oshiganaka otempaanake ikenishke*  
Ella corrió, internándose en el bosque.

*agapákeró imórona étini akya okiapanéiti*  
Cuando llegó al hueco del armadillo entró de inmediato.

*yagashigakero ishapigakerora omórona okiántanakarira*  
Ellos la descubrieron y cerraron el hueco por el que se metió.

*inkamosogakerome apítene onaki ishapigakerome*  
Ellos buscaron otros huecos para cerrarlos.

*irórokya okontetanake sotsi opegaka inkeníshiku*  
Ella ya había partido y había desaparecido, internándose en el bosque.

*maika tsonkataka kenkitsarintsi irashi Yakónero*  
Ahora acaba la historia de Yakónero.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, Ricardo, 1980 - "La unión panindígena"; en *Antisuyo*, 4: 5-20.
- ALVAREZ, Ricardo, 1981 - "Unión panselvática"; en *Antisuyo*; 5: 5-39.
- D'ANS, André-Marcel, 1974 - "Estructura semántica del parentesco machiguenga (arawak)"; en *Revista del Museo Nacional*, 40: 341-361.
- AZA, José Pío, 1923 - *Vocabulario español-machiguenga*; Lima: La Opinión Nacional.
- AZA, José Pío, 1924 - *Estudio sobre la lengua machiguenga*; Lima: La Opinión Nacional.
- BAER, Gerhard, 1976 - "A Particular Aspect of Matsigenka Shamanism (Eastern Peru): Male-female Ambivalence"; en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, 3: 114-121.
- BAER, Gerhard, 1979 - "Religión y chamanismo de los Matsigenka (Este Peruano)"; en *Amazonía Peruana*, 2(4): 101-138.
- BAER, Gerhard, 1984 - *Die Religion der Matsigenka Ost Peru*; Basel: Wepf & Co. AG Verlag.
- BAER, Gerhard, 1992 - "The One Intoxicated by Tobacco. Matsigenka Shamanism"; en Jean Matteson Langdon & Gerhard Baer, eds., *Portals of power. Shamanism in South America*, pp. 79-100. Albuquerque: University of México Press.
- BAER, Gerhard, 1994 - *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*; Quito: Abya-Yala.
- BAER, Gerhard, SNELL y Wayne, 1974 - "An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru)" en *Zeitschrift für Ethnologie*, 99(1-2): 63-80.
- BAKSH, Michael, 1984 - "Cultural Ecology and Change of the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon"; Tesis doctoral; University of California.
- BAKSH, Michael, 1992 - "Faunal Food as a 'Limiting Factor' on Amazonian Cultural Behavior: A Machiguenga Example"; en *Research in Economic Anthropology*, 7: 145-175.
- BAKSH, Michael, 1995 - "Changes in Machiguenga Quality of Life"; en Leslie E. Sponsel, ed., *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*, pp. 187-205. Tucson: The University of Arizona Press.

- BARRIALES, Joaquín, n.d. - "Mitos de la cultura matsigenca"; en *Antisuyo*, 3: 163-181; 5: 111-134; 6: 137-139. Lima.
- BEIER, Chris & LEV, Michael, n.d., - *The Camisea Nanti: a Report on Factors affecting their Welfare and Autonomy. A Cabeceras Aid Project Report.* ([www.onr.com/cabeceras/sec4nwr.htm](http://www.onr.com/cabeceras/sec4nwr.htm))
- BENAVIDES, Margarita, 1986 - "La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la Selva Central peruana: misioneros, herramientas y mesianismo"; en *Amazonía Indígena*, 6(12): 30-35.
- BENNET, Beverly, 1991 - *Illness and Order: Cultural Transformation among the Machiguenga and Huachipaeri*; Tesis doctoral; Cornell University.
- BENNET, Beverly, 1996 - "La traída y el destierro de Inaenka: transformaciones en la salud y la medicina entre los Machiguenga"; en Fernando Santos Granero, ed., *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, Vol. 1: 341-367. Quito: Abya-Yala.
- BOWSER, Frederick P., 1974 - "*The African Slave in Colonial Peru 1524-1650.*" Stanford: Stanford University Press.
- BROWN, Michael, 1993 - "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity"; en: *L'Homme*, 33(2-4): 307-326.
- BÜES, Christian, 1930 - "Cuatro siglos de efemérides de la región del Urubamba [1700-1802]"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 12(57): 67-70.
- CAFFREY, Patricia B., 2002 - "An Independent Environmental and Social Assessment of the Camisea Gas Project. Estudio comisionado por COMARU y AIDSESP." (Mimeo.)
- CALANCHA, Antonio de, 1978[1638] - *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru, con sucesos egenplares en esta monarquia.* Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima.
- CAMINO DIEZ CANSECO, Alejandro, 1977 - "Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piro y Machiguenga de la Montaña Peruana"; en *Amazonía Peruana*, 1(2): 123-140.
- CAMINO DIEZ CANSECO, Alejandro, 1978 - "Sociocultural Change in Upper Urubamba, Peru"; en D.L. Browman y R.A. Schwarz, eds., *Peasants, Primitives, and Proletariats. The Struggle for Identity in South America*, pp. 125-147; The Hague: Mouton Publishers.

- CARRASCO HERMOZA, Juan R., 1970 - "La tribu machiguenga: algunos aspectos de su cultura"; en *Zeitschrift für Ethnologie*, 95: 231-274.
- CASEVITZ, France-Marie (ver también Casevitz-Renard y Renard-Casevitz), 1977 - "Du proche au loïn: étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance Matsiguenga"; en *Actes du XLIIIe Congrès International des Americanistes*, Vol. 2: 121-140. París.
- CASEVITZ-RENARD, France-Marie (ver también Casevitz-Renard y Renard-Casevitz), 1972 - "Les Matsiguenga"; en *Journal de la Société des Américanistes*, 61: 215-253.
- CASTRO ARENAS, Mario, 1973 - *La rebelión de Juan Santos*; Lima: Milla Batres.
- CENITAGOYA, Vicente de, 1943 - *Los Machigangas*; Lima: Sanmartí y Cía.
- DAVIS, Harold y ELKINS DE SNELL, Betty, 1976 - *Kenkitsatagantsi Matsigenka. Cuentos folklóricos de los Machiguenga*. Comunidades y culturas peruanas N° 5; Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- DAVIS, Patricia, 1996 - *Leer es aprender. Adquisición, retención y uso del alfabetismo entre los Machiguengas de la Amazonía*; Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano.
- FERNÁNDEZ MORO, Wenceslao, 1952 - *Cincuenta años en la selva amazónica*; Madrid: Imprenta y Litografía Juan Bravo.
- GADE, Daniel, 1972 - "Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle de Urubamba en el Perú"; en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 4: 207-221; Lima.
- GARCÍA, Secundino, 1935-1937 - "Mitología machiguenga"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 17(88): 95-99, 17(90): 170-179, 17(91): 220-228; 18(92): 2-13, 18(94): 86-97, 18(95): 131-139, 18(96): 166-176, 18(97): 212-219; 19(98): 11-17.
- GIL MUÑOZ, Joseph, 1906[1752] - "Representación de Fr. Joseph Gil Muñoz á S.M. sobre las conversiones del valle de Quillabamba"; en Víctor M. Maúrtua, ed., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*, Vol. 12: 149-154; Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.
- GOW, Peter, 1999 - "Piro Designs: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World"; en *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 5: 229-246.

- GRAÍN, José María, 1937 - "Relaciones sociales. La jerarquía entre los machiguengas"; en *Misiones Dominicanas del Perú*, 19(103): 231-236.
- GRAY, Andrew, 1997 - *The Last Shaman. Change in an Amazonian Community*; Providence y Oxford: Berghahn Books.
- HEMMING, John, 1983 - *The Conquest of the Incas*; Londres: Macmillan.
- JOHNSON, Allen, 1978 - "In Search of the Affluent Society"; en *Human Nature*, 8: 50-59.
- JOHNSON, Allen, 1982 - "Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case"; en: *Current Anthropology*, 23(4): 413-428.
- JOHNSON, Allen, 1983 - "Machiguenga gardens"; en Raymond B. Hames y William T. Vickers, eds., *Adaptive Responses of Native Amazonians*, pp.29-63; New York: Academic Press.
- JOHNSON, Allen, 1989 - "How the Machiguenga Manage Resources: Conservation or Exploitation of Nature?"; en Darrell A. Posey y William Balée, eds., *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, pp. 213-222; New York: The New York Botanical Garden.
- JOHNSON, Allen, 2003 - "*Families of the Forest. The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*"; Berkeley: University of California Press.
- JOHNSON, Orna Roth, 1978a - *Interpersonal Relations and the Domestic Authority among the Machiguenga of the Peruvian Amazon*; Tesis doctoral; Columbia University.
- JOHNSON, Orna Roth, 1978b - "Kinship Decisions among the Machiguenga: The Dravidian System in a small-scale Society"; en David J. Thomas, ed., *Social Correlates of Kin Terminology*, pp. 54-62; Avances de investigación sobre indios sudamericanos, N°.1; Bennington: Benginton College.
- JOHNSON, Orna R. y JOHNSON, Allen, 1975 - "Male/female Relations and the Organization of Work in a Machiguenga Community"; en *American Ethnologist*, 2(4): 634-648.
- MATTHIESSEN, Peter, 1961 - *The cloud forest*; New York: The Viking Press.
- MENENDEZ RUA, Antonio, 1948 - *Paso a la civilización*; Quillabamba.
- MILLER, General, 1836 - "Notice of a Journey to the Northward and also to the Eastward of Cuzco and among the Chuncho Indians, in July, 1835"; en *The Geographical Journal* 6: 174-186.

- MURÚA, Martín de, 1962[1590] - "*Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*"; Madrid.
- MYERS, Thomas, 1983, - "Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica"; en: *Amazonía Peruana*, 4(8): 61-75.
- OCAMPO, Baltazar de, 1907[1610] - *Account of the Province of Vilcapampa and a narrative of the execution of the Inca Tupac Amaru*; Hakuluyt Society, Segunda serie, N°. 22; Cambridge.
- OFICINA NACIONAL DE EVALUACIÓN DE RECURSOS NATURALES (ONERN), 1967 - *Estudio del potencial de los recursos naturales de la zona del Río Camisea*; Lima: ONER.
- ORICAÍN, J., 1906[1790] - "Compendio breve de discursos varios sobre diferentes materias y noticias geográficas comprehensivas á este Obispado del Cuzco"; en Víctor M. Maúrtua, ed., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina*, Vol. 11: 321-377; Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp.
- PASCUAL ALEGRE, F., 1979 - *Tashorintsi*; Serie Ensayos 1. Lima: CAAAP.
- POMA DE AYALA, Felipe Guaman, 1944[1614] - *Primer nueva coronica y buen gobierno*; publicado y anotado por Arthur Posnansky; La Paz: Editorial del Instituto Tihuanacu de Antropología, Etnografía y Prehistoria.
- REGALADO DE HURTADO, Liliana, 1992 - *Religión y evangelización en Vilcabamba 1572-1602*; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1980-1981 - "Inscriptions. Un aspect du symbolisme matsiguenga"; en *Journal de la Société des Americanistes*, 67: 261-295.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1981 - "Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la montaña meridional del Perú"; en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 10(3-4): 113-140.
- RENARD DE CASEVITZ, France-Marie, 1991 - "*Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*"; París: Lierre & Coudrier.
- RIBEIRO, Darcy y WISE, Mary Ruth, 1978 - *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*; Comunidades y Culturas Peruanas, N°. 13; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

- RODRIGUEZ FIGUEROA, Diego, 1913[1565] - "Narrative of the Route and Journey made by Diego Rodriguez from the City of Cuzco to the Land of War of Manco Inca who was in the Andes in Insurrection against the Service of His Majesty, and of the Affairs Touching which he Treated ...."; en *Works Issued by the Hakluyt Society*, 2<sup>o</sup> serie, 31: 170-199; Londres.
- ROMÁN, Luis, 1983 - "Aproximación a una realidad aparte: la convivencia Piro-Campa"; en Alonso Zarzar y Luis Román, eds., *Relaciones intertribales en el bajo Urubamba y alto Ucayali*, pp. 87-121. Lima: Centro de Investigaciones y Promoción Amazónica.
- ROSENGREN, Dan, 1983 - "Proximity and Interaction: the Case of the Matsigenka of the Upper Urubamba, Southeastern Peru"; en *Annals 1981-1982*, pp. 48-63. Gotemburgo: Gothenburg Ethnographical Museum.
- ROSENGREN, Dan, 1987a - "Concepciones del trabajo y las relaciones sociales en el uso de la tierra entre los Machiguenga del Alto Urubamba"; en *Amazonía Peruana*, 7(14): 39-59.
- ROSENGREN, Dan, 1987b - "Hunting and Gender Complementarity among the Matsigenka"; en *Annals 1985-1986*, pp. 25-34; Gotemburgo: Gothenburg Ethnographical Museum
- ROSENGREN, Dan, 1987c - "Matsigenka Social Organization as Expressed in their Settlement Pattern"; en Harold Skar y Frank Salomon, eds., *Natives and Neighbours in Indigenous South America*, pp. 322-347; Gotemburgo: Gothenburg Ethnographical Museum.
- ROSENGREN, Dan, 1987d - "Suicide, Durkheim and the Matsigenka"; en Sven Cederroth, Claes Corlin y Jan Lindström, eds., *On the Meaning of Death: Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, pp. 215-228; Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology.
- ROSENGREN, Dan, 1997 - "Images of Community: History and Representativity in Matsigenka Politics"; manuscrito presentado al 49<sup>th</sup> Congreso Internacional de Americanistas; Quito 7-11 de Julio.
- ROSENGREN, Dan, 1998 - "Matsigenka Myth and Morality: Notions of the Social and the Asocial"; en *Ethnos*, 63(2): 248-272.
- ROSENGREN, Dan, 2000 - "The Delicacy of Community: On *kisagantsi* in Matsigenka Narrative Discourse"; en Joanna Overing y Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Amazonia*, pp. 221-234; Londres: Routledge.

- ROSENGREN, Dan, 2003 - "The Collective Self and the Ethno-political Movement: 'Rhizomes' and 'Taproots' in the Amazon"; en: *Identities* 10(2): 221-240.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, 1992 - *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1988 - "Templos y herrerías: Utopía y recreación cultural en la amazonía peruana. (Siglos XVIII-XIX)", en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 17(2): 1-22.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1991 - *The Power of Love: the Moral use of Knowledge among the Amuesha of Central Peru*; Londres: Athlone Press.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992 - *Etnohistoria de la alta amazonia, siglos XV-XVIII*; Colección 500 Años, No. 46; Quito: Abya-Yala/CEDIME/MLAL.
- SARTIGES, Etienne de, 1947[1851] - *Dos viajeros franceses en el Perú republicano*; Lima: Editorial Cultura Antártica S.A.
- SAVOY, Gene, 1971 - *Vilcabamba. Last City of the Incas*; Londres: Robert Hale.
- SHEPARD, Glenn Jr., 1998 - "Psychoactive Plants and Ethnopsychiatric Medicines of the Matsigenka"; en *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4): 321-332.
- SHEPARD, Glenn Jr., 1999 - "Shamanism and Diversity: a Machiguenga Perspective"; en Darrell A. Posey, ed., *Cultural and Spiritual values of Biodiversity*; Nairobi: UNEP.
- SHEPARD, Glenn Jr., 2002 - "Three Days for Weeping: Dreams, Emotions and Death in the Peruvian Amazon"; en: *Medical Anthropology Quarterly*, 16(2): 1-30.
- SNELL, Betty, 1998 - *Pequeño diccionario machiguenga-castellano*; Documento de trabajo N°. 32; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- SNELL, Wayne W., 1972 - "El Sistema de parentesco entre los Machiguenga"; en *Historia y Cultura*, 6: 277-292.
- SOLÍS F., Gustavo, 1973 - *Fonología machiguenga (Arawak)*; Documento de trabajo N°. 24; Lima: CILA/UNMSM.
- STRONGIN, Jonathan D., 1982 - *Machiguenga, Medicine and Missionaries: the Introduction of Western Health aids among a Native Population of Southeastern Peru*; Tesis doctoral; Columbia University.

- TESSMAN, Günther. 1930. Die Indianer Nordost-Perus; Hamburgo: Friederichsen de Gruyter.
- VALDÉZ Y PALACIOS, José Manuel, 1971[1844-1846] - *Viaje del Cuzco a Belén en el Gran Pará (por los ríos Vilcamayo, Ucayali y Amazonas)*; Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- VARESE, Stéfano, 1973 - *La sal de los cerros*; Lima: Retablo de Papel.
- WEISS, Gerald, 1975 - *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol 52.
- WEISS, Gerald, 1985 - "Elements of Inkarrí East of the Andes"; en Eduardo Magaña y Peter Mason, eds., *Myth and the Imaginary in the New World*, pp. 305-320. Amsterdam: CEDLA.
- WIENER, Charles, 1880 - *Pérou et Bolivie. Récit de voyage suivi d'études archéologiques et ethnographiques et de notes sur l'écriture et les langues des populations indiennes*; París: Librería Hachette y Cia.



# LOS YÁNESHA

Fernando Santos Granero

## CONTENIDO

	Pág.
Introducción .....	163
Datos generales .....	166
Historias de encuentros, influjos y transformaciones .....	178
Producción, tecnología y medio ambiente .....	221
Organización, articulación y reproducción social .....	255
Cosmogonías, cosmologías y vida religiosa .....	292
Epílogo .....	335
 <b>Mapas</b>	
Área de ocupación y comunidades nativas yánesha, 2000 .....	164
Territorio yánesha y misiones franciscanas, 1709-1742 .....	167
Territorio yánesha, misiones y pueblos colonos, 1847-1930 .....	168
Templos-herrerías yánesha, ca. 1868-1898 .....	204
Centros ceremoniales yánesha, ca. 1920-1940 .....	258
 <b>Cuadros</b>	
Comunidades nativas yánesha, 2000 .....	170
Herrerías mencionadas en fuentes documentales, siglo XIX .....	203
Sistema yánesha de clasificación de suelos.....	227
Ciclo anual de actividades productivas y ceremoniales .....	248
Algunas variedades de plantas mágicas y sus funciones .....	252
Terminología de parentesco y afinidad, Ego masculino .....	275
Terminología de parentesco y afinidad, Ego femenino .....	276
Panteón de divinidades yánesha .....	306

**Gráficos**

Instrumentos de labranza tradicionales.....	231
Trampas y chozas de caza .....	233
Tipos de puntas de flecha .....	234
Tipos de nasa .....	239
Estructura del cosmos yánesha .....	296

**Fotos**

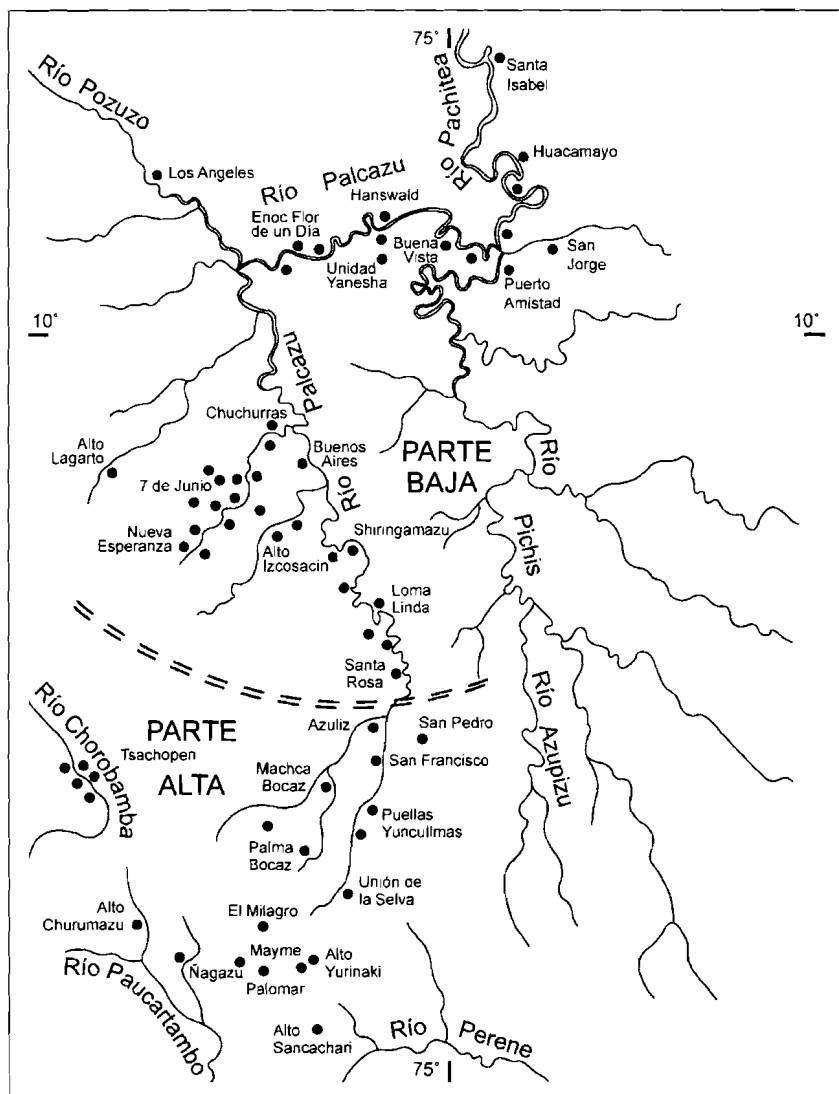
Margarita López (lollo Shemont) chancando corteza para teñir una cushma vieja, Puellas-Yuncullmaz, 1984 .....	230
Amador Quinchuya remojando raíces machacadas de barbasco en un brazo del río Cacazú, 1984 .....	244
Mujer enseñando a su hija a tejer en telar de cintura, Alto Esperanza, 1983 .....	253
Grupo de niños con su maestro en la escuela bilingüe de Azuliz, 1983 .....	270
Líder asháninka hablando en el IX Congreso de Comunidades Nativas Campa y Amuesha, Cacazú, 1977 .....	292
Domingo Huayol contando un mito un día de lluvia, Azuliz, 1983 .....	295
José Chapeta, poderoso tabaquero que decía poseer siete espíritus jaguares auxiliares, Santa Rosa del Palcazu, 1984 .....	313
Timoteo y César Francisco Quinchuya riéndose del fotógrafo Puellas-Yuncullmaz, 1983 .....	344

## INTRODUCCIÓN

Mi primer contacto con gente yánesha fue en marzo de 1977, cuando siendo aún estudiante de Antropología visité las comunidades de Cacazú y Alto Yurinaki en un corto viaje exploratorio de dos semanas (ver mapa 1). Por ese entonces, junto con dos compañeras de la Pontificia Universidad Católica del Perú — Frederica Barclay y Rosario Basurto — nos proponíamos llevar a cabo una investigación acerca del proceso de incorporación de las comunidades yánesha a la economía nacional. Tenía 22 años recién cumplidos, mucho espíritu de aventura y una gran curiosidad científica; sin embargo, a pesar de esto último, llegué a las comunidades yánesha con más respuestas que preguntas. Fue gracias al contacto con Richard Chase Smith, antropólogo estadounidense que venía trabajando con la gente yánesha desde 1966, y a la convivencia con estos últimos a lo largo de casi nueve meses en 1977, que lentamente comenzaría a poner en duda tanto mis preconceptos, como los esquemas fuertemente materialistas y neomarxistas con los que venía pertrechado.

Aunque no resultado directo de este primer trabajo de campo, mi tesis de licenciatura sobre la historia del pueblo yánesha entre los siglos XVII y XIX le debe mucho a los interrogantes que me planteé por aquel entonces. De hecho, mi interés por la historia de la alta amazonía en general probablemente jamás se habría desarrollado de no ser por mi siempre renovado interés por la historia yánesha (Santos Granero 1980a; b; 1986a; 1987; 1988; 1992a; 1992b; 1998; 2002; 2003; Barclay & Santos 1980; Santos Granero & Barclay 1994). Como ya he dicho en otra parte (1994), fue a lo largo

Mapa 1  
Área de ocupación y comunidades nativas yánesha, 2000



del proceso de reconstrucción de la historia posthispánica de la gente yánesha que me fui interesando cada vez más en su tradición oral —y más particularmente en su mitología— como expresión de su conciencia histórica.

A fines de 1981 completé mis estudios de maestría en el *London School of Economics and Political Science*, y comencé los estudios de doctorado. Aún cuando mi proyecto de investigación doctoral seguía básicamente anclado en las preocupaciones de corte materialista que guiaron mi primer trabajo de campo, en el momento mismo en que pisé nuevamente territorio yánesha en 1983 supe que este segundo trabajo de campo (que duró dos años) tendría muy poco que ver con el tema originalmente planteado —el cambio social— y mucho con el tema del poder y su relación simbiótica con el conocimiento y la moralidad. Con el pasar de los meses caí en cuenta, además, que la mitología era el mejor vehículo para comprender la compleja filosofía del poder del pueblo yánesha, y que la única manera de poder aquilatar su eficacia era contrastándola con las formas en que el poder se ejerce, se manifiesta y se mantiene bajo control en la vida cotidiana. Este tema se convirtió eventualmente en el eje de mi tesis doctoral, la cual fue terminada en 1986 y publicada en inglés en 1991 y en castellano en 1994. Asimismo, como resultado de este segundo trabajo de campo, publiqué una serie de artículos en torno a los temas del poder y la producción (1986a), la jerarquía y la igualdad (1986b) y la naturaleza de la autoridad política (1993).

Este largo preámbulo tiene por objeto advertir al lector de que mis intereses académicos me llevaron a explorar en profundidad solo algunas de las dimensiones de la vida social yánesha (organización social, vida política y religiosidad), mientras que otras (tales como la relación con el medio ambiente y la vida productiva) solo fueron abordadas superficialmente o tangencialmente (ver, por ejemplo, 1992c). Estos desbalances seguramente encontrarán expresión en la presente monografía.

Cuando comencé a escribir este trabajo tenía sentimientos muy entremezclados. Por un lado, sentía la ilusión del que emprende un nuevo desafío: esta vez, el desafío de brindar una imagen panorámica de una sociedad que uno ha venido analizando como "por partes". Por otro lado, el temor a repetir cosas ya escritas. Terminada la monografía, me alegra decir que salvo algunos pocos momentos de impaciencia y tedio por estar escribiendo acerca de temas que ya había tratado desde diversas perspectivas, en general el trabajo me fue mucho más interesante y

demandante de lo que jamás imaginara cuando me senté a escribirlo. Y ello ha sido así por cuanto el mismo me brindó la oportunidad para revisar con ojos más experimentados y críticos lo que ya había escrito sobre el pueblo yánesha, y así poder presentar una visión más profunda y fundamentada —a la par que más abierta a la duda y a la inquisición futura— sobre su sociedad. Espero haber podido inyectar al texto el entusiasmo que sentí escribiéndolo, así como la profunda admiración que me sigue inspirando el pueblo yánesha y su cultura.

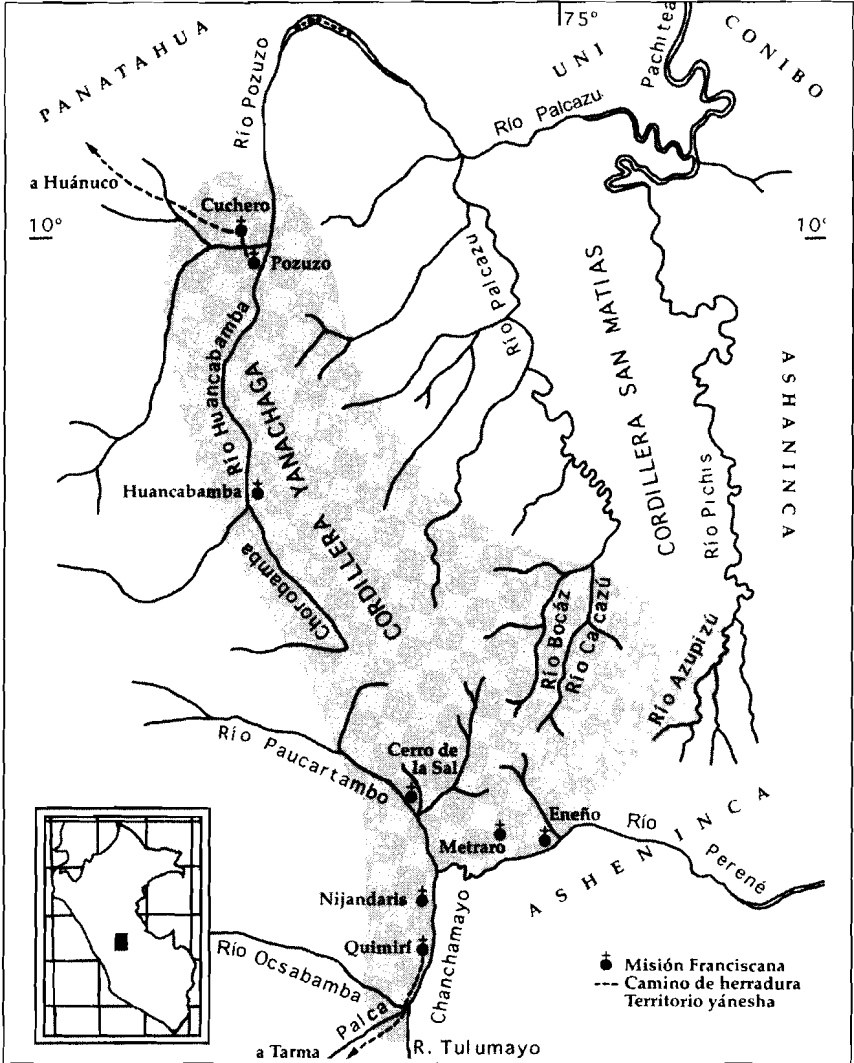
## DATOS GENERALES

### Territorio y población

Al momento del contacto con los españoles y durante los siglos XVII y XVIII, el pueblo yánesha parece haber ocupado un territorio que iba desde las inmediaciones del actual pueblo de Pozuzo, en su extremo norte, hasta el nacimiento del río Chanchamayo, en su extremo sur, pasando por los valles de los ríos Huancabamba, Chorobamba y Paucartambo hacia el oeste y las zonas del Alto Perené, Villa Rica, Cacazú, Alto Palcazu y Azupizú hacia el este (ver mapa 2). Se trata de un territorio cortado por varias de las estribaciones orientales de los Andes —cordilleras de Yanachaga, San Matías y San Carlos— y cubierto de bosque tropical, ubicado entre los 400 y los 1 800 metros sobre el nivel del mar y caracterizado por la existencia de valles de tierras fértiles, fondos relativamente estrechos y laderas de altas pendientes formados por ríos de aguas de deshielo que se precipitan sobre accidentados cauces de piedra.

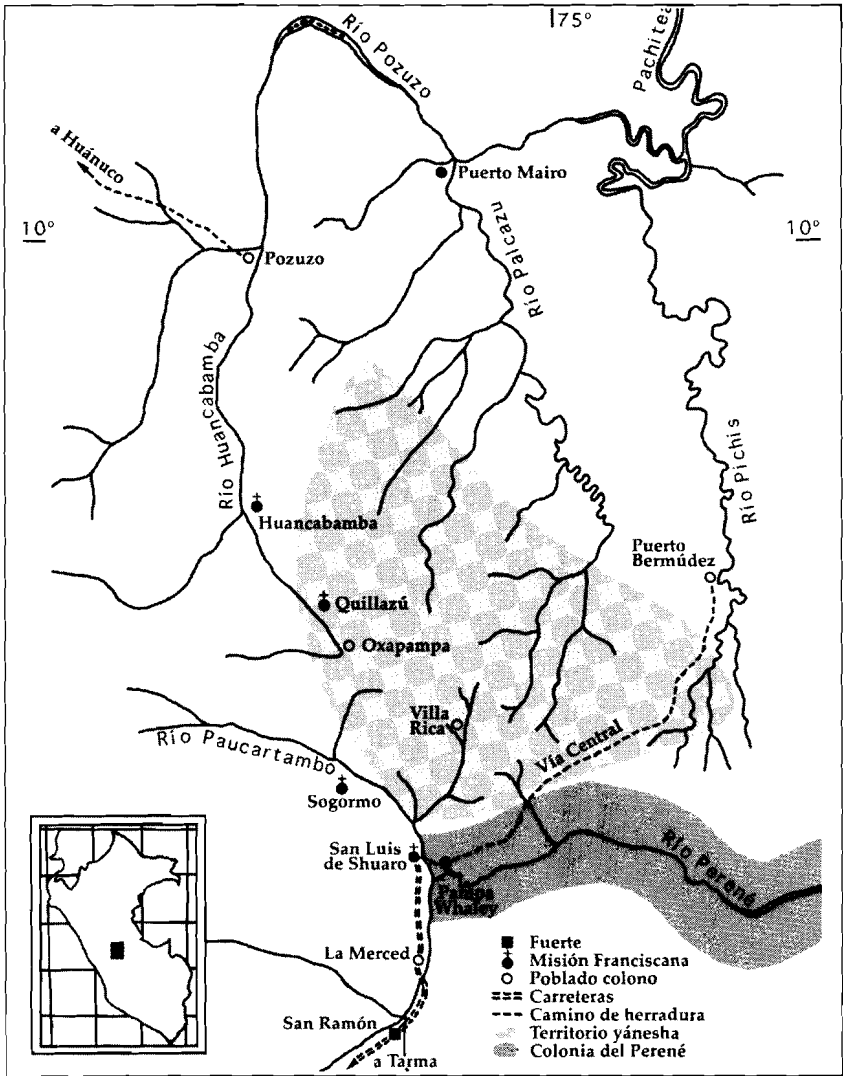
A pesar de que durante el período de mayor control misional (1708-1742) partes de este territorio fueron colonizadas por algunos españoles e indígenas andinos, tras la expulsión de los españoles en 1742 el mismo mantuvo su integridad hasta 1847, en que las nuevas autoridades republicanas dieron inicio a la reconquista y ocupación masiva de la zona. Para 1920 el territorio tradicional yánesha se había reducido considerablemente: la gente yánesha había sido casi completamente desplazada de los valles de Pozuzo y Huancabamba al norte y de los valles de Chanchamayo y Alto Perené al sur (ver mapa 3). Los valles del Chorobamba y Paucartambo habían sido ocupados en su mayor parte por colonos, y los pocos yánesha que permanecieron en ellos fueron reducidos en pequeños pueblos de misión (Barclay & Santos 1980). Hacia esta misma

Mapa 2  
Territorio yánesha y misiones franciscanas, 1709-1742





Mapa 3  
Territorio yánesha, misiones y pueblos colonos, 1847-1930



época comienza el gradual desplazamiento de la población yánesha hacia el este y norte de su territorio tradicional, y éstos comienzan a ocupar el valle del Palcazu, como eventualmente también la cuenca del Pachitea.

Este proceso de despojo territorial y desplazamiento poblacional fue acompañado de un proceso de fragmentación del antiguo territorio yánesha en pequeñas unidades socio-espaciales denominadas desde 1974 “comunidades nativas”. Actualmente existe un total de 33 comunidades yánesha de las cuales 28 están tituladas y 5 han sido reconocidas pero aún no tienen título (ver cuadro 1). Muchas de estas comunidades tienen uno o más anexos, los cuales se han ido creando conforme sus poblaciones han ido creciendo y los núcleos originales se han ido fragmentando de acuerdo a las lógicas sociales que caracterizan a muchos de los pueblos indígenas amazónicos (ver Santos Granero 2000). Si se incluye a los anexos, existe un total de 65 asentamientos yánesha. Estas comunidades y sus anexos se encuentran distribuidas en una vasta área ubicada entre los meridianos 74° 45' y 75° 45' de Longitud Oeste y los paralelos 9° 45' y 10° 45' de Latitud Sur (ver mapa 1). La mayor parte de ellas se encuentra dispersa como islas de un archipiélago en un mar de colonos, salvo en la cuenca del Palcazu donde se ha logrado resguardar un territorio más o menos continuo. Las 33 comunidades yánesha tituladas cuentan con una superficie total de 77 273 ha.

Como se verá más adelante, la población yánesha ha experimentado grandes altibajos desde la Época del contacto con los españoles. Según Mora y Zarzar (1997), en la década de 1970 se estimaba que la población yánesha era de entre 4 000 y 5 000 personas. La información censal de 1981 elevó dicha cifra a 6 097 personas, mientras que las cifras del censo nacional de 1993 indican una población para las comunidades yánesha censadas de 8 210 (INEI 1993). El censo realizado en 2000 por el Instituto del Bien Común en coordinación con la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA) y la Unión de Nacionalidades Asháninka Yánesha (UNAY) da un total de población para los 65 asentamientos yánesha existentes de 9 190 personas (cuadro 1). Como resultado de la labor de los misioneros-lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, quienes comenzaron a trabajar en comunidades yánesha a fines de la década de 1940 en coordinación con el Ministerio de Educación, hoy en día el pueblo yánesha tienen uno de los más elevados niveles de alfabetismo: 78% entre la población de cinco años y más (Mora y Zarzar 1997). En 1993, las comunidades y anexos de comunidad yánesha contaban con diez centros

**Cuadro 1**  
**Comunidades nativas yánesha, 2000**

<b>Comunidad por zona</b>	<b>Provincia</b>	<b>Distrito</b>	<b>Población</b>	<b>Área (has)</b>
<b>Parte Alta</b>				
Tsachopen	Oxapampa	Huancabamba	0	765
Miraflores (anexo)	Oxapampa	Huancabamba	251	
Quillaz (anexo)	Oxapampa	Huancabamba	58	
Arcuzaz (anexo)	Oxapampa	Huancabamba	21	
Gramaz (anexo)	Oxapampa	Huancabamba	113	
Sipiz (anexo)	Oxapampa	Huancabamba	68	
Alto Churumaz	Oxapampa	Villa Rica	103	113
agazu	Oxapampa	Villa Rica	276	1,099
Maimé	Oxapampa	Villa Rica	135	110
Palomar	Oxapampa	Villa Rica	132	167
El Milagro	Oxapampa	Villa Rica	111	3,801
Unión de la Selva	Oxapampa	Villa Rica	173	425
Cacaz				
Palma Centro Bocaz	Oxapampa	Villa Rica	47	134
Alto Puruz	Oxapampa	Villa Rica	66	s/t
Machca Bocaz	Oxapampa	Villa Rica	49	1,644
Puellas Yuncullmas	Oxapampa	Villa Rica	86	1,437
Puellas (anexo)	Oxapampa	Villa Rica	63	
San Francisco de Alto	Oxapampa	Villa Rica	36	5,447
Azupiz				
San Pedro de Pichanaz	Oxapampa	Villa Rica	122	6,75
Azuliz (anexo)	Oxapampa	Villa Rica	101	
San Francisco (anexo)	Oxapampa	Villa Rica	132	
Alto Yurinaki	Chanchamayo	Perené	286	708
Villa María (anexo)	Chanchamayo	Perené	258	
Unión Alto Sancachari	Chanchamayo	Perené	421	564
<b>Subtotal</b>			<b>3 108</b>	<b>3 006,178</b>

<b>Comunidad por zona</b>	<b>Provincia</b>	<b>Distrito</b>	<b>Población</b>	<b>Área (has)</b>
<b>Parte Baja</b>				
Santa Rosa de Pichanaz	Oxapampa	Palcazu	92	1,379
Santo Domingo (anexo)	Oxapampa	Palcazu	48	
Loma Linda-Laguna	Oxapampa	Palcazu	290	5,367
Raya (anexo)	Oxapampa	Palcazu	336	
Nueva Aldea (anexo)	Oxapampa	Palcazu	164	
Shiringamaz	Oxapampa	Palcazu	0	2,851
San Luis (anexo)	Oxapampa	Palcazu	183	
Nuevo Progreso (anexo)	Oxapampa	Palcazu	229	
Pueblo Libre (anexo)	Oxapampa	Palcazu	219	
Alto Iscozacín	Oxapampa	Palcazu	171	2,502
Puerto Herrera (anexo)	Oxapampa	Palcazu	51	
Buenos Aires	Oxapampa	Palcazu	320	3,258
Santa Rosa de Chuchurras	Oxapampa	Palcazu	160	2,048
San Francisco (anexo)	Oxapampa	Palcazu	156	
Siete de Junio	Oxapampa	Palcazu	0	8,782
Villa América (anexo)	Oxapampa	Palcazu	320	
Centro Castilla (anexo)	Oxapampa	Palcazu	116	
Pampa Cocha (anexo)	Oxapampa	Palcazu	51	
Centro Esperanza (anexo)	Oxapampa	Palcazu	170	
Centro Chispa (anexo)	Oxapampa	Palcazu	81	
Palma (anexo)	Oxapampa	Palcazu	101	
Comparachimas (anexo)	Oxapampa	Palcazu	226	
Puerto Alegre (anexo)	Oxapampa	Palcazu	99	
Conaz (anexo)	Oxapampa	Palcazu	80	
Pampa Hermosa (anexo)	Oxapampa	Palcazu	180	
Nueva Esperanza	Oxapampa	Palcazu	76	4,587
San Carlos (anexo)	Oxapampa	Palcazu	82	
San Juan (anexo)	Oxapampa	Palcazu	71	
Alto Lagarto	Oxapampa	Palcazu	72	2,004

Enoc Flor de un Día	Oxapampa	Palcazu	360	6,832
San Luis (anexo)	Oxapampa	Palcazu	107	
Golondrinas (anexo)	Oxapampa	Palcazu	83	
Los Angeles	Puerto Inca	Codo de Pozuzo	56	s/t
Hanswald	Oxapampa	Pto. Bermúdez	55	1,521
Nuevo Progreso (anexo)	Oxapampa	Pto. Bermúdez	108	
Unidad Yánesha	Oxapampa	Pto. Bermúdez	34	327
Puerto Amistad	Oxapampa	Pto. Bermúdez	300	4,808
San Jorge de Pachitea	Oxapampa	Pto. Bermúdez	45	1,043
Huacamayo	Oxapampa	Pto. Bermúdez	218	4,325
Agro Unión (anexo)	Oxapampa	Pto. Bermúdez	94	
Santa Isabel	Oxapampa	Pto. Bermúdez	234	2,475
Puerto Libre	Oxapampa	Pto. Bermúdez	84	s/t
Buena Vista	Oxapampa	Pto. Bermúdez	91	s/t
A.A.I. Lorencillo	Oxapampa	Pto. Bermúdez	69	s/t
<b>Subtotal</b>			6 082	380,782
<b>TOTAL</b>			<b>9 190</b>	<b>77,273</b>

Nota: Los datos sobre el número y nombre de los asentamientos yánesha provienen del Sistema de Información sobre Comunidades Nativas del Perú (SICNA) elaborado por el Instituto del Bien Común (IBC) en convenio con la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA), la Asociación Regional de Pueblos Indígenas-Selva Central (ARPI) y la Unión de Nacionalidades Asháninka Yánesha (UNAY) (2000). Los datos de población y ubicación provienen del INEI (1963). Los datos sobre área titulada provienen de Mora y Zarzar (1997).

de educación inicial, 45 escuelas primarias y 9 colegios secundarios (Mora y Zarzar 1997).

### Denominaciones éticas y émicas

Hasta hace poco, la gente yánesha era más conocida a través del etnónimo amuesha, una denominación “ética” —de origen externo o atribuida por foráneos— que no coincide con ninguna de las denominaciones “émicas” —de origen interno— a través de las cuales

éstos hacen referencia a sí mismos. Sin embargo, el etnónimo amuesha es sólo uno entre otras denominaciones étnicas utilizadas para designar a este pueblo desde la época del contacto con los europeos. A excepción de una única referencia en el siglo XVI (1576) en la que aparentemente se hace mención a los pobladores yánesha del valle del Huancabamba bajo los etnónimos de oxamarcas y pilcozones <sup>(1)</sup> (Barriga, V.M. 1942: 227), éstos fueron conocidos en el siglo XVI bajo el término genérico y globalizante de *antis* –reemplazado en el siglo XVII por el de *andes*– un etnónimo que hacía referencia al conjunto de pueblos de habla arahuac que habitaban el piedemonte de los Andes centrales del Perú, aproximadamente entre los 10° y 13° de Latitud Sur.

Si bien bajo este amplio término los españoles subsumieron una diversidad de identidades étnicas, los mismos no estuvieron del todo desencaminados al utilizarlo, en la medida que los pueblos así denominados habitaban un territorio más o menos continuo, tenían una misma filiación lingüística –arahuac–, compartían una serie de rasgos culturales, y se encontraban relacionados entre sí por una diversidad de relaciones de intercambio. Como veremos más adelante, es en este sentido que se podría afirmar que los pueblos designados bajo el término *antis* o *andes* constituían lo que en otra parte hemos denominado un conjunto histórico-geográfico-cultural (Santos Granero & Barclay 1994).

Esta situación cambió hacia fines del siglo XVII (cerca de 1670) cuando los misioneros franciscanos comenzaron a distinguir a los *amages* y *pacañeis* –habitantes del Cerro de la Sal– del resto de los indios

---

(1) Tras una exhaustiva lectura de la documentación del siglo XVI en la que aparece el etnónimo de *pilcozones*, Varese (1973: 115) concluye que el mismo hacía referencia a poblaciones indígenas de habla arahuac, habitantes del río Urubamba y de las zonas de Vilcabamba y Huamanga, y sugiere que es “sinónimo de *matsigenka* –cuya aparición en la bibliografía es más reciente– y de *campa* que asoma sólo en los documentos de la segunda mitad del siglo XVII”. Por su parte, Renard-Casevitz *et al.* (1988, I: 105) restringe el alcance del término *pillco suni* y afirma que éste designa la zona “del alto valle del río San Fernando (afluente del bajo Mantaro) o de Pariahuanca en las fronteras del reino Huanca”, es decir, la zona del nororiente de Huamanga cerca del punto en que el río Apurímac se convierte en el Ene. En todo caso, para ambos autores el término designaría a poblaciones de habla arahuac del piedemonte andino. Es posible que Fr. Diego de Porres haya conocido este etnónimo de amplio uso al visitar a los pobladores yánesha del valle de Huancabamba –el cual se encuentra mucho más al norte que la región para la cual, según Varese y Renard-Casevitz *et al.* reportan la existencia de *pilcozones*– y lo haya hecho extensivo a éstos, por su semejanza con otros grupos de habla arahuac.

andes (Rodríguez Tena, citado en Ortiz 1967: 75). El término pacañei no vuelve a aparecer en la documentación colonial, aunque en la tradición oral yánesha se habla de la existencia de un grupo que habitaba la zona de Chaglla y Panao – en las cabeceras del río Huallaga – con el que la gente yánesha mantenía relaciones y al que denominaban pocañenesha o “gente pocañe”<sup>(2)</sup>. En contraste, el término amage (o sus variantes amaje, amague, omage, amajo) continuó siendo utilizado para designar al pueblo yánesha durante el resto del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, hasta la expulsión de los españoles en 1742. Por su parte, el antiguo término andes – y desde 1686, y de manera creciente, el término campá (Varese 1973: 135) – continuó siendo utilizado para hacer referencia a prácticamente todos los otros grupos del conjunto arahuac preandino con excepción de los yánesha y los piro. En ocasiones, sin embargo, dicho término también fue utilizado de tal manera que incluía a la gente yánesha, tal como es el caso, por ejemplo, del explorador francés Ordinaire (1988[1887]).

A partir del proceso de reconquista de la región, iniciado por las nuevas autoridades republicanas del Perú en 1847, los términos amages y andes fueron completamente reemplazados por los de amuesha – o sus variantes amuescha, amueshua, amuesa, amuese, amueixa, amoishe, amoische, amoixe, amoeshe, amisha, armuesha, amuetamo (ver Smith 1977: 33; Steward & Métraux 1948: 536) – y campá. Adicionalmente, algunos documentos registran el nombre de lorenzos para hacer referencia a un subgrupo de los amuesha que supuestamente habitaba la zona entre el bajo Palcazu y el bajo Pichis. Smith sugiere que éste no era un subgrupo amuesha, sino más probablemente un subgrupo de los cashibo o uni (ver Smith 1977: 33; Steward & Métraux 1948: 536).

El etnónimo amuesha no significa nada en *yeñoño*, “nuestra lengua” o lengua yánesha, y Smith plantea que bien podría tratarse de un término tomado por los mestizos de los campá (ibidem). Este etnónimo cayó en desuso alrededor de 1980, cuando la organización que agrupaba a todos los asentamientos yánesha cambió el nombre con el que era conocida desde su fundación en 1969 – Congreso de Comunidades Nativas Amuesha – por el de Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA). Dicho cambio obedeció – entre otras razones de carácter político – a que

---

(2) En un trabajo reciente, Renard-Casevitz (1993: 37) afirma que el término pacañei hace referencia a los nomatsiguenga – uno de los grupos étnicos que conforman el conjunto arahuac preandino – pero no presenta evidencia que apoye su afirmación.

se consideraba el término amuesha como un etnónimo impuesto desde fuera y por ello mismo como un término peyorativo. El término con el que se lo reemplazó, más que un etnónimo constituye una denominación "émica", es decir, el término a través del cual los miembros de esta sociedad hacen referencia a sí mismos: *yáneshu'*, "nosotros, la gente", donde *ya-* es el pronombre de la primera persona plural y *-neshu'* significa "grupo de seres" y en este preciso contexto "gente".

## Lengua y ortografía

La clasificación del idioma yánesh a ha sido sumamente debatida. Hasta los estudios realizados por Julio C. Tello a comienzos de siglo, los especialistas no habían logrado adscribir el idioma yánesh a a ninguna de las familias lingüísticas conocidas. La comparación del yánesh a con otras lenguas de la familia lingüística Arahua c le permitió a Tello (1913) afirmar que este idioma pertenecía a la rama Maipuru de esta familia. Estudios posteriores realizados por Noble (1965) permitieron clasificar a la lengua yánesh a como perteneciente a una rama diferente de la Maipuru, siendo considerada por entonces como la única representante de esta rama a la que se denominó Amuesha.

En 1976, Mary Ruth Wise volvió a insistir en que el yánesh a pertenece efectivamente a la rama Maipuru o Preandina de la familia arahuac, y atribuyó las dificultades para su clasificación a la influencia incaica, la cual habría resultado en los numerosos préstamos del quechua que existen en esta lengua. Payne (1991) mantiene al yánesh a dentro del grupo Maipuru, pero dentro de un subgrupo que él denomina "occidental" y que distingue del grupo "sureño", el cual incluiría las lenguas de los demás grupos de habla arahuac del piedemonte andino peruano.

De acuerdo a los estudios del Instituto Lingüístico de Verano, el alfabeto yánesh a está compuesto de 29 letras entre simples y compuestas: *a, b, b̃, c, c̃, ch, ch̃, e, ẽ, g, hu, j, ll, m, m̃, n, ñ, o, p, p̃, q, r, rr, s, sh, t, t̃, ts, y*

La mayoría de estas letras pueden ser pronunciadas como en castellano, salvo por algunas que son propias de la fonología yánesh a.

Vocales:

*a* = suena como la *a* del castellano

*e* = varía entre la *e* y la *i* del castellano

*ẽ* = similar a la *ö* alemana

*o* = varía entre la *o* y la *u* del castellano



Consonantes:

*b* = varía entre la *b* y la *v* del castellano

*c* = suena siempre como la *c* del castellano en “casa”

*ch* = suena como la *ch* del castellano

*ĉh* = suena como la *ch* del castellano pero retroflexa (*chr*)

*g* = suena como la *g* del castellano en “garra”

*hu* = similar a la *w* inglesa en “*wasp*”

*ĵ* = suena como la *j* del castellano

*ll* = suena como la *ll* del castellano

*m* = suena como la *m* del castellano

*n* = suena como la *n* del castellano

*p* = suena como la *p* del castellano

*q* = suena como la *q* del castellano

*r* = suena como la *r* del castellano en “arena”

*rr* = suena como la *r* del castellano en “rana” pero retroflexa (*rsh*)

*s* = suena como la *s* del castellano

*sh* = similar a la *sh* inglesa en “*show*”

*t* = suena como la *t* del castellano

*ts* = similar a la *z* alemana en “*zimmer*” o a la *ts* inglesa en “*tsar*”

*y* = suena como la *y* del castellano

*ḃ*, *ĉ*, *ṃ*, *ṅ*, *ḥ*, *ṭ* = son sonidos palatalizados. La misma diferencia de pronunciación que distingue a la *n* de la *ñ* en el castellano se encuentra en los siguientes pares:

*b/ḃ*, *c/ĉ*, *m/ṃ*, *n/ṅ*, *p/ḥ*, *t/ṭ*

## Fuentes

A diferencia de otros pueblos indígenas de la amazonía peruana, para el pueblo yánesha existe una profusión de fuentes escritas desde épocas relativamente tempranas del período colonial. Esto se debe fundamentalmente a su relativa cercanía a la que fuera capital del virreinato y posteriormente de la república del Perú. La documentación para el siglo XVI se reduce prácticamente a un único documento, el informe del P. Diego de Porres de 1576 (Barriga V.M. 1942). Para el siglo XVII la documentación se incrementa, siendo las principales fuentes los informes y crónicas de los primeros misioneros franciscanos y dominicos que intentaron “pacificar” y “reducir” al pueblo yánesha (por ejemplo Biedma 1981[1687]; Meléndez 1681-1683; o la documentación reunida

por Márquez Abanto en Misiones 1956-1957), pero también los informes y memoriales de algunos de los militares que quisieron conquistar y asentarse en su territorio (por ejemplo Memorial 1986[1663]).

En el siglo XVIII, la documentación experimenta un crecimiento inusitado debido al éxito de los misioneros franciscanos en someter a la gente yánesha en cinco pueblos de misión. Para este siglo, la documentación se divide en aquella referida a la historia de la fundación y administración material y religiosa de las misiones (por ejemplo Amich 1975[1771]; Rodríguez Tena 1778; y los numerosos impresos y manuscritos de Fr. Francisco de San Joseph y otros misioneros que estuvieron a cargo de las misiones yánesha) y aquella referida a la sublevación de Juan Santos Atahualpa y a los intentos de recuperar las misiones perdidas por parte de los misioneros y las autoridades coloniales (por ejemplo San Antonio 1750 b; o la documentación reunida por Loayza en 1942).

Para el siglo XIX la fuente más importante es la *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto* de Carlos Larrabure y Correa, publicada entre 1905 y 1909, pero en la que se recopilan los informes de las autoridades militares, civiles y eclesiásticas, así como los de otros funcionarios estatales que actuaron en la región durante la segunda mitad de dicho siglo. Adicionalmente, los viajeros, geógrafos y exploradores se convierten en una nueva e importante fuente de información (por ejemplo Herndon 1991[1854]; Raimondi 1874-1902; Ordinaire 1988[1887]).

Finalmente, para el siglo XX no solo se da una notable profusión de la documentación, sino que se da una significativa diversificación de los que producen la información; esto es especialmente cierto para la segunda mitad del siglo en la que se produce un ingente volumen de diagnósticos, informes técnicos y trabajos académicos sobre una diversidad de campos del conocimiento por parte de especialistas de la salud, educadores, lingüistas, botánicos, ingenieros agrónomos y forestales, etc. Entre los diagnósticos que se producen en esta época, cabe destacar por la variedad y calidad de la información cualitativa y cuantitativa que proporcionan sobre las comunidades yánesha los trabajos de Chirif *et al.* (1975) y de Smith (1974b; 1979; 1982a).

La otra novedad que trae la documentación producida en este siglo, es el comienzo de una recopilación más sistemática de información histórica, etnográfica y lingüística sobre el pueblo yánesha: desde los

trabajos tempranos de los misioneros franciscanos Sala (1905-1908), Navarro (1924) e Izaguirre (1929), pasando por la diversidad de informes recopilados por este último en su obra más ambiciosa (1922-1929) y por los numerosos trabajos del historiador franciscano Ortiz (1967; 1969; 1978; 1979), hasta los estudios históricos y antropológicos más modernos y sistemáticos de Tibesar (1950; 1952; 1981), Smith (1974a; 1977; 1981; 1982b; 1984; 1985), Barclay (1980; 1989) y el que suscribe. El lector interesado puede recurrir a la bibliografía citada por estos últimos autores en sus diversos escritos, a fin de obtener una casi completa relación de los trabajos que tratan directa o indirectamente del pueblo yánesha.

## **HISTORIAS DE ENCUENTROS, INFLUJOS Y TRANSFORMACIONES**

Aunque en las últimas décadas ha aparecido una diversidad de trabajos que abordan diversos aspectos de la historia yánesha, ésta en gran medida está aún por escribirse. Sabemos poco acerca de su historia prehispánica —salvo las investigaciones de Lathrap, prácticamente no se han realizado estudios arqueológicos de importancia en esta área— y aunque se ha escrito más acerca de su historia posthispánica, especialmente la del siglo XVIII, aún quedan muchas preguntas que contestar. La síntesis que aquí se presenta intenta proporcionar una visión panorámica de lo que se sabe de la historia yánesha a partir de una revisión de las fuentes y de mis propios trabajos con una mirada más fresca, abierta y crítica.

### **Historia prehispánica: la relación sierra-selva**

Los pueblos de habla Arahua se caracterizan por su gran dispersión geográfica, extendiéndose desde las Antillas Mayores al norte hasta la cuenca del Paraná al sur, y desde el piedemonte andino al oeste hasta las costas de las Guayanas al este. Esta gran dispersión sugiere que el proceso de fragmentación de esta familia es muy antiguo. Existen varias hipótesis acerca de donde se originó la diáspora arahuac y cuáles fueron las rutas que siguieron los pueblos descendientes de los protoarahuac. Existe consenso, sin embargo, de que un segmento de los grupos de habla arahuac migraron hacia el medio Ucayali donde,

presionados por oleadas de pueblos panohablantes, fueron desplazados hacia el piedemonte andino (Lathrap 1970; D'Ans 1973).

El desplazamiento de los ancestros de los pueblos yánesha y asháninca hacia el piedemonte andino le confirió a estos una ubicación estratégica en la encrucijada de dos universos culturales: el amazónico y el andino. El contacto entre los grupos arahuac y sus vecinos de la sierra ha sido documentado, tanto en términos arqueológicos como lingüísticos, y se ve reflejado en su tradición oral. En las excavaciones que hiciera en las alturas de la margen izquierda del río Chanchamayo, Lathrap encontró que a lo largo del primer milenio de nuestra era – cuando los arahuac ya habían sido empujados hacia el piedemonte andino – penetró en la zona de montaña o selva alta “un tipo de cultura esencialmente serrana, que hacía uso de la albañilería en piedra, de las terrazas y de la metalurgia” (Lathrap 1963: 201).

El carácter preliminar de sus investigaciones no le permitió a Lathrap establecer si esta penetración fue pacífica o producto de un proceso de expansión territorial violenta, aunque el autor se inclina por esta última posibilidad (*ibidem*). Aun cuando no fuese así y los ancestros de los actuales yánesha y asháninca se hubieran retirado hacia zonas interiores, lo cierto es que esta oleada – u oleadas – de población serrana debe haber producido enfrentamientos con la población local en sus momentos iniciales, los cuales posiblemente fueron seguidos por el establecimiento de algún tipo de relación de intercambio no solo a nivel de productos, sino también de tecnologías y rasgos culturales.

Entre el 1000 y 1500 d.C., el signo de la relación entre las poblaciones andinas y los arahuac piemonteses parece haber cambiado, y los primeros pierden terreno a manos de estos últimos. Lathrap (1963: 202) sugiere que a lo largo de este período se agudizaron las diferencias y fronteras culturales entre andinos y amazónicos y que ello habría tenido por consecuencia un incremento de las hostilidades y una reducción de los intercambios comerciales y culturales entre ambos. Hacia fines de este período – los aproximadamente cien años correspondientes a la expansión imperial incaica – esta tendencia se revierte, y los andinos comienzan, una vez más, a presionar a las poblaciones del piedemonte. Existe evidencia de que bajo los reinados de Pachacuti y de Topa Inca Yupanqui los incas conquistaron la zona de Tarma donde establecieron un tambo real (Bustíos Gálvez *s/f*, Vol. I: figs. 34-35). Por su parte, Garcilaso de la Vega (1963[1609], Lib. VI: Cap.

XI) afirma que la conquista de Bombón y Tarma estuvo a cargo de Inca Capac Yupanqui, un hermano de Pachacuti, quien tras haber sojuzgado estas áreas “pasó adelante reduciendo otras muchas provincias que hay al oriente, hacia los antis”.

### *El mito de Enc, el Inca tirano*

A pesar de que no se han reportado ruinas de asentamientos incaicos al oriente de Tarma —lo cual parecería indicar que sí, tal como informa Garcilaso, el área fue conquistada por los incas, su sujeción debió haber sido poco duradera— la tradición oral yánesha da a entender que sí existió una relación directa con agentes del imperio incaico. Si uno se rige por esta tradición, el contacto entre el pueblo yánesha y los incas osciló entre el intercambio y la hostilidad, pero aun en el primer caso se trataba de una relación asimétrica, cargada de tensiones y predispuesta a la violencia.

El mito de Enc y Yachor Palla, “nuestra madre Palla”, parece constituir una reflexión en torno a la relación entre el pueblo yánesha —representado por Palla, hija de la divinidad suprema Yato’ Yos, “nuestro abuelo Yos”<sup>(3)</sup>— y el pueblo inca —representado por Enc, un personaje semidivino enviado a esta tierra por Yato’ Yos para cuidar de sus criaturas humanas y otorgarles el don de los alumbramientos normales (ver Santos Granero 1994: 338-348)—. Más que revelar los hechos históricos, objetivos y concretos, de la relación entre el pueblo yánesha y los incas, el mito nos revela la percepción (la dimensión subjetiva) que los yánesha desarrollaron en torno a la misma. Puede que esto no nos permita reconstruir en detalle la historia de dicha relación, pero sí nos ofrece pistas de cómo la gente yánesha experimentó el contacto con las avanzadas del imperio incaico, y con ello, indicios acerca del carácter de la misma.

---

(3) El término *Yos* constituye probablemente una transformación del término español “Dios”, y la figura de un creador todopoderoso parece haber sido adoptada de la doctrina cristiana enseñada por los misioneros durante los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, el hecho de que este creador aparezca como un “abuelo” de la humanidad junto con otras divinidades pertenecientes a la misma categoría de “divinidades-abuelos”, y el hecho de que sea considerado un *deus otioso*, en contraste con Yompor Ror, “nuestro padre el Sol”, quien está más en contacto con sus criaturas y ejerce su influencia sobre ellas constantemente, parecen indicar que la figura de Yato’ Yos combina elementos cristianos con elementos culturales netamente amazónicos.

El mito puede ser dividido en cuatro momentos. El primero es un momento de caos biológico, en la medida que se nos dice que por ese entonces las mujeres yánesha solo daban a luz culebras, perros y demonios. Este momento termina con la fecundación milagrosa –no física– de una mujer yánesha virgen por parte de un hombre aparecido misteriosamente. El segundo momento se inicia con el nacimiento extraordinario de Enc, el cual pone fin a la esterilidad de las mujeres yánesha, y termina con el casamiento de Enc con Yachor Palla, hija de la divinidad suprema. El tercer momento narra la opresión a la que somete Enc a sus seguidores y el descontento de Yato' Yos por los abusos que éste comete, y termina con la huida de Yachor Palla a la morada celestial de su padre. El último momento comienza con la persecución de Yachor Palla por parte de Enc y termina con el castigo que le impone Yato' Yos a Enc por los abusos cometidos en perjuicio de sus criaturas.

En el mito, la reflexión sobre la relación entre el pueblo yánesha y los incas no aparece de manera directa y explícita, sino indirecta y simbólica. El matrimonio entre Enc y Yachor Palla parece remitir a los matrimonios de carácter político que establecía el Inca con mujeres nobles de los señoríos y reinos que iba conquistando. En efecto, *palla* es un término quechua utilizado en algunos contextos para designar a las esposas secundarias del Inca (Espinoza 1976). El matrimonio entre Enc y Palla parecería indicar, entonces, que la relación entre la sociedad inca y el pueblo yánesha era una relación desigual o asimétrica, en la que este último aparece como la parte subordinada de la relación.

Esta subordinación es reforzada en el mito, al narrar la forma opresiva en la que Enc trataba a sus seguidores. En efecto, Enc es representado en el mito como una especie de super líder que frente a sus seguidores yánesha se comporta como un explotador en lo económico –exigiendo trabajo en sus chacras y tributo bajo la forma de túnicas de plumas multicolores sin retribución de ninguna clase–; como un déspota en lo político –que se atribuye la prerrogativa de ordenar la muerte de las autoridades político-religiosas con las que está descontento, así como de nombrar arbitrariamente a sus sucesores–; y como un represivo en lo sexual, que obliga a los hombres a imponer a sus esposas exámenes de fidelidad y a castigar con la muerte a aquellas que son encontradas culpables de adulterio. Pero por encima de todo, Enc es representado como un “quitador de vidas” y por ende como la antítesis de lo que los yánesha consideran un buen líder, quien ante todo debe ser un “dador de vida”.

Las referencias al comportamiento de Enc como líder parecen tener cierto sustento histórico. En efecto, existe abundante evidencia documental de que uno de los productos tropicales más apreciados por los incas eran las plumas de colores y los objetos de arte plumario. Estas plumas y objetos eran obtenidas mediante colonos extractores *mitmaqkuna* asentados en zonas de la selva alta, mediante transacciones (“rescates”) con indígenas habitantes de dichas zonas, o como tributo exigido a los indígenas de estas zonas sometidos por la fuerza (ver Renard-Casevitz *et al.* 1988, T. I: 57-78; Santos Granero 1980a; 1992b: 33-56). También se han reportado casos de indígenas amazónicos sometidos por los incas que debían abrir y cultivar chacras de coca o de productos alimenticios para estos últimos (ver Renard-Casevitz *et al.* 1988, T. I: 57-78; Santos Granero 1980a; 1992b: 33-56).

Si bien no existe evidencia documental que permita constatar si estas actividades se inscribían o no dentro de un sistema de reciprocidad, la idea misma de tributo y trabajo forzado parece haber sido ofensiva para el tipo de sociedades descentralizadas e igualitarias existentes en la cuenca amazónica. Lo mismo puede decirse del castigo, remoción y nombramiento de nuevas autoridades. Si bien ésta era una de las prerrogativas del Inca considerada “normal” en una sociedad estatal, piramidal y despótica, la misma es totalmente foránea a las sociedades amazónicas. Finalmente, existe evidencia de que los incas o sus representantes regionales y locales tenían un importante rol organizando o controlando la sexualidad de sus súbditos: por ejemplo, decidiendo quién debía casarse con quién, o controlando la sexualidad de las vírgenes dedicadas al culto solar.

Este respaldo histórico al argumento mítico pareciera indicar que, o bien en algún momento el pueblo yánesha estuvo efectivamente subordinado al imperio incaico, o bien mantenía estrechos contactos con agentes del imperio y, por lo tanto, tenía un conocimiento de primera mano acerca de sus prácticas políticas, económicas y sociales. En el primer caso, el mito constituiría fundamentalmente la representación simbólica de una relación histórica de subordinación respecto del imperio incaico; en el segundo constituiría más bien una reflexión acerca de los peligros de una autoridad centralizada y despótica a partir del conocimiento histórico de las características del imperio. En uno u otro caso, lo que parece cierto es que la gente yánesha mantuvo algún tipo de contacto — directo o mediatizado — con sus vecinos incas.

Esto se ve confirmado por la evidencia que proporcionan los estudios lingüísticos. Así, Mary Ruth Wise (1976) sugiere que las dificultades habidas en la clasificación de la lengua yánesha derivan de los cambios fonológicos que ésta ha experimentado como consecuencia del influjo del quechua. Wise afirma que:

“El grado de influencia del Imperio [Inca] se aprecia en préstamos léxicos vinculados al trato social y comercial y otros aspectos de la cultura” (1976: 358).

En esta larga lista de préstamos estarían incluidos tanto términos que hacen referencia a cosas concretas (“jaguar”, “carne”) como términos que hacen referencia a estados emocionales, tales como “estar alegre”, “estar triste”, “estar avergonzado”, o a acciones conceptuales, tales como “medir” o “comprar”.

Sin embargo, si bien estos préstamos podrían ser resultado del contacto más o menos directo con agentes del imperio incaico, también podrían ser consecuencia de dos procesos muy posteriores. El primero es el intento de los misioneros franciscanos de imponer el quechua como “lengua general” en los pueblos de misión, en los que redujeron a la población yánesha durante la primera mitad del siglo XVIII; el segundo, el asentamiento en territorio yánesha y asháninca de numerosos indígenas serranos que se pegaron a la sublevación general de 1742.

### *El Cerro de la Sal: encrucijada multiétnica*

La documentación colonial temprana proporciona muy poca información acerca de la organización y la cultura de los arahuac del piedemonte andino, pero sí da a entender la vital importancia que tenía el Cerro de la Sal — ubicado en las fronteras entre los territorios yánesha y asháninca— para el comercio y la reproducción cultural de estos pueblos (por ejemplo, Memorial 1986 [1663]). Dicho cerro — conocido por la gente yánesha bajo el nombre de Posapno (de *pos* = “sal” y *-pno* = sufijo que significa “cerro” o “altura”)— no sólo ocupaba un lugar central en el imaginario indígena, sino también en el imaginario misionero, al punto que el célebre historiador franciscano P. José Amich comienza su crónica de 1771 acerca de las labores de los misioneros de Ocopa en la Selva Central con un capítulo titulado: “Del Cerro de la Sal”. En éste Amich informa que el cerro se encuentra sobre la margen izquierda del río Paucartambo a una legua de su confluencia con el Chanchamayo,



que tiene una gran veta de sal que corre desde su cumbre, y que la sal “es de piedra mezclada con algún barro colorado” (1975[1771]: 43). Y Amich agrega:

“Este cerro de la Sal es muy famoso por el grande concurso de indios infieles, que de las naciones más remotas de la montaña acuden a él por sal; porque como dentro de la montaña hay pocas salinas, les es forzoso venir a este cerro a buscarla, los unos para su uso y consumo, y otros para comerciar con ella otras cosas que necesitan de las otras naciones; siendo tan varias las que suben a este cerro por la comodidad que tienen de muchos ríos navegables, que algunas tardan dos meses en llegar a este cerro (...)” (1975[1771]: 43).

Si bien la información que disponemos sobre el comercio que giraba en torno del Cerro de la Sal proviene de la documentación del siglo XVII – y fundamentalmente del XVIII – resulta evidente que la explotación multiétnica del mismo era un hecho desde épocas anteriores al contacto con los españoles.

La documentación temprana del siglo XVII informa que el Cerro de la Sal estaba habitado por indios andes (por ejemplo, Memorial 1986[1663]). Recién a partir de 1670 se comienza a distinguir a los amages (o yánesha) del resto de los andes (o asháninca), o “campas” tal como se los denominaría con mayor frecuencia a partir de 1686 (Varese 1973: 135). A comienzos del siglo XVIII la distinción entre amages, por un lado, y andes o campas, por el otro, ya no se prestaba a confusiones<sup>(4)</sup> y en su *Nómina de las Naciones Gentílicas que se hallan en estas Misiones del Zerro de la Sal* de 1716, Fr. Fernando de San Joseph afirma:

“1. Pasado el Zerro de la Sal, cuios moradores son por lo comun Amages de Nazion, cuyo ambito se extiende hasta el puerto de Eneo, distante como 12 leguas deste mencionado cerro, 2. siguese la primera Nazion de los Andes que sus primeras parcialidades estan en el valle de Epillo. 3. A esta Nazion se sigue la de los Gagos. Campas de Nación.”

Este dato – corroborado por otras fuentes – tiene gran importancia porque demuestra, contrariamente a lo asumido por anteriores investigadores (por ejemplo, Varese 1973; Renard-Casevitz

---

(4) Sin embargo, a los misioneros no parece haberles interesado determinar en qué consistían dichas diferencias, o informar acerca de las mismas, ya fuera porque éstas se les aparecían como insignificantes, ya porque lo que les interesaba era simplemente convertir a los “indios”, cualquiera fuese su identidad, al cristianismo.

1993) que el Cerro de la Sal se encontraba en territorio yánesha y estaba habitado fundamentalmente por indígenas yánesha. Sin embargo, los misioneros informan que en el cerro también se encontraban asentados indígenas de otras filiaciones étnicas. Así, por ejemplo, Amich reporta que el cerro está “habitado de indios amages, y de algunos de las otras naciones que se quedan en él cuando suben por sal” (1975[1771]: 43). El hecho de que todas las fuentes coincidan en señalar que al cerro acudían a extraer sal gentes pertenecientes a todas las “naciones” de la Selva Central – tanto de habla arahuac como pano <sup>(5)</sup> – indica que el mismo constituía un sitio de explotación multiétnica y consensual.

Adicionalmente, el Cerro de la Sal era un sitio de importancia ritual tanto para la gente yánesha, como para la gente asháninca. Así se desprende de un documento de mediados del siglo XVII donde se informa que:

“(…) desde cerro sacan la sal para gastar y en otros dos que ay Ydolatran los naturales de aquellas partes, estos tres cerros hazen triangulo y en el uno de los dos es la sal muy christalina y el otro la tiene Blanca, y de estos tres cerros sale un Rio que el agua del es muy salobre” (Memorial 1986[1663]).

En un trabajo reciente, Renard-Casevitz (1993: 29-30) sugiere que uno de los elementos unificadores de todos los pueblos que conforman el conjunto que ella denomina *campa*, sería la creencia en la “diosa civilizadora” Pareni, quien en un viaje desde un lugar de la periferia del área ocupada por los arahuac preandinos, el cual varía de acuerdo a quien esté narrando el mito, se habría dirigido hacia el centro – el área del Cerro de la Sal – donde se habría convertido en la veta de sal roja del cerro, mientras que su hija se habría convertido en la veta de sal blanca de uno de los cerros vecinos más pequeños. A partir de esta premisa, la autora elabora una interpretación acerca del simbolismo de la relación entre los *campa* “centrales” y los *campa* “periféricos”. La gente yánesha, sin embargo, no comparte estas creencias. En la mitología yánesha la sal no es concebida como una divinidad femenina, sino como

---

(5) En un trabajo anterior (Santos Granero 1992b: 24-25) afirmaba que no existía evidencia documental contundente que permitiese afirmar que al Cerro de la Sal acudían indígenas piro y conibo. En un trabajo reciente Renard-Casevitz (1993: 37) era de la misma opinión. Posteriormente, sin embargo, he encontrado dicha evidencia: “Todas estas Naciones y otras, que no menciono, como los Piros, Conibos, etc. se proveen de sal de este zerro...” (Fernando de San Joseph 1716).

un personaje al que en algunos mitos se denomina *Posona'*, "persona sal" (de *pos* = "sal"), y en otros *Yato' Queñfoť*, "nuestro abuelo *Queñfoť*" (ver mito en el anexo). En ambos casos, se trata de un personaje masculino enviado por la divinidad solar *Yompor Ror*, para beneficio de sus criaturas humanas. Sin embargo, fuera que se rindiese culto a la divinidad femenina de la sal del conjunto *campa* o a la divinidad masculina de la sal *yánsha*, lo cierto es que el Cerro de la Sal parece haber tenido una gran importancia ritual para todos los pueblos arahuac del piedemonte andino.

A pesar de que el Cerro de la Sal era un sitio abierto, los "salinistas" – otro de los nombres que los misioneros dieron a los indígenas que vivían en sus cercanías – parecen haber ocupado un lugar privilegiado como intermediarios en las redes comerciales intra y extra amazónicas que giraban en torno a la extracción de sal. En efecto, los que acudían al cerro se abastecían de sal de manera directa, cortando y empaquetando ellos mismos los bloques de sal bruta, o de manera indirecta, obteniendo de los "salinistas" las tortas de sal que estos preparaban diluyendo la sal bruta en agua, evaporándola y prensándola a cambio de otros productos de alto valor comercial (cf. Renard-Casevitz 2002: 131-132). Este es el caso, aparentemente, de los *simirinches* (antiguo nombre dado a los *piro* de habla arahuac) quienes, según una fuente temprana, obtenían sal de los salinistas a cambio de "conchas que indican ser de perla" (Fernando de San Joseph 1716). Durante la época de dominación misionera en el siglo XVIII el papel de los salinistas en los circuitos de intercambio intra y extra amazónicos fue aún más prominente, por cuanto no sólo se dedicaron al comercio de la sal, sino también al de herramientas, tal como lo indica esta misma fuente:

"Todas estas Naciones (...) se proveen de sal deeste zero, ado ocurren todos los años numerosas tropas de barbaros, y se proveen tambien de Erramientas para sus labranças que estos Salinistas se las tienen compradas desde el año antecedente de los Xpnos. fronterizos, a quienes por sus gen. la compran para este efecto".

Este comercio diferido posicionó a la gente *yánsha* del Cerro de la Sal en medio de una vastísima red comercial que vinculaba a los indígenas "cristianos fronterizos" de la sierra con indígenas pertenecientes a una diversidad de etnias del piedemonte andino y de los llanos amazónicos. Esta particular posición en la encrucijada de dos universos culturales explicaría una serie de rasgos sociales y culturales

que distinguen al pueblo yánesha de los demás pueblos de habla arahuac del piedemonte andino.

### Siglos XVI y XVII: primeras incursiones españolas

El primer probable contacto entre yánesha y europeos tuvo lugar en algún momento entre 1553 y 1576, cuando el mercedario Fr. Diego de Porres entró desde la zona serrana de Chinchacochoa

“(…) a dos provincias de guerra que dicen Oxamarca y Pilcozones, donde con mi predicación saqué seis caciques señores de doctrina con mucha gente, los cuales poblé en el valle de Guancabamba, veinte leguas de chinchaycocha y bauticé los caciques y los casé y les hize Iglesia y puse doctrina” (Barriga, V.M. 1942: 227).

El término pilcozones o pillco suni fue utilizado en el siglo XVI para designar a diversos segmentos de los arahuac preandinos: los matsigenka del Urubamba, Vilcabamba y Apurímac según Varese (1973: 109-115), o los campa del Bajo Mantaro según Renard-Casevitz *et al.* (1988, T. I: 104-107). En esta ocasión, y tal como lo da a entender la referencia al valle de Huancabamba, el término parece haberse extendido para abarcar a poblaciones de habla arahuac localizadas más al norte que las antes mencionadas.

El valle del Huancabamba se extiende desde la zona alto andina hasta la zona baja de montaña, pasando por la ceja de selva o ceja de montaña. Esta última parece haber sido una zona de encuentro entre la población yánesha de la parte baja del valle y los indígenas andinos que bajaban desde la sierra para establecer sus sementeras de productos tropicales. Fue justamente en esta última zona que los españoles fundaron en algún momento antes de 1635, el asentamiento de Huancabamba, poblándolo con indígenas yánesha de la parte baja y con aquellos indígenas serranos que allí tenían sus chacras (Amich 1975[1771]: 45). Su particular composición hizo que, a diferencia de otros asentamientos españoles fundados en territorio yánesha, Huancabamba nunca tuviera el estatus de “pueblo de misión” dentro de un “territorio de conversión” —una categoría que aludía al carácter “salvaje” e “infidel” de sus habitantes—, sino el de “doctrina” o “curato”, categoría utilizada por los españoles para designar a los pueblos de indios recién convertidos de la sierra. Huancabamba mantuvo su estatus de doctrina a todo lo largo de los siglos XVII y XVIII (ver mapa 2).

*Entradas misioneras: franciscanos y dominicos*

En las primeras décadas del siglo XVII, el curato de Huancabamba fue entregado al cuidado de los franciscanos. En 1631 estos habían comenzado con bastante éxito la evangelización de los panatahua del Alto Huallaga, teniendo como centro de operaciones la ciudad de Huánuco. Cuatro años más tarde, en 1635, el franciscano Fr. Jerónimo Jiménez entró desde Huánuco y pasando por el pueblo de Huancabamba se dirigió hacia la zona de montaña del eje Huancabamba-Chorobamba. Avanzando hacia el sur por este eje, pasó a la cuenca del río Paucartambo y llegó al Cerro de la Sal – ubicado a orillas de un pequeño afluente del río Paucartambo – donde fundó la misión de San Francisco de las Salinas (Córdova Salinas 1957[1651]: 447). Seis meses más tarde, siguió su marcha hacia el sur, hacia el valle de Chanchamayo, donde fundó la misión de San Buenaventura de Quimiri (Córdova Salinas 1957[1651]: 447). Ambas misiones parecen haber contado con una población combinada de indígenas yánesha y asháninca. Sin embargo, por ese entonces los cronistas franciscanos ignoraban la existencia de estas distinciones étnicas y denominaban a todos los indígenas del piedemonte de los Andes centrales del Perú con el término genérico de andes.

Jiménez fue muerto en 1637 por orden del cacique Zampati, mientras acompañaba a una compañía de soldados españoles que habían ingresado a la zona, con el fin de explorar el río Perené. Como veremos más adelante, es posible que ésta haya sido la primera o segunda de una serie de expediciones militares emprendidas por el aventurero español Don Pedro Bohórquez en la zona (ver Santos Granero 1986a: 130). La muerte de Fr. Jiménez no puso fin a la labor misionera de los franciscanos, quienes para 1640 tenían fundados “en la conversión del Cerro de la Sal siete capillas o pueblecitos” (Amich 1975[1771]: 45). En 1641, el franciscano Fr. Mathias de Illescas emprendió una segunda expedición de exploración del río Perené, pero la misma terminó, como la primera, con la muerte de los misioneros a manos de los indígenas locales.

Según Amich (1975[1771]: 46) poco después (quizás alrededor de 1642) varios españoles bajo el mando de un cabo y acompañados por dos religiosos menores, cuya orden no menciona, entraron a la zona en busca de oro. Estos habrían descendido por el Perené, y al igual que los miembros de las expediciones de 1637 y 1641, habrían sido emboscados y muertos por los indígenas. Según el historiador franciscano: “Con esta

revolución y otras que luego sucedieron, se perdió por entonces la conversión del dicho Cerro de la Sal” (Amich 1975[1771]: 46). Esto debe haber ocurrido hacia 1644 o poco después, ya que para ese año aún se reporta la presencia de cuatro misioneros en la zona (Tibesar 1981: 71).

No queda del todo claro por qué los franciscanos se retiraron de la zona tras esta primera conquista del Cerro de la Sal; lo cierto es que no habrían de volver a actuar en la zona sino hasta 1671. En el ínterin, la iniciativa evangelizadora pasó a manos de los dominicos, quienes en 1646 entraron a la zona desde la ciudad de Tarma fundando el pueblo de Santo Domingo Soriano en la confluencia de los ríos Palca y Tulumayo (Santos Granero 1986a). En los siguientes cuatro años, el dominico Fr. Luis Triviño fundó el pueblo de Sayria cerca del de Soriano sobre el río Chanchamayo, y refundó los pueblos de Quimiri y Cerro de la Sal bajo los nombres de La Santísima Trinidad y Los Doce Apóstoles respectivamente (Meléndez 1681-1683 T. III: 734). Adicionalmente, Triviño hizo construir un camino de diez leguas de largo que conectaba el poblado serrano de Monobamba con las misiones del río Chanchamayo, lo cual facilitó el abastecimiento de estas últimas.

### *Entradas militares*

Los avances dominicos en la zona llegaron a su fin en 1650 con la intrusión de Don Pedro Bohórquez, capitán español que entró a la zona en busca de oro con licencia de conquistador (ver Santos Granero 1986a). Según un documento de 1663 (Memorial 1986[1663]), Bohórquez habría entrado a la zona por lo menos en dos oportunidades anteriores, pero recién en esta entrada contó con una amplia licencia de las autoridades. Sin embargo, lejos de comportarse como un conquistador y explorar nuevas áreas, durante los nueve meses que permaneció en la zona, Bohórquez se limitó a refundar y tomar posesión en nombre del Rey Felipe IV de las misiones fundadas por los dominicos — y anteriormente por los franciscanos — así como a fundar una nueva población en las cercanías de Quimiri con el nombre de San Miguel Arcángel. La entrada de Bohórquez y sus tropas debe haber generado la desconfianza y hostilidad de los indígenas locales, ya que para poder tomar posesión del valle de Quimiri éste tuvo que enfrentarse previamente con los guerreros del cacique local Bernardo Santuma (Amich 1975[1771]: 47). Muerto este último, Bohórquez y sus hombres se dedicaron a explotar a

los indígenas locales y a atacar los poblados andinos fronterizos, llevándose consigo a sus mujeres y bastimentos (Amich 1975[1771]: 47).

Los abusos cometidos por Bohórquez y sus hombres tuvieron dos efectos: el primero, la huida de los indígenas neófitos hacia las zonas interiores y el abandono de los pueblos de misión; y el segundo, la inquietud de las autoridades virreinales, quienes en 1651, preocupadas por sus abusos, lo hicieron apresar y conducir a Lima. Al año siguiente, Fr. Luis Triviño intentó repoblar las antiguas misiones, pero sin suerte alguna debido a la resistencia indígena. Hacia 1661, último año para el cual se tienen noticias de los dominicos en la zona, el nuevo cura de la Montaña de Tarma, Fr. Diego González de Valdosera, había mandado construir un nuevo camino que unía la ciudad de Tarma con el río Chanchamayo y había fundado dos pueblos con haciendas (Misiones 1956-1957, I: 85). A pesar de esta infraestructura y de los preparativos logísticos, los dominicos no volvieron a tener éxito en la reducción de los indígenas locales, y nunca más volvieron a tener ingerencia en la zona.

Antes de finalizar el siglo XVII los franciscanos llevaron a cabo otros dos intentos por asentarse en la zona y reducir a las poblaciones yánesha y asháninca: en 1671 y hasta 1674 en que debieron retirarse de la zona por orden de los tribunales real y eclesiástico (Amich 1975[1771]: 52-79), y en 1694, cuando los misioneros que se habían asentado en las zonas de Huancabamba, Cerro de la Sal y Quimiri murieron ese mismo año a manos de los indígenas locales (Amich 1975[1771]: 116).

La retahila de expediciones evangélicas o militares así como de establecimientos religiosos o seculares inestables y de corta duración que se da en el siglo XVII, solo puede entenderse como resultado de la combinación del atractivo que las herramientas y otras manufacturas españolas ejercían sobre los indígenas, con la constatación por parte de estos últimos de que los españoles no estaban dispuestos a compartir sus bienes en un marco de intercambio recíproco y simétrico, y que más bien exigían una total sumisión a sus valores y designios. En efecto, las crónicas coinciden en que prácticamente en la totalidad de las entradas españolas, los misioneros y militares fueron recibidos inicialmente de manera amistosa y que los indígenas locales estuvieron dispuestos a reducirse y establecer relaciones de carácter permanente con los foráneos. No es sino pasado un tiempo, cuando estos últimos intentaban imponer sus valores y prácticas morales, religiosas y sociales, o exigir tributo en

bienes o fuerza de trabajo, que los indígenas comenzaban a resentir y resistir de manera directa (destrucción de misiones y/o asesinato de misioneros) o indirecta (huida y abandono de las fundaciones españolas) la presencia misionera.

### **1709-1742: éxito y fracaso de la labor misionera**

En 1709 entró a la zona desde Tarma Fr. Francisco de San Joseph, un misionero franciscano que habría de obtener lo que sus compañeros de orden no pudieron lograr en casi sesenta años de esfuerzos evangélicos: el sometimiento y reducción permanente de los indígenas del piedemonte de las regiones de Huánuco, Tarma y Jauja. Bajo la dirección de San Joseph, en unos pocos años los franciscanos lograron fundar siete misiones entre los yánesha: Nuestra Señora del Patrocinio de Quimiri y Cristo Crucificado del Cerro de la Sal en 1709; San Antonio de Eneño en 1710; Asunción de Pozuzo y San Antonio de Cuchero en 1712; y San Joaquín de Nijandaris y la Purísima Concepción de Metraro en 1715. A éstas habría que sumar las doctrinas de Huancabamba, Punaamarca y Yanapo — ubicadas en la ceja de selva — en donde también se redujo a gran número de familias yánesha junto con algunos serranos (Amich 1975[1771]: 124).

Algunas de las misiones también congregaban a población asháninca; esto es especialmente cierto de Quimiri, Metraro y Eneño, las cuales se encontraban en la frontera entre los territorios yánesha y asháninca. Sin embargo, hacia 1730 aún las misiones originalmente biétnicas habían devenido en misiones predominantemente yánesha (Santos Granero 1980b: 32-35). Las fuentes no indican la razón de esta “yaneshización” de las misiones, pero una posible explicación reside en el hecho de que los asháninca fueron más renuentes que los yánesha en aceptar el dominio español. De hecho, la mayor parte de las sublevaciones registradas entre 1709 y la expulsión de los españoles en 1742 fueron iniciadas por líderes asháninca. Por esta razón, no sería improbable que las misiones en cuestión hayan devenido en misiones predominantemente yánesha como consecuencia del retiro de la población asháninca, a fin de escapar del control misionero.

El proceso de misionalización iniciado en 1709 fue más estable y duradero que el de los siglos anteriores. Es difícil precisar las causas que hicieron que en esta ocasión la gente yánesha (y en menor medida la gente asháninca) opusieran menos resistencia a los esfuerzos



misioneros por someterlos y reducirlos en pueblos de misión. Sin embargo, se pueden mencionar una serie de posibles causas, que no me atrevería a ordenar en términos de importancia, las cuales concatenadas explicarían este fenómeno.

En primer lugar, cabría mencionar algunos factores internos. Como se ha dicho, durante gran parte del siglo XVII la población yánesha experimentó numerosos intentos de conquista por parte de los españoles. Por un lado, ello debe haberles permitido tener acceso a herramientas españolas y conocer sus ventajas respecto de sus utensilios de madera, piedra, hueso o cerámica. Esto habría generado una creciente necesidad de estas manufacturas y una mayor disposición a someterse a la voluntad de los misioneros, a fin de asegurarse un acceso más regular a las mismas. En segundo lugar, existe evidencia documental de que durante este primer siglo de contacto con los españoles, se diseminaron entre los yánesha y asháninca de la región numerosas epidemias (por ejemplo, Amich 1975[1771]: 64). Estas habrían diezmando a su población, desgastado su voluntad, y creado mejores condiciones para su sometimiento. En tercer lugar, cabría mencionar un importante factor externo. Durante el siglo XVII, religiosos y misioneros parecen haber competido por tener el monopolio del acceso a los habitantes y recursos de las zonas de montaña. Hacia fines del siglo XVII esta situación cambió radicalmente, y la modalidad de conquista violenta fue totalmente descartada por la Corona como estrategia para la incorporación de nuevos territorios e indígenas “infieles” debido a su demostrada ineficacia. En su reemplazo se impuso la modalidad de “conquista evangélica” (ver Santos Granero 1992b: 107-124). Sin embargo, dado que las expediciones puramente religiosas tampoco habían tenido el resultado deseado, desde fines del XVII las autoridades virreinales exigieron que las expediciones misioneras fueran acompañadas de una escolta militar compuesta generalmente por unos pocos soldados bajo el mando de un capitán (por ejemplo, Amich 1975[1771]: 79, 94).

La mayor disposición de la población yánesha para someterse y la mayor aptitud de los españoles para someterlos parecen haberse conjugado para que en unos pocos años se obtuviese lo que no se había podido lograr en muchas décadas de esfuerzos y martirios misioneros. Este estado de cosas habría de durar treinta y tres años. Durante ese período el pueblo yánesha habría de experimentar importantes cambios a nivel de su organización socio-espacial, de sus actividades económicas, y de su evolución demográfica.

### *Cambios socio-espaciales*

Los documentos coloniales indican que los arahuac del piedemonte andino vivían de manera más o menos dispersa, y estaban organizados en “castas”, “parcialidades” y “naciones” (por ejemplo, Amich 1975[1771]: 55). Sobre esta base, Smith (1985: 12) propone la existencia de tres instancias de organización socio-espacial:

1. “Pueblo” o “asiento” = asentamiento indígena.
2. “Casta” o “parcialidad” = subdivisión regional basada en lazos de parentesco y territorialidad.
3. “Nación” = grupo étnico.

Desde mi punto de vista, esta interpretación no es correcta, por cuanto considera como sinónimos a los binomios “pueblo”/“asiento” y “casta”/“parcialidad”. En cuanto al primer binomio los españoles reservaban el término “pueblo” para las agrupaciones de casas por ellos fundadas, y de hecho el ejemplo del “pueblo de Huancabamba” que presenta Smith lo confirma, ya que Huancabamba era un pueblo que los españoles fundaron en la ceja de selva con indígenas serranos y yánesha. El término “asiento” sí era reservado para designar los asentamientos indígenas dispersos en la medida que hacía referencias a los sitios en los que existía una o más casas. Por su parte, los términos “casta” y “parcialidad” designaban realidades diferentes y queda claro de la propia cita de Amich (1975[1771]: 55) utilizada por Smith que ambos no eran sinónimos:

“(…) aunque los indios que viven en estas inmediaciones tienen el nombre genérico de campas, se distinguen por otros nombres tomados o del paraje donde moran, o de la propiedad de sus castas o de sus parcialidades”.

Mientras que el término “casta” hace referencia a relaciones de parentesco, el de “parcialidad” hace referencia fundamentalmente a relaciones políticas. Desde mi punto de vista la organización socio-espacial yánesha se basaría, más bien, en las siguientes correspondencias: “casta”/“asiento”; “parcialidad”/“paraje”; “nación”/“territorio”.

La categoría de “nación” hace referencia a colectividades sociales más o menos grandes, que se distinguen entre sí por una serie de elementos culturales, entre los cuales los misioneros parecen haber privilegiado la lengua, la vestimenta y las costumbres. En el caso de los arahuac del piedemonte andino, el término de “naciones” parece haber designado en el siglo XVIII a tres de las cuatro grandes agrupaciones

que lo conforman: amages (yánasha), andes o campas (asháninca, ashéninca, y nomatsiguenga), y simirinches (piros). En cuanto a las otras dos categorías, aun cuando hay que tener mucho cuidado con las clasificaciones impuestas por los españoles, las mismas parecen aproximarse bastante a lo que sabemos de la organización social tradicional de los pueblos del piedemonte andino en general, y de la del pueblo yánasha en particular.

En la documentación misionera el término "casta", más que referirse al tipo de categoría social cerrada, jerárquica, y excluyente típica de la India, parece tener el significado de "generación" o "linaje" en su sentido más amplio, es decir, en el sentido de "grupo de descendientes de una determinada persona". En este caso particular, el término pareciera designar a una familia extensa formada en torno a un hombre "cabeza de familia", cuyos miembros están relacionados con dicho hombre a través de lazos de consanguinidad o afinidad. La documentación misionera da a entender que los miembros de estas castas vivían en pequeños "asientos" o agrupaciones de dos, tres o más casas, separadas de otras similares por cierta distancia.

Los padrones levantados por los franciscanos durante los primeros años de las misiones reflejan aún este tipo de organización. En éstos los misioneros tienen como unidad de registro a las familias nucleares (progenitores y prole) pero cuando estas están relacionadas entre sí siempre aparecen agrupadas, es decir, registradas en secuencia. Así, por ejemplo, en el padrón de los neófitos de la misión de Cristo Crucificado del Cerro de la Sal realizado en 1715 se registran las siguientes cuatro entradas consecutivas:

"Juan Quispe Anampa, El Viejo, su Muger y una Hija soltera, y tres hijos Francisco Solano, Pedro Regalao y Santiago"; "Sebastian Mathech Tarraren su Muger Maria hija de dicho Anampa y su hija Clemencia"; "Ytten Pedro hermano de dicho Mathech Tarraren, su Muger"; "Francisco Guatere Yerno del dicho Anampa su Muger Josepha" (Fernando de San Joseph 1716).

Esto indica que estas cuatro familias nucleares, que pueden haber vivido en viviendas unifamiliares, eran parte de una familia extensa o "casta" que agrupaba a trece personas.

Este y otros ejemplos indica que las castas estaban compuestas por un cabeza de familia y su o sus esposas, sus hijos e hijas solteras, sus hijas casadas con sus respectivos cónyuges e hijos y con mucha menor

frecuencia sus hijos varones casados con sus respectivas cónyuges e hijos, lo cual revelaría un patrón de residencia de tipo uxori-local. En algunos casos, la familia extensa también incluía a los progenitores ancianos del cabeza de familia o de su esposa, a algunos de sus hermanos solteros o algunas de sus hermanas casadas con sus respectivos cónyuges e hijos. En el ejemplo de la misión de Cristo Crucificado del Cerro de la Sal, el número máximo de unidades familiares por familia extensa es de cuatro, mientras que el número de miembros por familia extensa varía entre siete y diecisiete. Este tipo de unidad socio-espacial es similar a la existente entre otros grupos arahuac del piedemonte andino, tal como por ejemplo los grupos residenciales matsigenka (Rosengren 1987: 148-151).

En contraste con las “castas”, las cuales formaban fundamentalmente unidades de parentesco, las “parcialidades” constituían agrupaciones de carácter más político: un conjunto de castas y familias nucleares vinculadas entre sí a través de relaciones de vecindad (residencia en un mismo “paraje”, es decir, a lo largo de un mismo afluyente o pequeño valle) y lazos de afinidad (uniones matrimoniales entre miembros de castas vecinas), pero sobre todo por el hecho de ser “parciales” o “seguidores” de un mismo líder, a quien las crónicas denominan con el término andino de “curaca” o con el término caribeño de “cacique”. La parcialidad conjuga elementos espaciales, usufructo común de un territorio más o menos demarcado; de parentesco, uniones matrimoniales; y de alianza política, defensa mutua y lealtad a un mismo líder. En este sentido, las parcialidades yánesha son similares a lo que para el caso matsigenka, Rosengren (1987: 151-157) denomina “grupos de asentamiento”.

A juzgar por los padrones más tempranos, las parcialidades yánesha agrupaban a un número variable de gente, pero siempre dentro de un rango de entre cincuenta y doscientas personas. Las crónicas misioneras parecen sugerir que las parcialidades funcionaban como un “colectivo” en ocasiones rituales (“fiestas de tomar”) o en coyunturas bélicas (luchas intra o interétnicas, ver Amich 1975[1771]: 39). Además de los curacas, una de cuyas principales funciones parece haber sido la de liderar a sus seguidores en situaciones de guerra, las crónicas mencionan la existencia de “encantadores” y “brujos”. Cabe enfatizar que ambos personajes parecen haber tenido funciones de liderazgo, por cuanto las crónicas afirman que tanto los “curacas” como los “brujos”

se oponían a la presencia de los misioneros, y animaban a sus seguidores a que les impidiesen el paso y no los dejaran asentarse en su territorio (Fernando de San Joseph 1715; Francisco de San Joseph 1716). Los documentos misioneros no aclaran exactamente cuáles eran las funciones de estos “brujos”; sólo afirman que adoraban al Sol. Los documentos no mencionan que estos “brujos” tuvieran funciones curativas, lo cual sería de esperar si hubiesen sido el tipo de shamanes o “chupadores” que se encuentran en la mayoría de las sociedades indígenas amazónicas y que los mismos franciscanos habían encontrado anteriormente en sus misiones del Alto Huallaga <sup>(6)</sup>. Finalmente, si bien la documentación colonial da a entender que las figuras del “curaca” y del “brujo” eran diferentes, la misma no aclara cuál era la relación entre ambos personajes.

Durante los primeros años de actividad misionera, los religiosos respetaron la organización tradicional yánesha y se limitaron a establecer pequeños poblados misionales en puntos claves de su territorio y del territorio asháninca. Por lo general, estos primeros puestos de misión estaban constituidos por los miembros de una única parcialidad. Desde estos puestos los misioneros se movilizaban hacia las áreas de influencia de otras parcialidades vecinas, donde fundaban una pequeña capilla y erigían una cruz. En los padrones misioneros las parcialidades asociadas a un poblado misional aparecen consignadas como “anexos”. Debido a la escasez de misioneros, con el pasar del tiempo la tendencia fue de persuadir o forzar a la población de estos anexos a trasladarse o reducirse en el puesto de misión al que estaban asociados. Las parcialidades así reducidas y convertidas al cristianismo fueron designadas con el término de “aillos” (Tibesar 1952: 27). A pesar de su origen andino, este término preserva las dimensiones espaciales, políticas y de parentesco características de las “parcialidades” amazónicas.

Hacia 1724, y como resultado del despoblamiento de las misiones debido a las epidemias de origen europeo, todas las parcialidades aún no reducidas fueron concentradas en los pueblos de misión bajo cuya

---

(6) En efecto, ya en su crónica de 1651 el franciscano Córdova Salinas menciona que en la misión de Panatahuas había un indígena “llamado Chimafina, muy viejo en edad y el principal de los chupadores, que prevenidos de embustes, armados de ceremonias y criados en escuela de Satanás, se venden por doctores y médicos” (1957: 226; mi subrayado). El término “chupador” describe la principal función de muchos de los shamanes amazónicos, quienes “chupan” el cuerpo de sus pacientes a fin de extraer los objetos patógenos que les fueran introducidos místicamente por hechiceros profesionales o aficionados.

jurisdicción se encontraban (Santos Granero 1987: 39-40), de tal manera que las misiones pasaron a estar constituidas por miembros de diversas parcialidades. Como veremos, este cambio en el ordenamiento y la organización socio-espacial habría de traer aparejados otros cambios. Uno de los que aquí cabe destacar es el del sistema de autoridades. Si bien los franciscanos respetaron a los líderes tradicionales, los mismos impusieron una nueva estructura de autoridades asociadas a las nuevas actividades productivas y religiosas. A la cabeza de la misma estaba el misionero, quien daba sus órdenes al “curaca” o “cacique”. Por debajo de éste estaba el alcalde o capitán, cuya función era “mantener las sanas costumbres, la policía, el orden y la paz del pueblo” (Izaguirre 1922-1929, T. IX). Junto al alcalde se encontraba el mayordomo, quien cuidaba de las cosas del convento así como del trabajo de los neófitos, y el mandón de mujeres, que hacía lo propio con el trabajo de éstas. Por último estaba el sacristán, quien era elegido por los misioneros. Estas cinco autoridades conformaban a su vez una junta que elegía a las autoridades de segundo orden, tales como los alguaciles o comisarios, quienes ejecutaban las órdenes de los alcaldes; y los fiscales, encargados de vigilar que se cumplieran los trabajos asignados así como de reportar acerca del comportamiento de los habitantes de la misión.

Los líderes arahuac tradicionales no parecen haber contado con gran poder, excepto en coyunturas bélicas. Esto es así por cuanto los mismos carecían de los medios coercitivos necesarios para asegurar que sus órdenes fueran cumplidas. Bajo la nueva situación colonial, los misioneros les atribuyeron a los líderes amazónicos prerrogativas similares a las que detentaban los curacas andinos. De esta manera, si bien en la nueva estructura de autoridades los curacas se encontraban subordinados a los misioneros, su poder fue reforzado en la medida en que se les confirió las condiciones para que pudieran hacer cumplir sus órdenes.

### *Cambios socioeconómicos*

La reducción en misiones tuvo tres importantes efectos en la economía yánesha. En primer lugar, permitió tener un acceso más regular a los utensilios de metal de los españoles, los cuales debido a su mayor eficiencia y durabilidad, pronto reemplazaron a muchos de los utensilios tradicionales. En muchos casos, la adopción de estos nuevos utensilios fue de la mano del aprendizaje de nuevas tecnologías. Este parece haber

sido el caso de los conocimientos de la forja de herramientas. Debido a la gran demanda de herramientas y al hecho de que estas constituían uno de los más importantes elementos con los que contaban los misioneros para atraer a los indígenas a sus misiones, muy pronto éstos establecieron herrerías en algunas de las misiones más importantes, por ejemplo en Quimirí. En un comienzo estas forjas fueron manejadas por indígenas andinos cristianizados y abastecidas con hierro traído desde la sierra. Más adelante, sin embargo, los misioneros parecen haber entrenado a herreros indígenas yánesha y asháninca (ver Santos Granero 1988).

Un segundo efecto fue la incorporación de una diversidad de cultivos y animales domésticos foráneos. Entre los primeros cabe mencionar plátanos, cítricos y caña de azúcar; entre los segundos, aves de corral y ganado vacuno. Estos cultivos y animales se incorporaron de tal manera a la cultura local que se siguieron cultivando y criando mucho después de la expulsión de los españoles en 1742.

La incorporación de nuevas herramientas, tecnologías y productos tuvo importantísimos efectos a corto, mediano y largo plazo. Sin embargo, en términos inmediatos, éstos palidecen en comparación con los efectos que tuvo la reorientación de la economía indígena en el contexto de las misiones. En efecto, bajo la jurisdicción misional los indígenas debían trabajar no solamente en sus tierras y para sus familias, sino que debían trabajar en las tierras y talleres de la misión. Este trabajo estaba destinado a cubrir las necesidades de los misioneros, las viudas y los huérfanos y de la población de la misión en general. Con este propósito se establecían sementeras con productos locales y foráneos y se criaban aves de corral y ganado vacuno, mular y caballo. Adicionalmente, los hombres debían salir de caza por turnos (“mitas”) para abastecer a la misión de carne de monte. Los hombres también trabajaban en la carpintería, herrería y panadería, mientras que las mujeres trabajaban en el taller textil y mantenían limpias la iglesia y las viviendas de los misioneros.

Si bien todas estas actividades estaban orientadas a satisfacer el ideal franciscano de la comunidad cristiana autosuficiente, parte de la mano de obra indígena era destinada a actividades de tipo netamente comercial: cultivo de coca, cultivo de caña de azúcar y elaboración de melazas y aguardientes, y cultivo de algodón y fabricación de textiles de dicha fibra. Esta tríada de productos tenía un alto valor de cambio en

el mercado colonial y aparentemente estaba destinada a abastecer el mercado del vecino centro minero de Cerro de Pasco, segundo en importancia en el virreinato del Perú después de Potosí (ver Santos Granero & Barclay 1994). El trabajo para la misión debe haber afectado enormemente la estructuración cotidiana del tiempo, incrementando las horas de trabajo y disminuyendo las horas dedicadas a actividades ceremoniales y de interacción social. En una sociedad que asigna una altísima valoración a la autonomía personal, la regimentación del tiempo por parte de los misioneros debe haber sido percibida como una grave restricción a dicha autonomía y, por ende, un abuso intolerable.

Finalmente, si bien la legislación de Indias establecía que los indígenas recién reducidos de los territorios de conversión estaban exonerados de pagar tributo, así como de otras cargas coloniales, existe evidencia de que:

1. Los corregidores hacían repartos forzosos de mercaderías entre los neófitos.
2. Los gobernadores de frontera sacaban neófitos para que trabajasen a su servicio.
3. Algunos neófitos eran “enganchados” para trabajar en los obrajes andinos (Santos Granero 1992a).

### *Cambios demográficos*

Por importantes que hayan sido los cambios socio-espaciales y socioeconómicos, ninguno fue tan dramático como los cambios demográficos que experimentaron los indígenas reducidos. Ya en el siglo XVII existe evidencia de que las epidemias de origen europeo tuvieron gravísimos impactos en la salud y la demografía de las colectividades indígenas. La mortandad que provocaban las epidemias de viruela, sarampión y gripe era muy alta, por lo que frente a estas la tendencia de los indígenas era huir hacia el monte, lejos de otras familias, y esperar a que pasasen. Cuando a comienzos del siglo XVIII la población indígena fue reducida de manera más permanente en puestos misionales, se facilitó sin querer la diseminación de las epidemias (ver Santos Granero 1987). En 1712, apenas tres años después de la fundación de las primeras misiones yánasha, ya se habla de los numerosos neófitos que han muerto debido a las epidemias de viruela. Entre 1712 y 1718 se siguen mencionando una diversidad de brotes y rebrotes de viruela. En 1721 la



zona es barrida por el coletazo de una epidemia combinada de viruela y catarro-gripe que había assolado la costa y sierra del virreinato desde 1718 (Dobyns 1963). En la selva central la epidemia tuvo una duración de tres años. Cuando terminó, las misiones de Nijandaris y Metraro quedaron completamente despobladas (y nunca lograron recuperarse totalmente) mientras que las demás fueron diezmadas. A partir de 1730 comienza a darse un lento proceso de recuperación demográfica de las misiones. Sin embargo, en 1736 cuando las misiones comenzaban nuevamente a prosperar fueron asoladas por una epidemia no identificada que causaba "hemorragias bucales". Pocos años después los españoles habrían de ser expulsados de la región.

Gracias a la rica información proporcionada por los detallados censos realizados por los misioneros cada tres años desde 1715 hasta 1739, se han podido determinar con mayor precisión los efectos de la retahila de epidemias que diezmaron a las misiones yánesha. La información censal demuestra que la población total pasó de un máximo de 1 322 neófitos en 1718 a 387 en 1739. Adicionalmente demuestra que el promedio de miembros por familia pasó de 5,48 en 1718 a 3,75 en 1739, mientras que el promedio de hijos sobrevivientes bajo tutela familiar pasó de 2,25 en 1718 a 1,19 en 1739. Consistentemente el porcentaje de la población por debajo de los 15 años disminuyó de 50,74% en 1718 a 32,29% en 1739 (Santos Granero 1987: 43-45). La evolución de estos indicadores demuestra que, si bien las epidemias afectaron a la población yánesha en su conjunto, tuvieron una particular incidencia entre la población infantil.

La gran mortalidad experimentada durante el período de dominación misional generó una mayor resistencia entre los indígenas reducidos. Esta resistencia se expresó en el abandono de las misiones, pero también en rebeliones de carácter local; esto es especialmente cierto en el caso de los asháninca. La concatenación entre la aparición de epidemias y el surgimiento de rebeliones es sumamente claro. La epidemia de viruelas de 1711 fue seguida por la rebelión de los neófitos de la misión de Eneo en 1712. Las epidemias registradas poco antes de 1718 fueron seguidas en 1719 por el levantamiento de los indígenas de la parcialidad de Caco, dependiente de la misión de Metraro. Finalmente, las epidemias de 1721 a 1724 y 1736 fueron seguidas por los levantamientos de los líderes asháninca Fernando e Ignacio Torote — padre e hijo — en 1724 y 1736 respectivamente. En 1739 las misiones del

Cerro de la Sal habían llegado a su punto más bajo en términos de volumen poblacional. La percepción de que muchas de las penurias por las que pasaban se debían a la presencia de los misioneros, encuentra expresión desde épocas muy tempranas en el discurso de los “brujos” indígenas, quienes le decían a sus seguidores:

“(…) que todos sus azares les acaecen porque nos permiten en sus Tierras, y les predicamos que no adoren al Sol. Y que por esta causa las frecuentes epidemias los consumen; el ayre les remonta la caza; el agua les oculta la pesca; la tierra les escasea el fruto; el monte les oculta los animales; y por fin, que nosotros los introducimos las mortales pestes, que los acaban (...)” (San Joseph 1716).

El resentimiento ante la presencia de los misioneros habría de culminar en el levantamiento liderado por Juan Santos Atahualpa, un indígena de origen serrano que logró reunir en torno de sí a miembros de todos los grupos arahuac del piedemonte andino: yánesha, asháninca, ashéninca, nomatsiguenga, piro y matsiguenga; más algunos pertenecientes al vecino conjunto de pueblos de habla pano, por ejemplo, los conibo y shipibo; esgrimiendo un discurso mesiánico y anticolonial. Mucho se ha escrito sobre este levantamiento (por ejemplo, Valcárcel 1946; Varese 1973; Lehnertz 1969; 1972; Castro Arenas 1973; Santos Granero 1980b; 1992a; Zarzar 1989; Veber 2003) y por ello remito al lector a dichas obras. Lo importante aquí es destacar que entre 1742 y 1847 los arahuac del piedemonte andino se vieron librados de la presencia española, y que durante este período se forjaron muchas de las características del pensamiento religioso y de la organización sociopolítica de los yánesha.

### **1742-1847: cien años de soledad y autonomía**

Cuando en 1847 el presidente Ramón Castilla decidió reconquistar la región de Selva Central por la entrada de Tarma, erigiendo para ello el fuerte de San Ramón en la confluencia de los ríos Palca y Ulcumayo, el pueblo yánesha había experimentado más de cien años de aislamiento respecto de los españoles y criollos. Uno hubiera esperado que durante esos cien años de soledad, la gente yánesha hubiera retomado sus antiguas costumbres y retornado a su antiguo estilo de vida. Sin embargo, la evidencia señala una situación muy diferente: durante este período el pueblo yánesha, junto con otros pueblos indígenas de la región, habría adoptado y desarrollado de manera autónoma algunos de los productos,

tecnologías e ideologías introducidos por los agentes coloniales, modificando, en algunos casos de manera radical, sus patrones de vida.

### *Desarrollos tecnológicos*

Los primeros militares que entraron a la zona a mediados del siglo XIX reportaron haber visto ganado vacuno en los pajonales del río Chanchamayo y del alto Perené, cerca de los asentamientos indígenas. No queda claro si es que éstos criaban el ganado o si, tal como sospechan los exploradores, este se encontraba en estado semisalvaje y era “cazado” por ellos. De lo que sí no cabe duda es que los indígenas locales incorporaron en sus chacras los plátanos, la caña de azúcar y algunos cítricos. Más sorprendente aún es el hecho de que los primeros exploradores republicanos encontraron a su paso por la zona numerosas herrerías indígenas y un patrón de asentamiento ligeramente diferente al reportado por los misioneros franciscanos en los siglos XVII y XVIII.

Los militares, científicos y misioneros que recorrieron la zona durante la segunda mitad del siglo XIX, mencionan en sus informes la existencia de por lo menos doce herrerías, las más en funcionamiento y algunas en ruinas (ver cuadro 2 y mapa 4); las fuentes orales yánesha mencionan la existencia de otras nueve herrerías y confirman la localización de algunas de las reportadas en las fuentes documentales.

Las herrerías yánesha y asháninca estaban localizadas en edificios de grandes dimensiones, por lo menos en comparación con el tamaño de sus casas actuales. Las proporciones de las plantas reportadas para tres de estas herrerías varían entre 10 x 12 m, 12 x 15 m y 17 x 21 m, con una altura de 12, 7 y 12 m respectivamente (Santos Granero 1988: 11-12). Por lo general, las herrerías contaban con un horno vertical de fundición del metal y una o más fraguas. El horno estaba activado por dos juegos dobles de fuelles hechos de cueros de vaca, y en él se fundía el metal molido y lavado que los indígenas extraían de depósitos locales, mezclado con carbón vegetal elaborado por ellos mismos. Las fraguas estaban alimentadas por dos fuelles simples y en ellas se refinaba el metal. El “fierro dulce” así obtenido era batido a mano en grandes yunques donde se fabricaban las herramientas y utensilios requeridos: hachas, machetes, cuchillos, martillos, tenazas, agujas, anzuelos, etc. Por lo demás, las herrerías contaban con ingeniosos sistemas de conducción de agua y en algunos casos de batido del metal.

**Cuadro 2**  
**Herrerías mencionadas en fuentes documentales, siglo XIX**

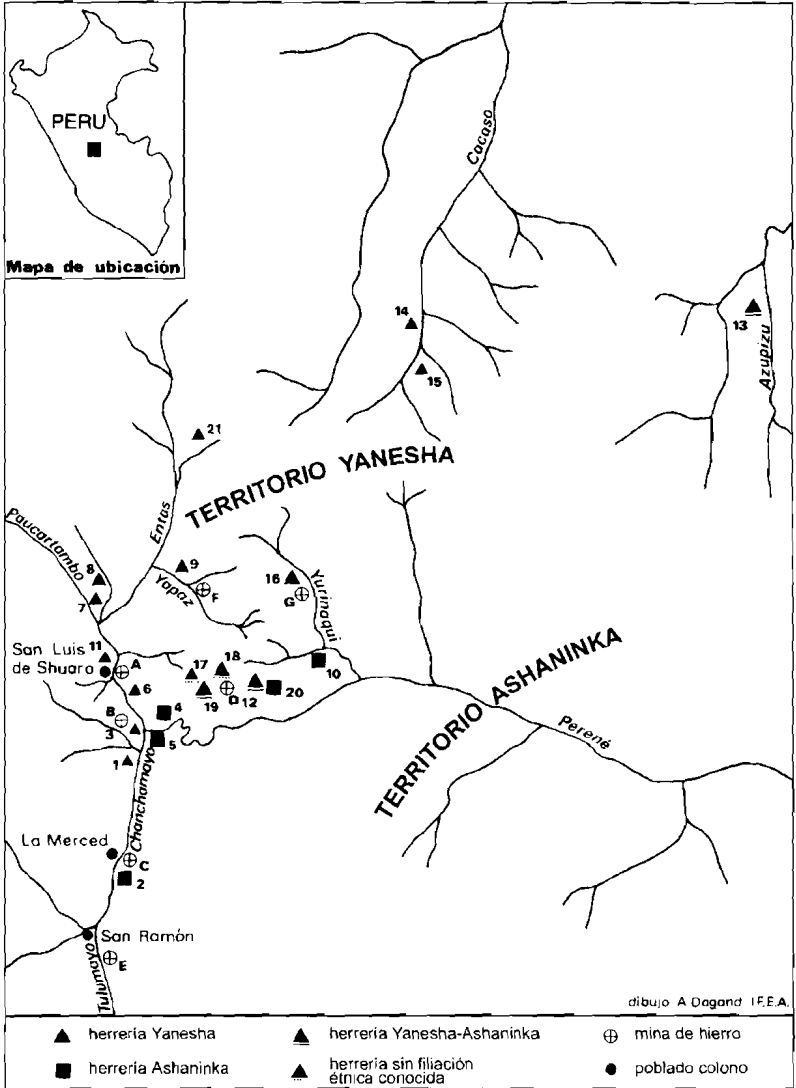
Ubicación	Año	Filiación	Fuente Documental
Nijandaris e/f	1868	yánesha	Larrabure 1905: T. 2, 446
Quimiri e/f	1869	asháninca	Larrabure 1905: T. 2, 454
Desembocadura del Paucartambo e/f	1870	yánesha	Larrabure 1905: T. 3, 23
Pampa Whaley e/f	1870	asháninca	Larrabure 1905: T. 3, 23
Desembocadura del Chanchamayo e/f	1876	asháninca	Larrabure 1905: T. 3, 176
Antes desembocadura del Paucartambo e/f	1876	yánesha	Raimondi 1879: T. 3, 559
Llano al pie del Cerro de la Sal e/f	1876	yánesha	Raimondi 1879: T. 3, 560
Cumbre del Cerro de la Sal e/f	1886	yánesha	Ortiz 1967: T. 1, 394
Yapaz e/f	1889	yánesha	Larrabure 1905: T. 3, 230
Bajo Yurinaki e/f	1891	asháninca	Larrabure 1905: T. 3, 291
San Luis de Shuaro e/r	1896	yánesha	Amich 1975[1771]: 449
Metraro, junto a tumba de Juan Santos e/r	1898	yánesha/ asháninca	Ortiz 1969: T. 1, 429

Fuente: Santos Granero 1988: 10

e/f: en funcionamiento, e/r: en ruinas.

Las herrerías indígenas constituyen claramente un desarrollo autónomo postcolonial. Debido a la gran demanda de herramientas durante la época misional, los franciscanos establecieron varias herrerías en sus pueblos de misión. Estas eran manejadas por indígenas andinos y eran abastecidas con metal traído de la sierra. Con el levantamiento de Juan Santos Atahualpa en 1742 y la destrucción de las misiones franciscanas, los indígenas se quedaron sin fuentes locales de herramientas. En un comienzo obtuvieron estas a través de intercambios clandestinos con los indígenas andinos. Cuando las autoridades coloniales prohibieron dichos intercambios y reforzaron los castigos para quienes desobedecieran

Mapa 4  
Templos-herrerías yánesha, ca. 1868-1898



la prohibición, los indígenas rebeldes comenzaron a atacar los pueblos fronterizos de la sierra a fin de abastecerse de herramientas. Es, al parecer, cuando los pueblos fronterizos fueron fortificados y dotados de guarniciones militares para rechazar los ataques indígenas, que éstos retomaron el arte de la forja aprendido en las misiones (Santos Granero 1988: 8).

Los indígenas de la Selva Central parecen haber ido más allá que los franciscanos en el desarrollo de la industria metalúrgica local. En efecto, en ningún documento colonial se menciona que las herrerías misioneras fuesen abastecidas con metal obtenido de depósitos locales, ni que en ellas se fundiese metal: solo se consigna que se traía el metal refinado desde la sierra. Si esto es así, habría que darles crédito a los indígenas y a los españoles renegados que con ellos se aliaron por la localización de los depósitos naturales de hierro existentes en la zona a nivel superficial (como en Paucartambo) o en vetas, como en Chanchamayo. En cuanto a las técnicas para la fundición del metal es más que probable que los indígenas las hayan aprendido de alguno de los mestizos o españoles pobres que se plegaron a las tropas de Juan Santos Atahualpa después de 1742. Sea como fuere, lo que cabe aquí destacar es que la adopción y desarrollo autónomo de la industria metalúrgica revolucionó en muchos sentidos, y no solo en el tecnológico y productivo, la vida de la gente yánesha.

### *Desarrollos sociopolíticos*

Los informantes yánesha afirman que hasta la década de 1950 contaban con líderes llamados *cornesha'*. A juzgar por sus testimonios, éstos desempeñaban simultáneamente funciones políticas y religiosas. Estos líderes-sacerdotes estaban a cargo de centros ceremoniales y de peregrinaje ubicados en los intersticios del espacio social yánesha. Los centros ceremoniales giraban en torno de un templo: un gran edificio de dos o más pisos donde los *cornesha'* oficiaban ceremonias religiosas en honor de la divinidad solar Yompor Ror y de otras divinidades menores. Según los informantes (ver Santos Granero 1993), los *cornesha'* se distinguían, por un lado, de los *pa'llerr*, "tabaqueros" o curanderos-hechiceros, por cuanto a pesar de dominar al igual que éstos las técnicas místicas de la coca y el tabaco, no desempeñaban funciones curativas ni realizaban actos de hechicería, y por otro, de los líderes seculares o guerreros (*am̃cha'tareĩ*,

“los que son grandes, fuertes e inspiran miedo”) por cuanto a pesar de ser consultados en coyunturas de guerra y nombrar en algunos casos a los líderes guerreros, jamás participaban directamente en acciones bélicas.

Los informantes afirman que muchos de los templos de los *corneshu* estaban asociados a herrerías. Esta antigua asociación se refleja en el término con el que se designa a estos templos: *prabua*, *prahua* o *puerahua*. De acuerdo al *Diccionario* de Gabriel Sala (1929), *prabua* es el término por el cual, a fines del siglo pasado, la gente yánesha designaba a las “fraguas” o herrerías. Aunque en el presente la gente yánesha ya no asocia el término *prabua* con su símil castellano “fragua”, su tradición oral sí indica que en muchos de los antiguos centros ceremoniales existían herrerías y que muchos de los antiguos líderes-sacerdotes o bien eran herreros (*atorraña*), o contaban con herreros asociados a ellos que residían y trabajaban en sus respectivos centros (Santos Granero 1988; 1994).

A diferencia de lo que afirmara en el pasado (Santos Granero 1980b: 73), en la actualidad pienso que este particular tipo de organización sociopolítica constituye un desarrollo postcolonial en el que rasgos organizativos claramente amazónicos, pero ya fuertemente influenciados por la tradición andino-incaica, recibieron la influencia de la tradición cristiano-europea introducida por los misioneros. Adicionalmente, y tal como intentaré demostrar, Juan Santos Atahualpa, líder de la sublevación de 1742, habría de ser instrumental en la definición de la figura de los *corneshu*, al fundir en su discurso y praxis político-religiosa elementos de las tradiciones andinas y cristianas con elementos amazónicos locales.

Tal como se ha señalado, a nivel de la organización política y religiosa indígena la documentación misionera anterior a 1742 solo registra la existencia de “curacas” o “caciques” – una de cuyas funciones parece haber sido la de “jefe de guerra” – y la de “brujos” o “encantadores” – cuya principal función parece haber sido la de “adorar al sol” –. Ambos tipos de personajes parecen haber tenido funciones de liderazgo, por cuanto las crónicas misioneras informan que con frecuencia, juntos o por separado, ambos animaban a sus seguidores a impedirles el paso a los misioneros y a evitar que se asentaran en la zona (Francisco de San Joseph 1716).

La documentación misionera no menciona si estos “encantadores” desempeñaban las funciones de curandero-hechicero tan típicas de los

shamanes amazónicos; solo dan a entender que “adoraban” al sol y realizaban “sacrificios” en su honor. Sin embargo, no existe en la documentación misionera pre1742 evidencia que permita afirmar la existencia del tipo de centros ceremoniales y templos mencionados con frecuencia tanto en la documentación de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, como en la tradición oral yánesha <sup>(7)</sup>. Esto no deja de sorprender, ya que estas fuentes afirman que los templos yánesha eran de grandes dimensiones, y si éstos hubieran existido, habría sido difícil que pasaran desapercibidos para los misioneros.

Esta discrepancia entre lo reportado para los siglos XVII-XVIII y XIX-XX permitiría, por lo tanto, sugerir dos cosas. En primer lugar, que la figura del “brujo” adorador del sol que aparece en la documentación del siglo XVIII constituye una evolución del rol tradicional de shamán curandero/hechicero típico de la mayor parte de las sociedades indígenas amazónicas. Como resultado de influencias andino-incaicas este tipo de especialistas habría comenzado a adquirir características de “sacerdote”. Y en segundo lugar, que esta diferenciación entre shamanes y sacerdotes se habría profundizado después del levantamiento de Juan Santos Atahualpa de 1742, cristalizando en la figura del *cornesha'* a cargo de una *puerahua*, tal como éste aparece descrito en la mitología, la tradición oral y los testimonios de los ancianos yánesha que asistieron a estos templos.

El fenómeno de diferenciación incipiente entre shamanes y sacerdotes como resultado de influencias andinas fue reportado por Métraux (1963: 586) en relación a los mojo del oriente boliviano. En el caso yánesha la influencia andina (y más probablemente incaica) se

---

(7) Existe una sola excepción: en una expedición realizada por los franciscanos en 1732, más allá de las misiones yánesha de Pozuzo y Tilingo, en territorio (supuestamente) de los indios carapachos, éstos encontraron: “un Caseron que tendria 80 varas de largo todo lleno por las paredes de hazes de flechas y rodeado de bancos donde se sentaban de dos, en dos y en la textera dos sillas muy labradas y en ella dos Coronas de plumas y dos broqueles con dos Macanas que son mas angostas que palas de pelota (...) fuera del caseron hallaron sesenta fogones y los Quinze con fuego, y ollas con pescado y otras comidas (...)” (San Joseph 1732). En un trabajo anterior (1988: 16) sugerí que en la medida que los misioneros no pudieron establecer la identidad de los moradores del “caserón”, y que el mismo se encontraba cerca de las misiones yánesha de Pozuzo y Tilingo, podría tratarse de una *puerahua*, o templo yánesha. Hoy, sin embargo, pienso que de haber sido éste el caso, debería existir un mayor número de referencias a este tipo de edificaciones y asentamientos en las zonas más centrales del territorio yánesha.



percibe en los tres elementos que los misioneros franciscanos reportan como característicos de los “brujos”: la acción de adorar a una o más divinidades, el ofrecimiento de sacrificios, y la preeminencia de una divinidad solar. Ello permitiría sugerir que en épocas prehispánicas algunos shamanes yánesha comenzaron a especializarse y a desarrollar rasgos más propios de los sacerdotes que de los shamanes. Es posible, sin embargo, que por entonces tanto sacerdotes como shamanes pasasen por un mismo entrenamiento y observasen los mismos tabúes. En todo caso, es claro que los “brujos adoradores del sol” de la época inmediatamente después del contacto con los españoles no estaban aún a cargo de templos y centros ceremoniales. Creo que como consecuencia de la influencia misionera post 1709 y de la influencia de Juan Santos Atahualpa post 1742, el proceso de diferenciación entre shamanes y sacerdotes fue ahondándose aun más hasta culminar en la cristalización de la figura del *cornesha*, o líder político-religioso, quien por un lado se distingue de la figura más mágica del *pa'llerr*, o shamán curandero-hechicero, y por otro de la figura más secular del *añcha'tareñ*, o líder guerrero.

Esta evolución de shamán a sacerdote habría culminado en algún momento entre 1750 y 1900, ya que para comienzos del presente siglo, Manuel Navarro proporciona suficiente evidencia de la dimensión sacerdotal de los “brujos” yánesha. Así, Navarro comienza por afirmar que:

“Los cargos de autoridad no son por elección ni nombramiento; sino que el más audaz u osado en la guerra o peleas entre ellos, o el más astuto y mañoso se constituye por sí mismo en jefe o brujo de una parcialidad o región, y toman los nombres de capitán (*curumishá*)<sup>(8)</sup> el primero, quien convoca a los demás y conduce a la pelea en caso de guerra; y el segundo o brujo (*cornishá*), preside las fiestas y augura los males o bienes” (1924: 22).

Al detallar las funciones del “brujo”, Navarro agrega que éste

---

(8) No he encontrado ningún informante que pudiera confirmar la existencia de este término y el significado que le confiere Navarro. Sin embargo, el mismo podría derivar del nombre de un personaje que aparece en una de las versiones del mito de Enc: Coromesh, el cual se pronuncia Curumish. Este es el nombre de un hermano de Yachor Palla, la hija de la divinidad suprema Yato' Yos y esposa del héroe cultural Enc. Según el mito, Coromesh fue enviado a esta tierra por su padre para rescatar a su hermana de los maltratos de su esposo. Coromesh tiene una fuerza sobrenatural, y a su llegada a esta tierra se enfrenta y humilla a Enc con sus poderes. Es tal vez por esta razón que el nombre Coromesh es aplicado a los líderes guerreros o “capitanes”.

"(...) desempeña entre ellos el oficio de sacerdote, preside las ceremonias y ritos, celebra las fiestas y reuniones" [y que a él] "acuden y consultan en los casos graves y de trascendencia, como la guerra, persecución, maleficio o enfermedad" (1924: 14-15).

Agrega que los "brujos" están a cargo de "templos" en donde "ofrecen libaciones de masato y ofrendan coca" a las divinidades, celebran la "gran fiesta del plenilunio" y adoran a un fuego sagrado "que consideran como una divinidad, hijo del sol" (1924: 15-17).

Haciendo caso omiso de su estilo prejuiciado, las afirmaciones de Navarro en relación a los líderes sacerdotales son confirmadas por aquellos informantes que eran jóvenes cuando el complejo yánesha de templos/sacerdotes aún estaba en pleno funcionamiento. Al igual que las crónicas misioneras pre 1742, Navarro sólo menciona la existencia de jefes guerreros y brujos; sin embargo, la descripción que hace de estos últimos sugiere que los mismos tienen más el carácter de "sacerdotes" que el de "shamanes". Más aún, si bien Navarro tampoco menciona la existencia de curanderos-hechiceros como una especialización diferenciada de los "brujos-sacerdotes" que describe en su trabajo, una fuente más o menos contemporánea sí lo hace. En efecto, en su *Diccionario* de 1929 el P. Sala ofrece como una de las posibles traducciones del término "médico" el término yánesha "paller" (*pa'llerr* en la grafía actual) con el cual la gente yánesha designa a los shamanes "tabaqueros" especialistas en curar/hechizar mediante el uso de la coca y las variedades del tabaco, y que hace referencia a un personaje claramente diferente del "cornishá" (*cornesha'* en la grafía actual) mencionado por Navarro.

Ello significaría que ya por ese entonces los *cornesha'*, con sus funciones de sacerdote y profeta, se distinguían claramente de los *pa'llerr*, cuyas funciones eran aquellas clásicas de los "chupadores" o shamanes amazónicos. Sin embargo, en la medida que Navarro menciona junto con las funciones de tipo más sacerdotal y religioso de los *cornesha'*, otras de carácter más mágico – tal como la de ser consultado en casos "de maleficio o enfermedad" –, es preciso concluir, o que Navarro confundió en la misma categoría de "brujos" a *pa'llerr* y *cornesha'*, o que a pesar de que la distinción entre shamanes y sacerdotes se profundizó después de 1742, ambos personajes siguieron manteniendo ciertos rasgos en común.

Tal como se ha adelantado, Juan Santos Atahuallpa, líder mesiánico de la sublevación de 1742, parece haber ejercido una influencia

crucial en la configuración del rol de *cornesha'*, al punto que podría afirmarse que los sacerdotes yánesha, de los que tenemos noticias históricas, parecen haberse perfilado teniendo como modelo al jefe rebelde. En efecto, Juan Santos —quien se presentó a sí mismo como descendiente de los incas, hijo de Dios y emisario de Cristo que venía a liberar a los indígenas amazónicos del yugo español— asumió el tipo de liderazgo político y religioso, que más tarde caracterizaría a los *cornesha'* yánesha. Sería muy largo describir las características y el desarrollo del discurso mesiánico de Juan Santos, para lo cual remito al lector al sugerente trabajo de Zarzar (1989). Basta decir aquí que, según Zarzar, Juan Santos construyó su discurso mesiánico combinando elementos “del pensamiento cristiano joaquinista, apocalíptico y mesiánico con el pensamiento andino imperial, utópico y restaurador” (1989: 39), y que mientras que al inicio de la sublevación primaron los elementos cristianos, hacia el final éstos fueron relegados a un segundo plano por los elementos de la utopía andina.

En un trabajo anterior sostuve que el líder andino encajó en el modelo de mesías desarrollado por los pueblos de la Selva Central y que asumió los atributos y funciones de los líderes político-religiosos yánesha (1992b: 247). En la actualidad, pienso, por el contrario, que el mesianismo que caracteriza al pensamiento religioso de por lo menos algunos de los grupos arahuac del piedemonte andino <sup>(9)</sup> está compuesto de un conjunto de ideas propiamente amazónicas, fuertemente influenciadas en épocas prehispánicas por la tradición andino-incaica, nutridas a lo largo de los siglos XVII y XVIII por las concepciones mesiánicas aportadas por los franciscanos, y reforjadas por la muy personal interpretación que Juan Santos hizo de las ideologías mesiánicas de ambas tradiciones después de 1742.

---

(9) En un artículo reciente, Hanne Veber (2003) afirma que el carácter mesiánico que se atribuye a los pueblos arahuac del piedemonte andino se basa más en una aplicación acrítica de las teorías de Mircea Eliade por parte de Varese (1973), que en sólida información etnográfica. Si bien sus dudas pueden tener fundamento para algunos de estos grupos, tales como los pobladores ashéninca del Gran Pajonal, este claramente no es el caso del pueblo yánesha, de la gente ashéninca del Pichis, de la gente ashéninca del Alto Perené, y del pueblo piro, cuyas mitologías contienen claros elementos mesiánicos, y cuya participación en movimientos de corte mesiánico ha sido profusamente documentada (ver por ejemplo, Bodley 1972; Bullón 1976; Smith 1977; Alvarez Lobo 1984; Fernández 1986; Santos Granero 1994; Rojas 1994).

En cuanto a lo segundo, hoy en día creo que más bien fue al revés, y que fueron los líderes sacerdotales yáneshá quienes adquirieron su perfil distintivo teniendo como modelo a Juan Santos. Algunas de las características de dicho modelo serían:

1. Comunicación con las más altas divinidades: dice "que Dios le enviaba" (Amich 1975[1771]: 156) y "que Dios le asiste con modo muy especial en todas sus operaciones" (San Antonio 1750b).
2. Consumo ritual de coca: de la que dice "que es yerva de Dios y no de Brujos" (del Santo y García 1742).
3. Prácticas místicas caracterizadas por restricciones alimentarias y abstinencia sexual: "El alimento que come es limitado [y] huye del trato de las mujeres que trae en su compañía" (Loayza 1942: 34).
4. Recepción y redistribución de ofrendas/tributos: "Se hace pagar sus mitas como tal Inca, a cada uno como le toca" (Loayza 1942: 33) y "embia recados a los Pueblos para que le lleven (coca), y él de ella reparte a los que no tienen" (del Santo y García 1742).
5. Organización de trabajos colectivos: se dice que "hizo trabajar [a los Chunchos] las chácaras en el pueblo de Quimiri" (Loayza 1942: 34) y "que todos los que en dicho Metraro le rodeaban (...) le tenían mucha obediencia y subordinación, trabajando todos en común sus chácaras (...)" (Loayza 1942: 207).
6. Nombramiento de líderes guerreros: "Hizo general de sus tropas a Don Mateo de Assia, curaca de Metraro y Eneo" (Amich 1975[1771]: 158)
7. Relación padre-hijo respecto de sus seguidores: sus seguidores lo tratan de "taita Inca" (Loayza 1942: 43), mientras que él se refiere a estos últimos como "sus hijos indios y mestizos" (Amich 1975[1771]: 157).

De los testimonios de informantes que conocieron el complejo templos/sacerdotes, todos estos rasgos también eran característicos de los *cornesha'*.

Finalmente, la organización político-religiosa yáneshá parece haber adquirido tres de sus características esenciales (relación templo/sacerdote, asociación templo/herrería y ecuación centro ceremonial/sitio de peregrinaje) en la época de Juan Santos o poco después de su muerte. En efecto, sabemos que a su muerte Juan Santos fue enterrado en Metraro y que, según el explorador francés La Combe (en Loayza

1942: XIV), en 1891 su cadáver descansaba sobre un túmulo en un arca de madera al interior de una gran “capilla” de 8 m por 18 m, cuya puerta miraba hacia el oriente. Como veremos, las *puerahua* yánesha también eran grandes edificaciones que se distinguían de las viviendas normales. Más aún, al igual que la capilla de Juan Santos, las *puerahua* y los pequeños altares donde se colocaban las ofrendas dirigidas a la divinidad solar Yompor Ror, miraban hacia el oriente.

En cuanto a la segunda característica, en 1898 el Dr. Remy, reportaba que junto a los restos de la tumba de Juan Santos se encontraba “una herrería que data de la época del coloniaje” (en Ortiz 1969, T. I: 429). Esta asociación entre templo y herrería habría de encontrarse si no en todos, por lo menos en la mayor parte de los centros ceremoniales yánesha. Finalmente, Carranza (1894: 23), quien acompañó a La Combe en su visita a la “capilla de Juan Santos” en 1891, reporta que los restos de Juan Santos eran objeto de veneración por parte de los indígenas locales, quienes una vez al año se congregaban en su tumba para depositar sobre ella una nueva túnica de algodón. Como veremos, los centros ceremoniales yánesha también compartían la característica de constituir sitios de romería y peregrinaje. Esto es particularmente cierto de algunos de ellos como el de Palmazú donde se veneraba a cuatro divinidades convertidas en piedra (Navarro 1924; Smith 1977; Santos Granero 1998).

Como veremos más adelante, para la segunda mitad del siglo XIX la organización socio-espacial y sociopolítica yánesha había cambiado, reteniendo algunos rasgos del pasado pero incorporando el tipo de liderazgo supralocal que introdujera Juan Santos Atahuallpa después de 1742. La nueva organización socio-espacial y sociopolítica se basaba, al igual que la anterior, en la existencia de una serie de familias extensas dispersas que residían en pequeños conjuntos de dos y más casas. Dichas familias extensas estaban a su vez organizadas en “parcialidades”: conjuntos de familias extensas relacionadas entre sí mediante lazos de vecindad y usufructo de un mismo territorio, vínculos de parentesco y nexos de lealtad política hacia un mismo “capitán” o líder secular. Por encima de esta antigua estructura se encontraban los nuevos “brujos/sacerdotes” o líderes político-religiosos (*cornesha*), quienes estaban a cargo de un centro ceremonial –compuesto por un templo o templo-herrería rodeado de viviendas– ubicado en los intersticios del espacio social yánesha

y donde solo residía su familia, sus discípulos y, cuando era del caso, los herreros a él asociados. Estos líderes supralocales tenían autoridad moral, política y religiosa sobre un conjunto de familias extensas pertenecientes a diferentes parcialidades, quienes le manifestaban su adhesión al asistir a las ceremonias que éste realizaba en su templo y colaborar en las actividades productivas relacionadas a ellas.

La paulatina reconquista de la región por parte de fuerzas gubernamentales a partir de 1847 habría de poner fin a estos desarrollos tecnológicos y sociopolíticos, pero sobre todo habría de poner fin a la autonomía del pueblo yánesha.

### **1847-1940: la reconquista republicana**

Con la fundación del fuerte de San Ramón en 1847 el Estado peruano dio inicio al proceso de reconquista de Selva Central. En sus primeras fases este proceso fue sumamente violento y estuvo a cargo mayormente de fuerzas militares. Con la fundación del pueblo de La Merced en 1869 la administración de la reconquista de los territorios yánesha y asháninca fue pasando paulatinamente de manos militares a manos civiles. Los primeros beneficiados con la reapertura de la zona fueron los terratenientes serranos de la región de Tarma, quienes establecieron grandes haciendas de caña de azúcar en el valle de Chanchamayo. Sin embargo, siguiendo una tendencia prevaleciente en todo el continente americano, el Estado peruano fomentó la venida de inmigrantes de origen europeo para poblar las tierras presuntamente "deshabitadas" de su región amazónica. Como consecuencia de estas políticas, en 1853 se instaló en la zona de la antigua misión colonial de Pozuzo una colonia de inmigrantes de origen tirolés y prusiano. Tras la fundación de la Sociedad para la Inmigración Europea durante el gobierno del presidente Pardo (1872-1876), se fueron instalando en la zona de Chanchamayo numerosos colonos italianos. De esta manera la población yánesha comenzó a ser presionada y desplazada, tanto desde el norte como desde el sur de su territorio tradicional (Santos Granero & Barclay 1994) (ver mapa 3).

El despojo y paulatina invasión del territorio yánesha se dio como resultado tanto de acciones violentas por parte de las autoridades

militares, como de la mera presencia y presión colona, frente a la cual la gente yánesha muchas veces optaba por retirarse hacia zonas más interiores. Sin embargo, los yánesha y asháninca de la zona no soportaron de manera pasiva la presión colonizadora. Desde su fundación en 1847 y hasta el año de 1851, los indígenas locales atacaron constantemente el fuerte de San Ramón con miras a destruirlo y liberar por segunda vez a la zona de la presencia de foráneos. A pesar de su fracaso, en años posteriores los indígenas locales atacaron hasta en tres oportunidades – 1862, 1864 y 1869 – las haciendas recientemente fundadas en el valle de Chanchamayo, así como los pequeños contingentes militares que las protegían (Santos Granero 1988: 19). Frente a esto el gobierno organizó en 1873 una expedición militar que terminó con la resistencia indígena (La Combe 1891: 496).

Las más importantes “víctimas materiales” del proceso de reconquista de la zona desde el frente sur fueron las herrerías yánesha y asháninca. Un año antes de la fundación de La Merced (hoy en día el más importante centro poblado de la región) los militares atacaron y destruyeron la herrería asháninca de Quimirí, llevándose como botín sus fueles, yunques y herramientas (Nystrom 1870, en Varese 1973: 232). La destrucción de las herrerías parece haber sido una estrategia militar basada en la idea de que mientras los indígenas produjeran sus propias herramientas serían autosuficientes y no aceptarían la presencia colona (Santos Granero 1988: 19). Los indígenas contribuyeron inintencionalmente a asegurar el éxito de esta estrategia militar al destruir sus propias herrerías –quemándolas, demoliendo sus hornos o llevándose sus yunques– a fin de que no cayeran en manos de sus enemigos (Santos Granero 1988: 19).

La pérdida de las herrerías quebrantó la autosuficiencia indígena y generó dependencia respecto de los colonos para su abastecimiento de herramientas. Más aún, en el caso de las herrerías yánesha –las cuales estaban asociadas al complejo de templos y líderes sacerdotales– su destrucción debe haber afectado fuertemente el funcionamiento del sistema político-religioso, facilitando la pacificación y sometimiento de la población yánesha. Este último proceso estuvo nuevamente a cargo de los misioneros franciscanos del Convento de Santa Rosa de Ocopa. En 1881 estos habían fundado una primera misión en el asentamiento yánesha en Quillazú, en el valle de Chorobamba; en 1886 fundaron una segunda misión sobre el río Paucartambo –a fin de estar más cerca del

Cerro de la Sal – a la que denominaron San Luis de Shuaro. La apertura de estas dos misiones contribuyó a acelerar el proceso de ocupación del territorio yánesha tanto desde el norte como desde el sur. En efecto, en 1891 algunos miembros procedentes de la colonia alemana de Pozuzo fundaron cerca de la misión de Quillazú el poblado de Oxapampa. Por su parte, San Luis de Shuaro sirvió como último puesto “civilizado” desde el que partía la Vía Central, camino de herradura que unía La Merced con Puerto Bermúdez en el río Pichis y de ahí a través de barcos a vapor, con Iquitos sobre el río Amazonas.

Así como los pobladores yánesha y asháninca del valle de Chanchamayo se opusieron a las presiones colonas ejercidas desde el sur, los habitantes yánesha del valle de Chorobamba se opusieron a las presiones colonas provenientes del norte. En 1898 los pobladores yánesha de Quillazú, junto con algunos del Palcazu, intentaron expulsar a los colonos que se habían asentado en Oxapampa (Anales 1900). Sin embargo, la mortandad ocasionada por sucesivas epidemias de origen foráneo – reportadas en 1879, 1880 y 1898 – hizo que un líder sacerdotal yánesha de gran ascendiente declarara que las enfermedades eran enviadas por los colonos en venganza por la resistencia indígena y persuadiera a sus seguidores de deponer sus armas (Smith 1976: 28).

Tanto Quillazú como San Luis de Shuaro fueron fundados con la doble finalidad de servir como puestos misionales a la vez que como polos de colonización. Esto determinó el fracaso de ambos puestos como “misiones de infieles”, ya que la presencia simultánea de población indígena y colona constituía una fuente inagotable de conflictos. Como consecuencia de ello, los indígenas comenzaban a retirarse y las misiones perdían su razón de ser. Como alternativa a este problema, hacia 1891 los franciscanos fundaron la misión de Sogormo sobre el Paucartambo – más al norte de San Luis de Shuaro – la cual debía garantizar a los neófitos un cierto aislamiento respecto de los colonos, a la vez que una cierta articulación con las haciendas que iban surgiendo en el alto Perené (Barclay & Santos 1980: 49-50). Esta misión, para la cual los misioneros obtuvieron del Estado títulos de propiedad de la tierra bajo la modalidad de condominio con los indígenas, constituyó el primer caso de un reconocimiento, aunque muy parcial, de los derechos de propiedad de los indígenas sobre sus tierras ancestrales. Con el pasar del tiempo, el pueblo yánesha habría de comenzar una verdadera lucha por el reconocimiento legal de sus derechos sobre el territorio que ocupaban desde épocas prehispánicas.



En 1891 el Estado peruano concedió un millón de hectáreas a lo largo del río Perené a sus acreedores británicos agrupados en la *Peruvian Corporation Company*, concesión que incluía el Cerro de la Sal. La ocupación prácticamente inmediata del extremo occidental de la concesión en el Alto Perené selló la suerte de las poblaciones yánesha y asháninca, quienes se vieron casi totalmente desplazadas de los valles ubicados a lo largo del piedemonte andino. Más aún, para forzar a los indígenas a trabajar en la apertura y mantenimiento de sus plantaciones de café, en 1897 los administradores de la colonia del Perené intentaron ejercer control en la saca de sal del cerro. Ello hizo que guerreros yánesha y asháninca se unieran para incendiar y saquear las chacras y casas de la compañía y de sus colonos. Calmado el incidente, el gobierno central envió un visitador especial para realizar un reconocimiento del cerro; como resultado de ello se declaró la zona como perteneciente al Estanco de la Sal y su explotación pasó a ser monopolio del Estado (Varese 1973: 255-256). A pesar de que en años posteriores los yánesha y asháninca pudieron extraer nuevamente sal del cerro, la introducción de sal industrial por parte de los colonos hizo que poco a poco el cerro fuera perdiendo su importancia económica, pero también ritual y cultural.

Como consecuencia de la reconquista de la región iniciada en 1847, hoy en día no queda gente yánesha en los valles del eje Pozuzo-Huancabamba, ni en los del eje Chanchamayo-Paucartambo; quedando tan sólo algunas familias cerca de la antigua misión de Quillazú y en las alturas de Churumazú. Ocupado el Cerro de la Sal, perdidas sus herrerías, diezmados por epidemias, quebrantada su organización socio-religiosa y presionados desde el norte y el sur, en las primeras décadas del siglo XX la gente yánesha comenzó a migrar hacia los valles del Palcazu y Pachitea.

## Historia reciente

El proceso de resquebrajamiento del sistema sociopolítico tradicional yánesha comenzó en las últimas décadas del siglo XIX con su derrota militar frente a las tropas gubernamentales, la ocupación violenta de su territorio, la destrucción de muchos de sus templos-herrerías y la disminución de su población como resultado de nuevas epidemias y endemias tales como el sarampión, la fiebre amarilla y la malaria, se aceleró a partir de 1920 con un nuevo recrudecimiento del

avance colonizador y la aparición de nuevos agentes evangelizadores, y entró en su fase final a partir de 1940, cuando la colonización se convirtió en un fenómeno masivo.

A diferencia de las corrientes migratorias del siglo XIX y primeras décadas del XX — esporádicas y compuestas mayormente de europeos — los colonos que se asentaron en la zona a partir de 1940 eran indígenas andinos que llegaron en grandes oleadas. La aparición de este nuevo tipo de colonización generó nuevos procesos de desplazamiento de la población yánesha, obligando a las familias extensas (con un patrón de asentamiento tradicionalmente disperso) a confinarse en zonas cada vez más reducidas. En términos generales, se podría afirmar que el proceso de nucleamiento se dio sobre la base de la organización en parcialidades, de modo tal que los nuevos asentamientos nucleados tendían a agrupar a las familias extensas que originalmente conformaban lo que los misioneros llamaban una “parcialidad”. Esto es especialmente cierto en el caso de aquellos yánesha que se encontraban dentro de los límites de la concesión que el Estado peruano otorgara a fines del siglo XIX a la *Peruvian Corporation Co.* En esta zona, los administradores de la colonia del Perené habían favorecido la permanencia de familias yánesha y asháninca dentro de los límites de su concesión, a fin de contar con mano de obra barata durante la temporada de cosecha del café.

Hacia 1950 la colonia del Perené comenzó a ser invadida por colonos de origen serrano y la *Peruvian Corporation* empezó a ser criticada por algunos sectores políticos por no haber cumplido con las condiciones bajo las cuales el Estado peruano había efectuado la concesión. La principal crítica consistía en que la *Peruvian Corporation* no había propiciado la colonización de las tierras de su concesión tal como se había comprometido. A fin de acallar las críticas y frenar a los colonos serranos invasores sin por ello verse perjudicada, la *Peruvian Corporation* decidió lotizar las tierras ocupadas por familias yánesha en las fronteras septentrionales de su concesión y venderles los lotes a precios simbólicos (Barclay & Santos 1980: 55-56). Estas lotizaciones de conveniencia contribuyeron al proceso de nucleamiento de las antiguas parcialidades yánesha, proceso que se vio acelerado con la promulgación del Decreto Supremo 03 de 1957, el cual creaba las “reservas nativas”.

El incremento de la colonización a partir de 1940 aceleró el proceso de integración de la gente yánesha a la economía regional. Primero, como peones estacionales para grandes caficultores o patrones ganaderos y,

más adelante, como pequeños productores independientes de café y ganado, la gente yánesha se vio crecientemente involucrada en la economía de mercado. Si bien al inicio este proceso fue forzoso, más adelante el mismo fue asumido como una estrategia política para legitimar su derecho a la tierra ante el Estado (Santos Granero & Barclay 1994: Cap. 9). La creciente participación en la economía de mercado no ha conducido, sin embargo, al descuido de las actividades de subsistencia tradicionales. A diferencia de sus vecinos colonos de los Andes, la gente yánesha sigue dedicando más tiempo a las actividades de subsistencia que a la producción mercantil.

La creciente participación en la economía regional ha ido de la mano de un proceso de organización política supracomunal. En 1969, y con el apoyo de los misioneros del ILV y del antropólogo Richard Smith, se organizó la primera conferencia de líderes amuesha, en la que se reunieron líderes de veinte asentamientos yánesha. En dicho encuentro se acordó la creación del Congreso Amuesha, la primera organización política de carácter étnico que habría de representar al pueblo yánesha (*cf.* Smith 1969). Las principales reivindicaciones de esta organización giraban alrededor del derecho a la tierra, la necesidad de asistencia técnica y crediticia, el establecimiento de escuelas y la entrega de documentos personales. El Congreso Amuesha tuvo una historia agitada. En la década de 1970 estuvo a punto de ser totalmente copado por el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), la agencia del gobierno creada por el gobierno del Gral. Velasco Alvarado (1968-1975) para promover la organización de los sectores populares como alternativa a las organizaciones sindicales de izquierda (para una historia de esta organización, ver Santos Granero & Barclay 1994: 314-316).

En 1974 se incorporaron a la organización las comunidades nativas asháninca del río Pichis, con lo cual la organización pasó a denominarse Congreso de Comunidades Nativas Campa-Amuesha. Aunque este experimento de organización pluriétnica tuvo una corta duración (hasta 1978) debido mayormente a las distancias y los problemas logísticos que suponía trasladarse de un valle a otro, el mismo sentó las bases de una relación que habría de jugar un importante papel más adelante.

Tras la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas (DL 20653) de 1974, el Congreso de Comunidades Nativas Campa-Amuesha entró en un acelerado proceso de titulación de sus tierras. Este proceso

habría de profundizarse a partir de 1981 cuando, tras afiliarse a la Confederación General Campesina del Perú, la organización tomó un nuevo giro cambiando su nombre por el de Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA) y asumiendo una posición más radical en la lucha por sus derechos. Bajo el amparo de esta ley y las que le sucedieron, el Congreso Amuesha y la FECONAYA lograron que se titulase 28 comunidades yánesha, mientras que otras 5 se encuentran en proceso de titulación (ver cuadro 1). La Ley de Comunidades Nativas aceleró el proceso de nucleamiento de la población yánesha, en la medida que los funcionarios encargados de aplicar la ley exigían como requisito para el reconocimiento, registro y titulación de una comunidad que los interesados fundasen un núcleo poblado y que adoptasen un sistema de autoridades “comunales” totalmente ajeno al sistema tradicional.

Los líderes del Congreso Amuesha jugaron un importante papel en la creación de la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP) en 1979, y un año más tarde de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDASEP), organización que congrega a la mayoría de las organizaciones de los pueblos indígenas amazónicos. Tras cambiar su nombre a FECONAYA y debido a diferencias de perspectiva política, la organización étnica yánesha se desafilió de AIDASEP y promovió la creación, en 1987, de la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP), organización que compite con AIDASEP como representante de los pueblos indígenas amazónicos del Perú. Más recientemente, como resultado de diferencias al interior de la FECONAYA, tres comunidades que cuentan con población yánesha y asháninca del río Pachitea han formado la Unión de Nacionalidades Asháninca y Yánesha (UNAY).

En la década de 1980, el pueblo yánesha se vio amenazado por dos procesos históricos de origen y signo opuesto. Por un lado, la creación por parte del gobierno de Fernando Belaúnde (1980-1985) del Proyecto Especial Pichis-Palcazu (PEPP), un programa masivo de construcción de carreteras y promoción de la colonización en la Selva Central. Por otro lado, la aparición de dos organizaciones insurgentes: Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), los cuales procuraron convertir los territorios indígenas del piedemonte andino, primero, en zonas de refugio y abastecimiento

desde donde atacar objetivos en la sierra para luego replegarse, y más adelante, en zonas liberadas donde establecer lo que Sendero Luminoso denominó el Nuevo Estado.

Los peores aspectos del PEPP fueron contrarrestados gracias a una fuerte campaña orquestada por organizaciones indígenas y grupos de antropólogos vinculados a la causa indígena, que influyeron en los organismos internacionales que financiaban el proyecto (Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo, entre otros) para que desistiesen de sus planes de establecer miles de colonos en tierras indígenas. No solo se evitó esto, sino que incluso se logró que el PEPP impulsara un programa de reorganización territorial que unificó los territorios individuales de las comunidades nativas y creó zonas reservadas (bosques de protección y parques nacionales) asociadas a las comunidades, y donde no se podían establecer colonos.

En cuanto al avance guerrillero, los primeros comandos que aparecieron en el valle del Palcazu fueron interpretados por los pobladores yánesha como *pishtacos*, gente blanca contratada por los constructores de la Carretera Marginal para matar gente yánesha, a fin de enterrarlos en puentes (para sostenerlos) y en cerros (para evitar derrumbes) (ver Santos Granero 1998). Más adelante se hizo claro que la gente foránea que estaba infiltrando la zona eran guerrilleros que comenzaron a exigir el apoyo de las comunidades yánesha y a reclutar a sus jóvenes, muchas veces a la fuerza. En diciembre de 1989, una columna del MRTA que operaba en el valle del Pichis ejecutó a Alejandro Calderón, líder de la ANAP, la organización étnica de la gente asháninca de la zona. Acusado de haber entregado a las fuerzas militares a uno de los comandantes de la guerrilla del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) en el año 1965, Calderón fue sumariamente juzgado y ejecutado. Esta acción generó una fuerte reacción en las comunidades asháninca, las cuales rápidamente se organizaron para castigar a los responsables y expulsar al MRTA del valle, lo cual lograron para abril de 1990.

En enero de 1989, los líderes yánesha de las comunidades del valle del Palcazu aprovecharon esta oportunidad para expresar su solidaridad con la lucha de ANAP y solicitar su apoyo para expulsar a las columnas del MRTA y Sendero Luminoso que operaban en su zona (Benavides 1991: 52-54). Como consecuencia de este encuentro, ambas organizaciones, ANAP y FECONAYA, atacaron a los

insurgentes del MRTA capturando a cinco sospechosos, los cuales fueron ejecutados. De esta manera se puso nuevamente de relieve la capacidad de los pueblos arahuac del piedemonte andino para aliarse en contra de agresores externos. Tras esta acción los guerreros de la ANAP salieron de la zona, pero la organización yánesha continuó su lucha contra los insurgentes hasta expulsarlos de la misma. En otras áreas de su territorio, la gente yánesha se vio, por el contrario, acosada por las fuerzas contrainsurgentes. Este fue el caso de cuarenta yánesha de la comunidad de Alto Yurinkai, quienes en 1997 fueron acusados de pertenecer a la brigada Juan Santos Atahuallpa del MRTA, detenidos y torturados (Human Rights Watch 1997). Hoy en día, aunque la paz se ha restaurado, el pueblo yánesha continúa viéndose presionado por agentes externos; esta vez se trata de grupos de narcotraficantes que se encuentran operando en las zonas del Palcazu y el Pachitea, y que intentan involucrar a la gente yánesha en la producción de coca y pasta básica de cocaína.

## PRODUCCIÓN, TECNOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE

Para poder entender en toda su complejidad la relación del pueblo yánesha con su medio ambiente, el análisis no puede circunscribirse solamente a los aspectos materiales de sus actividades productivas. Ciertamente dichos aspectos son fundamentales para comprender los mecanismos de reproducción sociobiológica yánesha, y es por ello que en esta sección analizaremos la diversidad de actividades productivas (tradicionales y modernas) que desarrolla la gente yánesha, las tecnologías y cultura material a ellas asociadas, y la división del trabajo a lo largo de líneas etarias y de género.

Sin embargo, por sí misma esta información no nos daría sino una imagen muy parcializada y distorsionada de la relación del pueblo yánesha con su medio ambiente, ya que esta es concebida, pensada y formulada como la relación con una entidad viva y personalizada, una entidad compuesta por una miríada de seres vivos e interconectados — plantas, animales, minerales, fenómenos naturales, accidentes geográficos, etc. — con quienes la gente yánesha comparte una misma esencia: el sople de vida, la porción de alma divina, que a todos infundió el dios supremo Yato' Yos. Por esta razón, junto con el análisis de la

forma en que la gente yánesha actúa sobre su medio ambiente para asegurar su subsistencia y reproducción material y social, analizaremos sus concepciones místicas sobre el medio ambiente y el componente mágico de sus actividades productivas.

### **Características medioambientales: visiones éticas y émicas**

Según Tossi (en Chirif *et al.* 1975: 19-25) la actual área de ocupación yánesha se encuentra conformada por tres grandes formaciones ecológicas: bosque húmedo subtropical, bosque muy húmedo subtropical y bosque húmedo tropical. La primera de estas formaciones corresponde a las partes altas del río Perené y a los flancos de los extremos sudoccidental y sudoriental del macizo de San Carlos en la zona de Oxapampa-Villa Rica. Se trata de una zona de relieve marcado, con pendientes de 70 % y más, ubicada entre los 700 y los 1 000 m.s.n.m. Tiene un clima húmedo y semicálido, donde la precipitación promedio anual se encuentra por debajo de los 2 000 mm y la temperatura promedio anual es de 21°C. Parte de esta formación tiene una cobertura vegetal menos exuberante caracterizada por una combinación de bosque y pajonal. Sus suelos son de escaso valor para la agricultura, y debido a las altas pendientes, son sumamente susceptibles a la erosión.

La formación de bosque muy húmedo subtropical corresponde a las partes altas de los valles de Oxapampa, Villa Rica y Palcazu. Se trata de un área de topografía rugosa y disectada ubicada entre los 600 y los 1 700 m.s.n.m. El clima es muy húmedo y semicálido con una precipitación promedio anual de más de 2 000 mm y una temperatura promedio anual de poco más de 19 °C. Las fuertes lluvias, la humedad excesiva, la baja temperatura relativa y la presencia de laderas de gran pendiente hacen que esta área sea poco propicia para la agricultura.

La formación de bosque húmedo tropical se ubica en las partes bajas de los valles de Oxapampa, Villa Rica, Palcazu y Pachitea, extendiéndose desde el fondo de los mismos hasta los 600 a 700 m.s.n.m. El clima es muy húmedo y cálido con una precipitación anual promedio que excede los 2 000 mm y una temperatura promedio anual de 25 °C. La alta relación evapotranspiración/precipitación hace que no haya un excesivo escurrimiento superficial,

lo cual reduce al mínimo los efectos erosivos de las lluvias. Los suelos consisten en depósitos aluviales de topografía casi plana que se extienden en una estrecha franja a lo largo de ambos márgenes de estos ríos. Estos son seguidos por una serie de terrazas ligeramente más altas y no inundables, las cuales dan paso a su vez a una topografía suave a moderadamente ondulada. La alta calidad de sus suelos hace de esta zona la más propicia para las labores agrícolas. Sin embargo, salvo en el valle del Pachitea y en menor medida del Palcazu, la gente yánesha ha sido desplazada de estas ricas tierras por parte de medianos y grandes colonos.

Desde una perspectiva émica (o propia) la gente yánesha distingue dos grandes zonas de ocupación: la de río arriba o "parte alta" (*teno*) y la de río abajo o "parte baja" (*topo*). Dicha distinción es egocentrada, y por lo tanto, relativa, y depende de la ubicación de quien esté hablando. Sin embargo, en términos generales se podría trazar la línea divisoria entre ambas zonas allí donde los ríos Bocáz y Cacazú confluyen para formar el Palcazu. La zona de río arriba comprendería las áreas ocupadas por los asentamientos yánesha al sur de dicha línea, y por ende abarcaría partes de lo que fuera el corazón del territorio yánesha tradicional: los valles de Oxapampa y Villa Rica, el ángulo formado por los márgenes izquierdas de los ríos Paucartambo y Alto Perené, y los valles de Bocáz y Cacazú. Por su parte, la zona de río abajo constituye el área donde la gente yánesha comenzó a replegarse desde las primeras décadas del presente siglo: las cuencas del Palcazu y del Alto Pachitea. Hoy en día, más de la mitad de las comunidades yánesha reconocidas (treinta y cuatro de cincuenta y siete) se encuentra en la parte baja (ver cuadro 1).

Según los informantes, ambas zonas tienen características ecológicas diferentes. El área de río arriba se caracterizaría por la existencia de valles estrechos, laderas empinadas, temperaturas más bajas, ríos de poco caudal, tierras más pobres y escasez de caza, pesca y otros recursos naturales; mientras que el área de río abajo se caracterizaría por la existencia de valles más anchos, laderas más onduladas, temperaturas más altas, ríos navegables, tierras más fértiles y mayor abundancia de caza, pesca y otros recursos de subsistencia. La gente yánesha atribuye la mayor escasez de recursos de caza y pesca de la zona de río arriba a hechos ocurridos *in illo tempore*, antes de que Yompor Ror, la actual divinidad solar, ascendiese a su mansión celestial, inaugurando así el comienzo de la presente era de la historia de la



humanidad. Según la mitología yánesha, camino del lugar desde donde ascendería al cielo, Yompor Ror se encontró con Arrarpeñ y Pueshestor – quienes estaban arreando río abajo a todas las criaturas acuáticas – y con Opana, quien estaba arreando a todos las criaturas terrestres a través de la cordillera de Yanachaga. Al preguntarles por qué estaban haciendo eso, éstos le contestaron que era para quedarse con toda la caza y la pesca. Furioso debido a su codicia y mezquindad, Yompor Ror castigó a los infractores transformando a los primeros en piedra y al segundo en opa (Santos Granero 1994).

Las diferencias en cuanto a disponibilidad de recursos de caza y pesca tiene mucho que ver con la distinción entre habitats “ribereños” y de “tierra firme” y, por lo tanto, constituyen un hecho “natural”. En efecto, la “parte alta” es una zona de tierra firme donde los ríos son de aguas claras de deshielo, pedregosos y poco profundos y, por ello, tienen poca pesca, mientras que la gran dispersión de las especies vegetales hace que exista una baja concentración de especies animales. La “parte baja”, por el contrario, sin llegar a ser una zona de várzea, tiene algunas de las características de los habitats ribereños, donde los ríos son más profundos y ricos en nutrientes garantizando una mayor variedad de animales acuáticos, incluyendo tortugas y grandes peces como el súngraro (Familia *Pimelodidae*). Pero además de estas razones naturales, la menor disponibilidad de caza y pesca en la “parte alta” se explican por razones socioeconómicas: la mayor presión demográfica y la mayor articulación con la economía nacional ha hecho que los recursos de esta zona hayan sido más explotados y a un ritmo más acelerado que en la más aislada y menos densamente poblada “parte baja”.

Aparte de estas diferencias ecológicas, las zonas de río arriba y río abajo también se distinguen en términos geomísticos. La gente yánesha considera que en la “parte alta” se encuentra el “centro del mundo” (la zona de Metraro, antiguo cuartel general de Juan Santos Atahuallpa), mientras que la “parte baja” constituye la periferia del mundo. Pero por encima de esto, conciben a la zona de río abajo como una importantísima fuente de poder místico: allí se encuentran los confines del mundo, pero también el lugar desde donde se asciende a la morada de Yato’ Yos, la divinidad suprema. De allí es de donde han venido muchas de las divinidades y los emisarios divinos del pasado (Yompor Ror, Posona’), pero también las gentes caníbales que solían atacar a los asentamientos yánesha (Muellepen, Shenabeña’tar) y los

jaguares místicos auxiliares de los shamanes curanderos/hechiceros. Hacia allí se han dirigido en busca de refugio muchos de los seres poderosos y benignos de la antigüedad (Sharep̄, Ĥe, Caresa), pero también hechiceros y seres malignos (Poporróna', Shellmeñ, Enc) <sup>(10)</sup>. La zona de río abajo es, por lo tanto, un punto de contacto entre éste y otros mundos, y como tal, constituye una zona cargada de poderes místicos, tanto malignos como benignos. Estas asociaciones simbólicas serán exploradas más adelante al presentar las concepciones cosmológicas yánesha, así como su complejo de creencias y prácticas shamánicas.

### Actividades productivas tradicionales

En épocas anteriores al contacto, la gente yánesha era mucho más dependiente para su subsistencia de los recursos de su medio ambiente que en la actualidad. Esto es cierto no solo en el campo de la producción de alimentos, sino también en los campos de la fabricación de instrumentos de producción, la construcción de viviendas, la fabricación de medios de transporte, y la elaboración de vestimentas y ornamentos. Al igual que prácticamente la totalidad de los pueblos indígenas amazónicos, el pueblo yánesha dependía para su subsistencia de la horticultura, la caza, la pesca y la recolección. Hoy en día, la posibilidad de obtener dinero a través de trabajos asalariados o actividades productivas de tipo comercial ha hecho que algunos de los medios de subsistencia que antes se obtenían directamente del bosque, puedan ser obtenidos indirectamente a través del mercado. Comenzaré por analizar

---

(10) Posona' es la persona-sal de los tiempos míticos convertida en la sal del actual Cerro de la Sal. Los Muellepen eran gentes caníbales, que venían desde río abajo (el Pachitea) para comerse a la gente yánesha antes de la ascensión de Yompor Ror. Los Shenabeña' tar eran gente como la gente yánesha, que vivían en la parte baja de la cordillera de Yanachaga, pero que eran caníbales y se comían a los de la parte alta que iban a cazar a su zona. Sharep̄ era la persona-lagartija (o esencia primordial de las lagartijas) que en tiempos míticos ayudó a recuperar a los mellizos Sol y Luna. Ĥe era la esencia primordial de los pájaros Ĥe (no identificado) que en tiempos míticos ayudó a recoger los frutos del primer árbol de pijuayo (*Bactris*). Caresa era un ser poderoso de los tiempos míticos que iba río abajo para luchar contra los caníbales Muellepen, y que a su muerte se convirtió en espíritu *mellañoñeñ*. Poporróna' era un ser poderoso de los tiempos míticos que se divertía transformando a los antiguos yánesha en diversos objetos y animales, y que finalmente se convirtió en la palmera de pijuayo. Shellmeñ era el hermano clasificatorio de Yompor Santo, "el emisario divino", y el primer hechicero de la historia yánesha.

las actividades de subsistencia tradicionales para luego discutir las características y el impacto de las nuevas actividades productivas.

### **Horticultura**

La gente yánesha practica el tipo de horticultura de roza y quema típico de los pueblos de bosque tropical. Esta consiste en una secuencia de selección de sitio, desbrozo de la vegetación baja, tala de los árboles, quema primaria general, apilado y quema secundaria de ramaje, siembra y resiembras, deshierbes, cosecha, abandono gradual y barbecho. Si bien esta secuencia es válida en general para la horticultura yánesha, Salick (1989) ha encontrado que la gente yánesha cuenta con cinco sistemas básicos de cultivo, y que cada uno de estos puede tener requisitos ligeramente diferentes (para otros trabajos sobre agricultura y agroforestería yánesha ver Salick 1986; 1992; Salick *et al.* 1997; Staver 1989a; 1989b; y el volumen 24 de la revista *Tebiva* de 1990 enteramente dedicado a este tema).

La selección del sitio donde abrir una chacra depende fundamentalmente del tipo de cultivos que se quiera sembrar y se basa en un detallado sistema de clasificación de tierras. Según Salick, dicho sistema "incluye consideraciones acerca de tipos de suelos y fertilidad, vegetación natural y potencial de producción para diferentes cultivos" (1989: 4) y se basa en una distinción primaria entre suelos ácidos de altura y suelos aluviales bajos, y distinciones secundarias basadas en el color de los suelos, la hidrología, y la cobertura vegetal natural a ellos asociada. Sobre la base de la información obtenida en comunidades del valle del Palcazu, Salick ha elaborado un cuadro sobre el sistema de clasificación de suelos que aquí reproducimos con leves modificaciones (ver cuadro 3).

Según Salick, la distinción entre terrenos bajos y de altura no es tanto una cuestión de alturas relativas, sino una distinción entre suelos aluviales anualmente renovados y suelos ácidos originarios y muy erosionados. Esta distinción básica puede también ser expresada, según la autora, como una entre suelos aptos para el cultivo del maíz (aluviales) y aquellos aptos para el cultivo de yuca o arroz (ácidos). De acuerdo a Salick (1989: 7, cuadro 3), sobre la base de este sistema de clasificación de suelos y a fin de contar con una amplia variedad de productos agrícolas, la gente yánesha ha desarrollado cinco "sistemas básicos de cultivo" o, como yo preferiría denominarlos, cinco tipos de unidades de cultivo.

El primer tipo está asociado al uso de playas para el cultivo de frejoles y/o maní; estas unidades pueden ser sembradas año tras año sin necesidad de descanso y teniendo por única limitación la posible desaparición de algunas playas como resultado de cambios en el curso del río. El segundo tipo está asociado al uso de islas y llanuras altas inundables, y puede basarse en cualquiera de cinco secuencias de cultivos a lo largo de períodos trienales separados por períodos de barbecho de entre dos y cinco años. Estas secuencias pueden ser:

1. Maíz, yuca, yuca/plátanos, plátanos.
2. Frejol/maíz, yuca, yuca/plátanos, plátanos.

**Cuadro 3**  
**Sistema yánasha de clasificación de suelos**

Tipo de suelos	Nombres yánasha	Cultivos asociados	Vegetación asociada
<b>Terrenos bajos (pampas)</b>			
Llanuras altas	<i>Muepe</i> inundables	Maíz	<i>Ceiba, Cedrela, Astrocaryum, Irtetea</i>
Playas	<i>Puematar</i>	Frejol, maní	<i>Phragmites</i>
Islas	<i>Ačhpēt</i>	Maíz	<i>Erythrina</i>
Pantanos	<i>Astsets</i>	Aguaje	<i>Mauritia</i>
<b>Terrenos altos (alturas)</b>			
Suelos rojos	<i>Tsamāt</i>	Arroz, yuca	<i>Cedrela, Copaifera, Ocofea, Pouteria, Virola, Parkia, Inga</i>
Arenas blancas	<i>Huallamañsen</i>	Caucho	<i>Hevea, Diplotropis</i>
Suelos amarillos	<i>Carhuash</i>	Barbasco	<i>Euterpes, Ochroma</i>
Suelos negros	<i>Quellohue</i>	Maíz	<i>Cedrela, Astrocaryum</i>

Fuente: Salick 1989: Cuadro 1

3. Maíz, arroz, yuca, yuca/plátanos, plátanos.
4. Arroz de invierno, yuca, yuca/plátanos, plátanos.
5. Arroz de verano, yuca, yuca/plátanos, plátanos.

El orden de siembra de los productos en estas secuencias tiene que ver con sus requerimientos de nutrientes, siendo el maíz y el arroz los que más nutrientes requieren y los plátanos los que menos. En todos los casos, la yuca aparece como un cultivo de transición. Cabe agregar que el arroz ha sido adoptado en los últimos 20 a 30 años, y que su cultivo se circunscribe mayormente a las comunidades de río abajo, por lo cual las secuencias 4 y 5 no son válidas para las comunidades de la zona de río arriba.

El tercer tipo de unidad está asociado al uso de terrenos de altura (terrazas altas no inundables y colinas) y se basa en una de dos secuencias de cultivos a lo largo de un período bienal con barbechos largos entre períodos de cultivo de diez y más años. Estas secuencias pueden ser:

1. Arroz de invierno, yuca
2. Arroz de verano, yuca, plátanos.

Nuevamente, estas dos secuencias son válidas para las comunidades de la parte baja; en la parte alta la secuencia más frecuente sería la de “yuca, plátanos”. El cuarto tipo de unidad hace uso de tierras pantanosas o muy húmedas y se basa en el cultivo continuado, es decir, sin barbechos, de taro o pituca (*Xanthosoma sp.* y *Colocasia sp.*). El último tipo de unidad corresponde a los pequeños huertos familiares establecidos en los alrededores de las viviendas donde se encuentran en corto número flores, plantas y árboles frutales, plantas aromáticas, colorantes, de infusión o para sazonar, plantas de fibra, de tinte, mágicas, medicinales, estimulantes, alucinógenas, piscicidas, o experimentales, así como algunos cultivos normalmente sembrados en las chacras.

A estos cinco tipos de unidades de cultivo identificados por Salick habría que agregar un sexto tipo: las chacras de coca, de pequeña extensión, ubicadas en terrenos de altura y generalmente separadas de las demás chacras, las cuales pueden ser cosechadas de manera casi ininterrumpida una vez que las plantas están maduras por un período de hasta diez años consecutivos. Este tipo de unidad es muy común en las comunidades de río arriba, pero también se

encuentra en algunas comunidades de río abajo tanto en terrenos de altura como en pampas <sup>(11)</sup>.

Cabe aclarar que en las secuencias de cultivos mencionadas para el segundo y tercer tipo de unidades solo se mencionan los cultivos dominantes, pero que ambos tipos de unidades contienen además una enorme variedad de otros productos. Basándose en una muestra de sesenta y cinco chacras de roza y quema, Salick (1989) ha inventariado un total de cuarenta y cinco cultivos (excluyendo las variedades de un mismo cultivo, tales como por ejemplo, las de yuca o plátanos); mientras que en una muestra de treinta y un huertos familiares ha inventariado un total de setenta cultivos (excluyendo las plantas medicinales y mágicas).

El ideal agrícola yánesha es tener como promedio una unidad de cultivo de los tipos 1, 4, 5 y 6; y tres o más unidades en diversas fases de desarrollo y agotamiento de los tipos 2 y/o 3. Por una serie de razones esto no siempre es posible; de ahí la importancia de las relaciones de intercambio recíproco al interior de las redes familiares.

Con excepción tal vez de las chacras de coca, la apertura y cuidado de una unidad de cultivo siempre involucra a un hombre y una mujer. La relación entre ambos no necesariamente tiene que ser la de cónyuges, y puede ser una entre una mujer viuda y un hijo adulto soltero o casado, un hombre soltero y su madre, una mujer divorciada y su padre o su hermano, etc. Por lo general, sin embargo, la apertura y cuidado de una unidad de cultivo es tarea de un matrimonio. En el caso de la apertura de unidades de los tipos 2 y 3, una vez que la pareja ha seleccionado el sitio donde se abrirá la chacra, hombre y mujer comienzan a cortar la vegetación baja, ayudados si es el caso por sus hijos e hijas adultos pero aún solteros. En algunas ocasiones, la pareja puede solicitar la ayuda de otras parejas de parientes cercanos (fundamentalmente hermanos biológicos o clasificatorios, hijos casados o yernos). En estos casos hombres y mujeres trabajan en grupos separados y comenzando cada uno por extremos opuestos de la parcela.

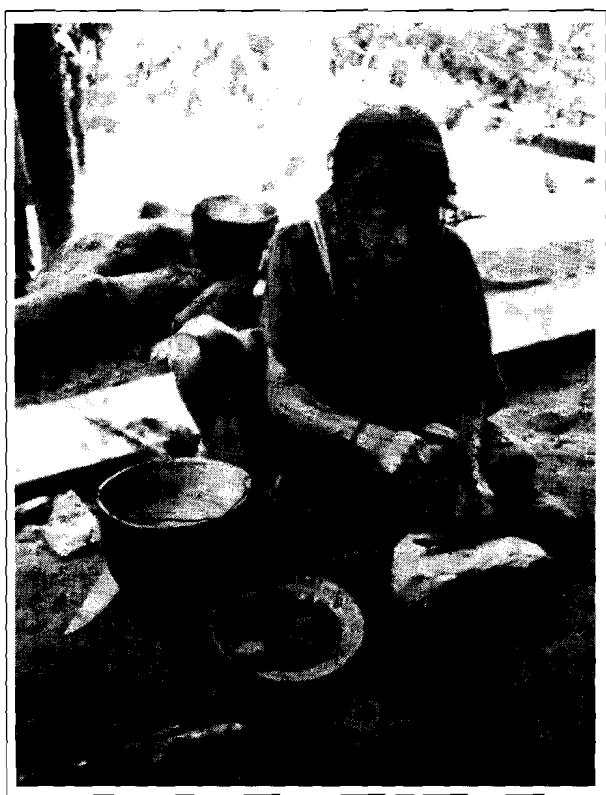
La tala de los árboles es una tarea exclusivamente masculina, para la cual el dueño de la chacra también puede solicitar la ayuda de sus hermanos biológicos o clasificatorios, hijos casados, yernos y en algunos casos de sus cuñados. Antiguamente, esta tarea se realizaba con hachas de

---

(11) Si Salick no ha incorporado este sexto sistema probablemente se debe al hecho de que recogió sus datos en comunidades cuyos habitantes son mayormente adventistas o evangélicos, y debido a prohibiciones religiosas, no consumen coca.

piedra. Los árboles chicos eran cortados; en el caso de los grandes, primero se les chancaba la corteza alrededor de todo el tronco, luego se los dejaba secar, y finalmente se los quemaba. La adopción de hachas de hierro a partir del siglo XVII, y más regularmente a partir del XVIII, tiene que haber facilitado enormemente esta tarea y tenido un importante impacto en la superficie de las chacras, en la producción y productividad hortícola, y en la disponibilidad de tiempo por parte de los hombres.

La siembra, por su parte, es una tarea principal pero no exclusivamente femenina, de tal manera que algunos productos básicos tales como la yuca, el maíz y el maní pueden ser sembrados tanto por

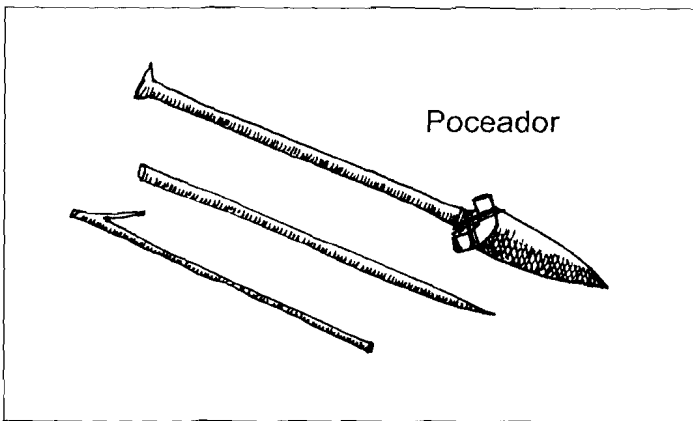


Margarita López (Ilollo Shemont) chancando corteza para teñir una cushma vieja,  
Puellas-Yuncullmaz, 1984.  
Foto: Fernando Santos Granero

mujeres como por hombres. En contraste, existen ciertos productos que, según concepciones yánesha, solo pueden ser sembrados por los hombres si es que se quiere que rindan en abundancia. Este es el caso del algodón, los frejoles y el tabaco. Las plantas mágicas (*epe'*) se dividen en tres grupos: las que pueden ser sembradas por ambos sexos, las que solo pueden ser sembradas por mujeres y las que solo podrán hacerlo los hombres. El maíz se siembra haciendo huecos en la tierra con un palo puntiagudo (**gráfico 1**) y depositando en cada uno tres semillas. La yuca se siembra en grupos de dos o tres estacas de unos 20 a 25 cm de largo, y a una profundidad no mayor ni menor de tres nudos, en pequeños pozos de tierra removida. Para remover la tierra se utiliza actualmente una azada o lampa; antiguamente se utilizaba un "poceador", una especie de pala puntiaguda hecha de madera de chonta, madera de la palmera *Bactris* (**gráfico 1**). En lo que respecta a los plátanos, se siembran dos o tres plántones en el fondo de grandes pozos de un metro de diámetro y unos 30 a 40 cm de profundidad; ello permite que se recoja más agua y se mantenga una mayor humedad. Para el cavado de los pozos se utilizan las mismas herramientas que para la siembra de yuca.

Al igual que la siembra y resiembra, la cosecha es una tarea principal, pero no exclusivamente femenina. En contraste, el deshierbe (una tarea sumamente pesada) es una labor básicamente femenina, al

**Gráfico 1**  
**Instrumentos de labranza tradicionales**





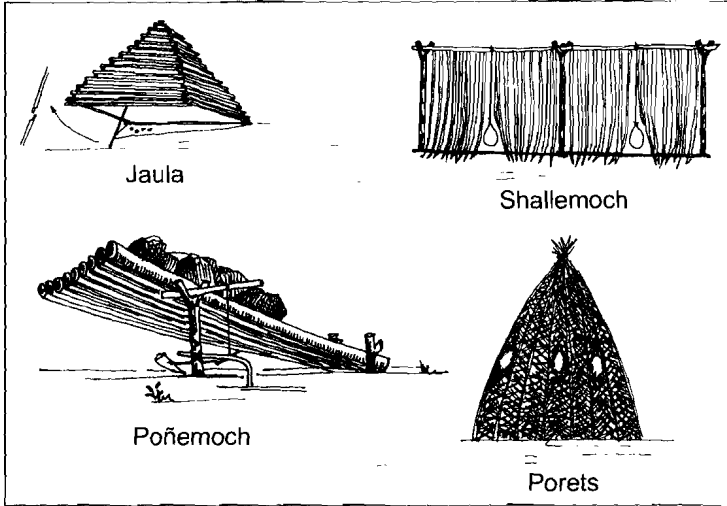
punto que la primera tarea que realizan las jóvenes púberes el día que salen de su confinamiento ritual es la de ir a la chacra de sus padres a deshierbar, demostrando así su fortaleza y destreza como horticultora. Hoy en día el deshierre se realiza utilizando un machete y un palo en forma de "L" (gráfico 1) con un ángulo más agudo que sirve para ir separando los manojos de maleza que van a ser cortados. Si se desea un deshierre más riguroso — como en el caso de los cafetales o los cocales — se utiliza una azada o lampa. Antiguamente el deshierre se realizaba utilizando solo las manos.

### *Caza*

La caza es una actividad principal, pero no exclusivamente masculina. Debido a la fuerte presión colona la caza es menos productiva en la "parte alta", donde prácticamente ya no se encuentran animales grandes, que en la "parte baja". Por esta razón, en la parte alta ya no se cumplen una serie de tabúes, algunos mágicos y otros debido a cuestiones de sabor, respecto a ciertos animales que antes no se comían, tales como por ejemplo la comadreja, el armadillo, el ronsoco, la ardilla, o ciertas variedades de ratones de bosque. En el pasado existían dos técnicas básicas de caza: con arco y flechas y con trampas. Una tercer técnica, la caza con perros, parece haberse desarrollado a partir de la época colonial, cuando se introdujeron en la región perros de origen europeo. Desde fines del siglo pasado se ha sumado a estas tres técnicas una cuarta: la caza con escopeta. Hasta la década de 1980 no todos los hombres poseían una escopeta, pero su uso ha seguido extendiéndose y está paulatinamente desplazando a las otras técnicas de caza.

En tiempos pasados la caza con arco y flechas (solo realizado por los hombres) se realizaba durante el día (debido a la carencia de medios de iluminación adecuados), apostándose cerca de abrevaderos o de comederos ubicados tanto en el bosque como en las chacras. Los cazadores acechaban a sus presas escondidos detrás de un tronco caído, subidos a una tarima construida en lo alto de uno o más árboles, o escondidos dentro de una choza (*porets*) de unos 2 m de alto hecha de hojas de palma clavadas en círculo en el suelo y amarradas con bejucos en la cúspide (gráfico 2). En ocasiones, se cazaba en noches de luna llena utilizando algunos trucos, ya sea para poder ver mejor a la presa (se colocaba una hoja grande de reverso blanco contra la cual destacaba la silueta del animal que se

## Gráfico 2 Trampas y chozas de caza

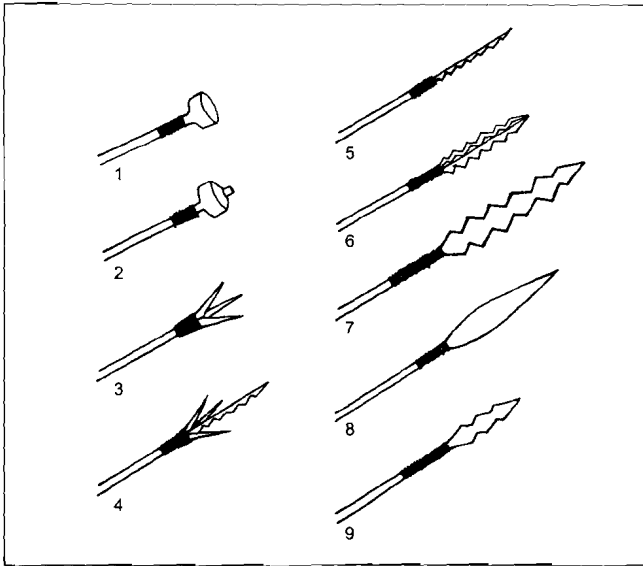


acercaba al abrevadero o comedero) o para saber cuando disparar (se atravesaba un bejuco a cierta altura en un camino de animales, el cual se tensaba cuando pasaba una presa, indicando donde disparar).

Los cazadores yánesha utilizaban arcos hechos de madera de chonta y flechas hechas de un tipo de carrizo que se encuentra en estado silvestre, pero que también podía ser sembrado en las chacras. La forma de las puntas de flecha varía de acuerdo al animal que se quería cazar. Los cazadores yánesha fabrican nueve tipos diferentes de puntas de flecha (gráfico 3):

1. *Tacllamets*: de 8 cm de largo, son utilizadas para cazar aves muy pequeñas sin dañar su carne o sus plumas a fin de usarlas como ornamentos; están hechas de madera liviana y tienen forma de media esfera.
2. *Llotemets*: de 10 cm de largo, son utilizadas para cazar aves pequeñas o medianas sin dañarlas a fin de usarlas como ornamentos; están hechas de madera dura y tienen forma de trompo.

Gráfico 3  
Tipos de puntas de flecha



3. *Metscamets*. de 12 cm de largo, son utilizadas para cazar aves pequeñas; están hechas de madera de chonta y consisten en tres puntas afiladas con las que se puede enganchar al ave.

4. *Chaparr*. de 20 cm de largo, son utilizadas para cazar aves del tamaño de una paloma; están hechas de madera de chonta y consisten en una punta central dentada con la que se puede impactar de lleno al ave, rodeada de tres puntas laterales afiladas, con las que se la puede enganchar.

5. *Etseñ*. de 22 cm de largo, son utilizadas para cazar aves grandes; están hechas de madera de chonta y consisten en una única punta fina y dentada en solo uno de sus bordes.

6. *Mapotsmañ*. de 25 cm de largo, son utilizadas para cazar todo tipo de mamíferos; están hechas de madera de chonta y consisten en una punta de tres bordes, todos ellos dentados.

7. *Epotsmañ*. de 30 a 40 cm de largo, son utilizadas para cazar animales medianos y grandes; están hechas de madera de chonta y consisten

en una punta dentada en ambos bordes, con un mínimo de cuatro dientes en cada uno de ellos.

8. *Panmet*: de 25 a 30 cm de largo, son utilizadas para cazar animales grandes; están hechas de caña brava y consisten en una punta chata de forma lanceolada con ambos bordes sumamente afilados.

9. *Yeñasotañ*: de 20 cm de largo, son utilizadas para animales medianos o para pescar carachamas o *meshet* (Familia *Loricariidae*) extrayéndolas de sus huecos; están hechas de un clavo achatado y dentado en uno o ambos bordes, con un máximo de 3 a 4 dientes en cada uno de ellos.

Los cazadores yánesha también utilizaban una diversidad de trampas especializadas para la caza de determinados animales (gráfico 2). Las trampas pueden ser fabricadas y utilizadas por ambos sexos, pero son los hombres y los niños varones quienes más las utilizan. Para la caza de aves se utilizaban trampas que los cazadores llaman “jaulas”, hechas de un entramado de palos livianos o carrizos de forma piramidal, el cual era sostenido sobre un cebo de granos de maíz o pequeños frutos mediante un palito alrededor del cual se tensaba una soguilla muy fina. Al querer acercarse al cebo el ave tocaba la soguilla, hacía que cediese el palito y caía la trampa. En la actualidad, los niños yánesha siguen haciendo estas trampas para cazar palomas, perdices y otras aves pequeñas.

Para cazar palomas, perdices y otros animales pequeños, tales como ardillas, también se utilizaba una trampa llamada *shallemoch*. La misma consistía en un cerco rectilíneo o circular, de unos 30 a 40 cm de altura, hecho de palos clavados en el suelo a distancias regulares sobre los que se colgaban hojas de palmera dobladas en dos a lo largo de su enervadura, las cuales formaban las paredes del cerco. Estas hojas eran aseguradas al suelo con pequeños listones de chonta. Los cercos eran dispuestos a lo largo de una pequeña cumbre, o bien alrededor de un árbol de fruta silvestre, y podían llegar a tener hasta 50 m de longitud. A intervalos regulares se abrían en el cerco pequeños huecos que permitían el paso de las aves o animales que rondaban en busca de fruta. Delante de estos huecos se colgaban pequeños lazos hechos de fibras vegetales. Cuando el ave o animal pasaba por el hueco, metía su cabeza en el lazo, y al querer zafarse hacía que el mismo se ajustase aún más. Este tipo de trampa ha dejado de utilizarse por completo.

Para la caza de roedores pequeños se utilizaba una trampa llamada *tamell*. La misma consiste en una serie de palos amarrados entre sí para formar una plancha sobre la cual se colocan piedras. Uno de los extremos de dicha plancha se apoya en el suelo, mientras que el otro se mantiene en alto mediante un palo colocado horizontalmente sobre una horqueta clavada en el suelo que se mantiene en su lugar mediante un mecanismo de gatillo, en el que se utiliza yuca como cebo. Cuando el roedor mordisquea la yuca, el gatillo se dispara y la pesada plancha cae encima suyo aplastándolo. Esta trampa aún sigue siendo utilizada en comunidades de la parte alta, donde escasea la caza mediana y mayor. Para cazar roedores más grandes, tales como el añuje, *ro'quëp* (*Dasyprocta agouti*), o el majáz, *yap* (*Agouti pacá*) se utilizaba una trampa similar, pero más grande y pesada, llamada *poñemoch*.

La caza con perros es practicada por hombres y mujeres adultos, y en ocasiones por niños de ambos sexos. La crianza, entrenamiento práctico y preparación mágica de los perros requiere de muchos cuidados y está rodeada de muchos tabúes. Según algunos informantes, en el pasado cada perro era entrenado para la caza de un determinado animal. La caza con perros se realiza rastreando una determinada zona en zig zag. Los perros van adelante olfateando el rastro de los animales. Los hombres o mujeres que los dirigen van buscando caminos de animales, rastros o refugios. En ocasiones los perros persiguen y cogen a un animal: tal puede ser el caso de los armadillos, *asho'sh* (*Dasyopus novemcinctus*). En otras, los perros persiguen una presa hasta que esta se mete en su refugio de donde los cazadores la sacan para matarla con sus machetes. Los buenos perros cazadores llegan a tener mucho prestigio y sus crías alcanzan un gran valor de cambio. Este tipo de caza es aún muy usual.

La adopción de la escopeta y la linterna ha revolucionado por completo la actividad de la caza. En la actualidad, son pocos los cazadores yánesha que cazan de día, excepto cuando se caza con perros o cuando se cazan aves ocultos en chozas, y mayormente la caza ha pasado a ser una actividad nocturna en las inmediaciones de las chacras, en el bosque cerca de árboles cargados de frutas, o cerca de una colpa. Adicionalmente, debido al mayor rango de impacto de la munición, la escopeta resulta más eficiente y la caza más productiva. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a aquellos cazadores que no tienen el tipo de puntería precisa que requiere el arco y la flecha. Un

tercer efecto del uso de escopetas — efecto que contrarresta los beneficios de una mayor productividad — es el hecho de que su uso extensivo por parte de colonos y de los propios yánesha ha redundado en una disminución de la caza en las zonas más densamente colonizadas de la parte alta, y está comenzando a afectar la disponibilidad de caza en la parte baja. A pesar de la adopción casi universal de la escopeta, los cazadores yánesha siguen utilizando el arco y la flecha para la caza de ciertos animales, tales como las palomas y otras aves medianas, debido al alto costo de los cartuchos.

Aunque son muy pocas las mujeres que han aprendido a utilizar la escopeta, algunas lo han hecho a instancias de sus padres y han sido buenas cazadoras durante su juventud. Sin embargo, al casarse y pasar a un ciclo de embarazos/lactancias casi continuo, las mujeres raramente pueden seguir saliendo de caza. Por lo demás, se ven limitadas por cuanto existen una serie de tabúes de caza asociados a la menstruación. En cuanto a los hombres, aunque todavía muchos salen a cazar, día a día crece el número de los jóvenes que no saben cazar o que son cazadores mediocres. Esto se debe, en parte, a la creciente importancia de la educación escolar, la cual recorta el tiempo que los niños disponen para el aprendizaje de las actividades productivas tradicionales. A pesar de ello, la caza sigue siendo una de las actividades masculinas más prestigiosas, y el ser un buen cazador sigue siendo sinónimo de ser un buen proveedor. La importancia que se le atribuye a la caza es tal, que a pesar de la conversión masiva de la gente yánesha al evangelismo y al adventismo, la misma sigue siendo una de las pocas actividades para las cuales los hombres continúan preparándose místicamente y que aún sigue rodeada de tabúes.

### *Pesca*

La pesca es menos importante en la “parte alta”, donde los ríos son más pequeños y correntosos, que en la “parte baja”, donde los ríos son más grandes. Para la pesca se utilizan básicamente cinco técnicas o modalidades:

1. Pesca con hilo, anzuelo y cebos diversos.
2. Pesca con atarraya o red circular.
3. Pesca de carachama rebuscando con las manos debajo de las piedras del río o con flechas en los huecos de las orillas de los ríos.

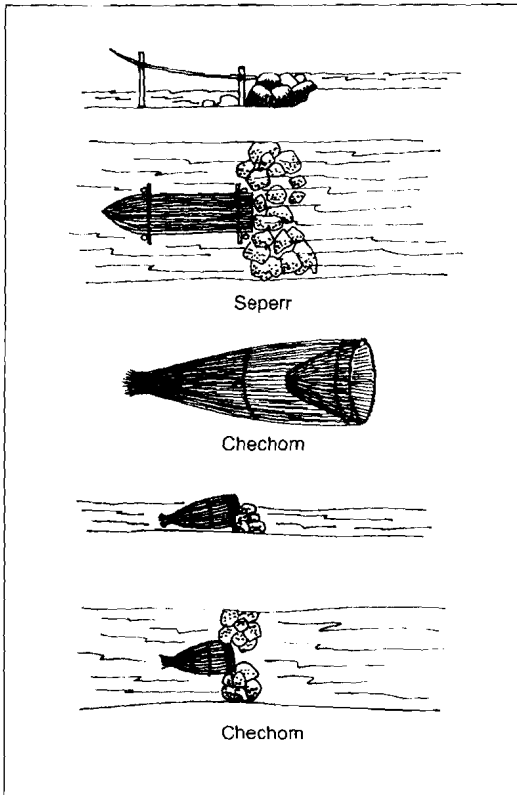
4. Pesca con nasas y otras trampas.
5. Pesca con diversos piscicidas.

Las dos primeras modalidades son fundamentalmente masculinas y requieren de insumos que solo pueden ser adquiridos en el mercado: hilo nylon, anzuelos, y red de nylon o de hilo. La pesca con anzuelo parece datar de épocas prehispánicas; mientras que la pesca con atarraya parece ser un desarrollo más reciente, tal vez del presente siglo. En contraste, las tres últimas modalidades son desarrolladas tanto por hombres como por mujeres y no requieren de insumos foráneos. Adicionalmente, todas estas modalidades de pesca son individuales, salvo la última, que requiere del esfuerzo concertado de por lo menos cuatro personas.

La pesca con anzuelo se realiza al atardecer o de noche, sentado en la orilla del río o, en el caso de las comunidades de la parte baja, sentado en una canoa. Los pescadores tienen un detallado conocimiento de los hábitos de los peces: preparan sus cebos y escogen los sitios donde van a pescar de acuerdo al tipo de pez que quieren atrapar. La pesca con atarraya se realiza fundamentalmente en la madrugada pero también al atardecer en las orillas de los ríos, donde estos son todavía poco profundos y permiten coger con las manos los peces que han quedado atrapados una vez que se ha tirado la red. La pesca de carachamas cuyas numerosas variedades son sumamente apreciadas por la gente yánesha, se realiza en áreas de poca profundidad de los ríos pedregosos, buscando con las manos debajo de las piedras que estos peces suelen succionar para alimentarse o buscando con un tipo de flecha o con un gancho de metal en los huecos de las orillas de estos ríos, donde suelen refugiarse algunas de las variedades de mayor tamaño.

Para la pesca con trampas se utilizan uno de dos tipos de nasa (gráfico 4). El primero, llamado *seperr*, es fijo y consiste en una serie de listones de chonta unidos entre sí con fibras para formar un plancha de tipo rectangular, chata en uno de sus extremos y puntiaguda en el otro de unos 90 cm de ancho y 2 m de largo. Entre listón y listón se mantiene una distancia de 1 cm. Este tipo de nasa se coloca en los pequeños desniveles de las quebradas o del brazo de un río. El extremo chato se calza en las piedras del desnivel, mientras que el extremo aguzado se mantiene en alto apoyado en dos horquetas clavadas en el lecho del río. De esta manera todo pez de más de un centímetro de ancho que fluya hacia la nasa queda atrapado.

Gráfico 4  
Tipos de nasa



El segundo tipo de nasa, llamado *chechom*, es móvil y consiste en una especie de canasta en forma de cono. Para utilizar el *chechom* se cierra una quebradita o pequeño brazo de un río con un cerco de piedras. Los huecos de este cerco son tapados con hojarasca o plástico y solo se deja una salida de agua. Es en esta salida que se coloca la nasa. A diferencia del anterior tipo de nasa – en la que solo quedan atrapados los peces que fluyen hacia ella – con este tipo se atrapan todos los peces que fluyen por la quebrada. Por ello este tipo de nasa no se deja en el río de manera permanente.



Finalmente, las pescas colectivas con piscicidas pueden reunir a grandes grupos de hombres y mujeres, o ser llevadas a cabo por grupos de mujeres solas (nunca he registrado a grupos de hombres solos realizar este tipo de pesca). Estas pescas se realizan fundamentalmente durante la época seca (de abril a agosto), cuando los ríos están bajos. Para ello se cierra el brazo de un río o una quebrada pequeña, tanto arriba como abajo con un cerco de piedras. Para asegurarse tanto que el agua no pase por los huecos de estos cercos como que los peces no puedan escapar por ellos, los mismos son rellenados con hojarasca o, cada vez con mayor frecuencia, tapados con plástico. Los pescadores yánesha utilizan tres tipos de piscicidas: barbasco, *mats* (*Lonchocarpus*), cube, *coñape* (una variedad más fuerte de *Lonchocarpus*) y huaco (*Clibadium*). De los dos primeros se utilizan sus raíces, las cuales se machacan hasta convertirlas en pulpa, la cual es colocada en una canasta o saco que se remoja a la entrada del brazo tapado. En el caso del huaco, sus hojas son machacadas en un mortero junto con ceniza; la masa resultante es puesta en una canasta, la cual a su vez es remojada a la entrada del brazo. Conforme el piscicida fluye río abajo y comienza a hacer efecto, los peces salen a la superficie medio atontados; allí son capturados por los participantes, quienes los matan con sus machetes. Este tipo de pescas colectivas son verdaderas fiestas en donde la gente –generalmente grupos consanguíneos y afines cercanos– se burlan unos de otros, se ríen y compiten entre sí para ver quien obtiene mayor número de peces.

Aunque en la parte baja la pesca es sumamente importante en términos de su aporte a la nutrición y a pesar de que en dicha zona algunos pescadores especializados en la pesca de grandes peces, tales como el súngraro, alcanzan un gran reconocimiento, la pesca sigue teniendo menos prestigio que la caza. Asimismo, si bien la pesca requiere de preparación mística, no está rodeada de tantos tabúes como la caza.

### *Recolección*

La recolección mayormente es una actividad aleatoria, realizada tanto por hombres, mujeres y niños. Son pocas las veces en que un hombre o una mujer sale solo/a o con sus hijos en una expedición de recolección. En la actualidad, ello solo ocurre cuando alguien ha avistado alguna palmera de pijuayo cargada de frutos maduros, o alguna palmera o árbol caído donde se han encontrado larvas de diversas variedades de

insectos. De lo contrario la recolección se realiza simultáneamente al desarrollo de otras actividades: expediciones de caza y de pesca, actividades hortícolas, viajes, etc. En el pasado, sin embargo, la gente yánesha parece haber realizado expediciones largas de recolección de ciertos productos específicos; este es el caso de la sal o del chamairo, *chemuer* (bejuco no identificado que se masca junto a la coca y la cal).

La gente yánesha recolecta una gran variedad de recursos vegetales y animales, que en pequeñas cantidades complementan su alimentación con grasas y proteínas haciéndola más balanceada. Entre los primeros cabe mencionar el pijuayo (*Bactris sp.*), el aguaje (*Mauritia sp.*), el ungrahui (*Jessenia sp.*) y el palmito o cogollo de palmera. Entre los recursos animales: tortugas terrestres y de río, huevos de tortugas acuáticas, caracoles terrestres y de río, camarones, cangrejos, larvas de diversos insectos, hormigas, ranas, etc. Ocasionalmente, también recolectan miel. Pero además de estos alimentos, la gente yánesha recolecta un gran número de recursos vegetales y minerales que son vitales para su subsistencia. Entre éstos cabe mencionar: hojas de palma para techar (*Scheelea sp.*, *Phytelephas sp.*), madera de pona para tarimas y paredes (*Iriarteia sp.*), madera para la construcción de casas o canoas, hierbas, raíces, hojas, y cortezas medicinales, chamairo, tamshi (*Carludovica sp.*), un bejuco con el que se fabrican canastas, leña, y en el pasado sal de piedra, diversas variedades de arcilla, y piedras para la fabricación de la cal que se consume junto con la coca y el chamairo.

### **Nuevas actividades productivas**

Como resultado del largo proceso de incorporación a la economía nacional iniciado a fines del siglo pasado, la gente yánesha ha adoptado nuevas actividades productivas y laborales. En algunos casos dicha adopción parece haber sido en gran medida impuesta desde fuera, mientras que en otros parece haber constituido una estrategia propia para asegurarse que el Estado peruano les concediese algunos de los derechos que normalmente confiere a sus ciudadanos. Lo cierto es que, por imposición externa u opción propia, hoy en día los productores yánesha complementan su economía de subsistencia tradicional con ingresos monetarios, producto del desarrollo de nuevas actividades productivas de carácter comercial o de la venta de fuerza de trabajo para los patrones locales. Estas nuevas prácticas giran en torno a dos de

los grandes modelos económicos prevalecientes en la región de selva central: el cultivo de café, característico de la zona de río arriba, y la crianza de ganado, característica de la zona de río abajo.

### *El cultivo de café*

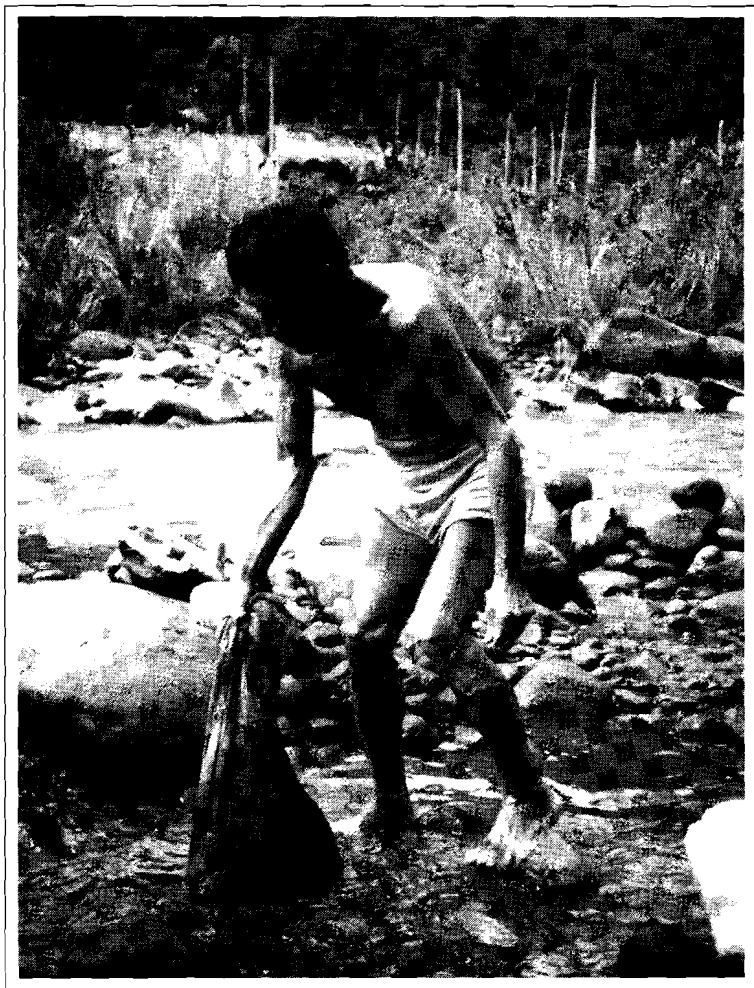
El café fue introducido en la selva central en la década de 1870, pero no fue sino hasta la última década del siglo pasado que comenzó a ser cultivado en grandes plantaciones. Crucial para su difusión como cultivo principal fue la decisión de la *Peruvian Corporation Co.*, propietaria de la colonia del Perené desde 1891, de dedicar sus tierras a la producción de café de altísima calidad para los mercados europeos. La concesión de la *Peruvian Corporation Co.* abarcaba un gran número de asentamientos yánesha localizados en el ángulo formado por los ríos Paucartambo y Perené. Desde el inicio de sus actividades, los administradores de la colonia del Perené intentaron persuadir a los indígenas que vivían en sus tierras para que trabajasen para ellos, ya sea en la apertura y siembra de nuevos cafetales, o como cosechadores de café. Fue a través de su trabajo como peones de la colonia que los agricultores yánesha adquirieron el conocimiento y la experiencia para abrir sus propios cafetales. Como consecuencia, hoy en día prácticamente todas las comunidades de la parte alta tienen como principal actividad productiva de carácter mercantil el cultivo de café. Aunque algunos han intentado cultivar café en las comunidades de la parte baja, ninguno ha tenido éxito, ya que se trata de una zona demasiado baja y cálida.

La tecnología utilizada por los agricultores yánesha es idéntica en su simplicidad a la utilizada por sus vecinos colonos. El café de las variedades rústica o arábica, es sembrado en almácigos y replantado en terrenos totalmente limpios de hierbas, en pequeños pozos en los que se ha removido la tierra. Los arbustos de café son sembrados en asociación con árboles de guaba (*Inga sp.*), los cuales proporcionan la sombra necesaria para su mejor desarrollo. Una vez cosechados los frutos, son despulpados utilizando una máquina manual muy simple. Los granos así obtenidos son lavados dejándolos en remojo en bateas de madera y cemento, para luego ser secados al sol en tendales de cemento, sobre planchas de zinc o pliegos de plástico. Finalmente, el grano es seleccionado antes de ser embolsado. Adicionalmente, los cafetales son constantemente deshierbados y una vez al año los arbustos

de café son aporcados, fertilizados y podados. Las tareas de apertura de los cafetales, aporque, fertilización y poda de los cafetos, y despulpe de los frutos son fundamentalmente realizadas por hombres. Las demás tareas pueden ser realizadas por personas de ambos sexos.

Sobre la base de una muestra de nueve comunidades yánesha y asháninca de la zona del Alto Perené/Villa Rica se ha estimado que las familias indígenas poseen un promedio de 3,6 ha de cafetal (Santos Granero & Barclay 1995). Por lo general, las labores anuales de deshierbe, aporque, fertilizado y podado pueden ser realizadas contando únicamente con la fuerza de trabajo de los miembros de la familia, salvo en los casos de cafetales de más de 5 ha. Sin embargo, salvo en los casos de las parcelas de menos de 3 ha, para la cosecha y las tareas asociadas a ella todos los productores requieren de fuerza de trabajo extra. En estos casos, los agricultores yánesha tienden a contratar a otros yánesha de su propia comunidad — gente que no cultiva café o que siendo productor de café tiene sus cafetales a mayor o menor altura y, por lo tanto, sus cafetos o no han madurado todavía o ya han sido cosechados— o a miembros de otras comunidades donde no se cultiva café, este es el caso de las comunidades de la parte baja. Solo como último recurso, los productores de café yánesha contratan peones de origen serrano. En el caso de la contratación de otros yánesha, por lo general se tiende a contratar a familiares consanguíneos o afines cercanos, y se disfraza la relación asalariada al hablar de ella en el lenguaje tradicional de la ayuda recíproca.

A pesar de que los precios del café han experimentado importantes altibajos en las últimas dos décadas, en términos generales se puede decir que su cultivo es una actividad bastante rentable. Ello ha significado ingresos relativamente cuantiosos para aquellas familias propietarias de cafetales “grandes” (más de 5 ha) y el surgimiento de una cierta diferenciación socioeconómica al interior de las comunidades de la parte alta. Esta diferenciación se expresa en la posesión de un mayor número de bienes manufacturados, incluyendo bienes suntuarios para los estándares de la zona; en el mejoramiento de la infraestructura productiva, como la compra de camiones, y en la ampliación de sus actividades mercantiles, mediante la apertura de tiendas de abarrotes; pero también se expresa, por ejemplo, en mayores posibilidades de educación para sus hijos.



Amador Quinchuya remojando raíces machacadas de barbasco en un brazo del río Cacazú, 1984

Foto: Fernando Santos Granero

### *La crianza de ganado*

Así como en la parte alta la articulación de las comunidades con el mercado se da a través de la producción de café, en las de la parte baja ésta se da a través de la crianza de ganado. Esta actividad también fue aprendida de los colonos. Las primeras cabezas de ganado fueron introducidas en el valle del Palcazu en la década de 1880 por Guillermo Frantzen, un colono de origen alemán. Frantzen, como otros colonos que se asentaron en este valle, construyeron sus haciendas sobre la base de la mano de obra yánesha. Al igual que los peones yánesha que trabajaban en las plantaciones cafetaleras de la colonia del Perené, los que trabajaban para las haciendas ganaderas del Palcazu lo hacían bajo la modalidad de habilitación y enganche. Esta modalidad consiste en la entrega de un adelanto en dinero, pero más frecuentemente en bienes – denominado “habilitación” – contra el compromiso de realizar una determinada tarea, por ejemplo, deshierbe de cafetales o limpieza de pastizales. Una vez “habilitado”, el peón entraba en un círculo vicioso de subvaloración de su trabajo y sobrevaloración de los bienes que recibía a cambio del mismo, por el cual quedaba “enganchado”, frecuentemente de por vida, al patrón para quien trabajaba.

A partir de las décadas de 1920 y 1930, los pobladores yánesha del Palcazu comenzaron a abrir sus primeros pastizales a efectos de iniciar sus propias ganaderías. Sin embargo, el desarrollo de la ganadería indígena recién habría de tener lugar a partir de la década de 1960, cuando un número creciente de familias yánesha comenzó a participar en el sistema de crianza de ganado “al partir”, impulsado por los hacendados del valle. En la mayor parte de los casos, se trataba de familias establemente vinculadas a las haciendas ganaderas por medio de relaciones semiserviles marcadas por el endeudamiento y la dependencia permanente respecto de un determinado patrón. Sobre la base de estas relaciones, un patrón entregaba a su peón una vaca bajo el acuerdo de que éste debía criarla en sus propios pastizales y de que, pasados varios años, el hacendado estaba en derecho de recuperarla junto con la mitad de las crías que ésta hubiera tenido. El sistema resultaba doblemente conveniente para el ganadero en la medida que, por un lado, conservaba y reforzaba la relación de dependencia con sus peones, mientras que por otro cosechaba los frutos de una producción donde los costos y riesgos eran asumidos por su “socio” comunero. Para asegurar que la calidad de su stock ganadero no se deteriorase, el hacendado proporcionaba temporalmente un toro reproductor a su socio al partir.

La crianza de ganado requiere de la apertura y siembra de pastizales, el deshierbe periódico de los mismos y el manejo de los animales (rotación de corrales, vacunación, baños insecticidas, curaciones, etc.). La casi totalidad de estas tareas son realizadas por los hombres. Salvo algunas pocas excepciones, los productores yánesha no han sido muy exitosos como ganaderos. Esto se debe, por un lado, a las enfermedades que aquejan al ganado vacuno en zonas tropicales, las cuales solo pueden ser curadas con medicinas caras y de difícil acceso, y por otro, a las dificultades de comercialización del ganado. En efecto, hasta 1986 en que la Carretera Marginal se extendió hacia el valle del Palcazu, la única forma de sacar la producción de la zona era sacando el ganado en pie por balsa o el ganado faenado en aviones de la empresa Servicios Agropecuarios Sociedad Anónima (SASA), fundada por los principales hacendados locales. Cuando los productores yánesha querían vender su ganado a la empresa, esta les pagaba precios mucho menores que los que recibían los hacendados y así su margen de ganancia era mucho menor que el de estos últimos. Por esta razón, hasta la extensión de la Carretera Marginal, el monopolio de la comercialización del ganado ejercido por los hacendados contribuyó a frenar el desarrollo de la ganadería indígena.

A pesar de estas desventajas, en 1981 se estimaba a partir de una muestra de ocho comunidades yánesha, que el 64,7% de las tierras bajo cultivo estaba dedicado a pastizales para la crianza de ganado (Santos Granero & Barclay 1995). Para 1988 los productores yánesha controlaban el 28% del stock ganadero del valle del Palcazu y el 25% de la superficie total de pastos (Santos Granero & Barclay 1995). Sin embargo, esta creciente dedicación a la actividad pecuaria —junto con la necesidad de asalariarse— habría tenido como uno de sus principales efectos una disminución de la diversidad de las chacras tradicionales yánesha, así como el empobrecimiento de su base de subsistencia (Salick s/f: 14).

### Organización del ciclo productivo

Los agricultores yánesha dividen el año en dos grandes períodos: la estación seca (*charo*) y la estación de lluvias (*huego*). El término que utilizan para designar "año" es *char*, el cual tiene la misma raíz que el término para "estación seca". Esto es así porque esta estación es concebida como el núcleo del año: período en el que se desarrollan las

actividades productivas más importantes, la comida es abundante y la gente yánesha celebra cantando y danzando al son de la música sagrada *coshamñats*. De hecho, muchos yánesha miden el tiempo de acuerdo a cuantas "estaciones secas" o "veranos" han pasado.

La gente yánesha determina el comienzo y fin de cada una de estas estaciones, así como otros momentos claves para el desarrollo de sus actividades productivas, a través de la observación de una serie de signos naturales, entre los cuales destaca el movimiento de las estrellas (ver Santos Granero 1992c). Reconocen por lo menos veintinueve hitos en el cielo nocturno entre estrellas, planetas, constelaciones, nebulosas brillantes y nubes oscuras. De éstos, cuatro tienen gran relevancia en la determinación de fechas claves del calendario productivo: Oncoy (las Pléyades o las Siete Cabrillas), Pencoll (cinturón de Orión o las Tres Marías), Chemuellem (Antares de la constelación de Escorpión) y Charem (Canopus). Las diferentes posiciones de estas estrellas o constelaciones constituyen hitos astronómicos, los cuales junto con otros fenómenos empíricos, son observados atentamente por la gente yánesha a fin de determinar el comienzo y fin de las estaciones, así como el tiempo apropiado para el desarrollo de ciertas actividades de subsistencia y la celebración de festivales rituales (ver cuadro 4).

Para esto observan cinco posiciones claves de estas estrellas:

1. Cuando "aparecen por primera vez" (ascensión heliaca).
2. Cuando "son visibles toda la noche" (puesta heliaca).
3. Cuando "está en el centro del cielo" (culminación al amanecer).
4. Cuando está "llena" (culminación al atardecer).
5. El período cuando "desaparece" y no es visible en el cielo nocturno.

La gente yánesha considera que los movimientos de una estrella a lo largo del año se asemejan a las fases mensuales de la luna. Desde su punto de vista, una vez que "aparece" una estrella comienza a "crecer"; está "llena" cuando puede ser vista en el cenit al atardecer; y de ahí en adelante comienza a "menguar" hasta que "desaparece". Los informantes yánesha introducen subdivisiones al interior del ciclo anual al relacionar las diferentes posiciones claves de las cuatro estrellas arriba mencionadas. Estas relaciones pueden estar basadas en el contraste, la oposición o la complementariedad. De todas estas relaciones, la más importante en lo que respecta al calendario agrícola es aquella entre Antares y las Pléyades.



**Cuadro 4**  
**Ciclo anual de actividades productivas y ceremoniales (\*)**

Mayo	Junio	Julio	Agosto
<p>La gente continúa deshierbandando las chacras abiertas el año pasado</p> <p>La vegetación tumbada de los nuevos rozos está secándose</p> <p>Los monos <i>ots</i> están gordos a base de frutas silvestres</p> <p>Se cosecha el maní</p>	<p>Se cosecha los frejoles</p> <p>La chacra de frejoles se quema, y en ella se siembra yuca</p> <p>Se siembra maní por segunda vez</p> <p>Los peces están gordos y la gente pesca con piscicidas</p> <p>Florece el árbol <i>shomasler</i> y los animales están gordos</p>	<p>Los nuevos rozos son quemados una o más veces</p> <p>Algunas mujeres comienzan a sembrar los nuevos rozos</p> <p>Los animales silvestres tienen crías</p> <p>Apogeo de la estación seca</p>	<p>Hombres y mujeres siembran los nuevos rozos</p> <p>Segunda cosecha de maní</p> <p>Los arroyuelos y quebradas más pequeñas se secan</p> <p>Los armadillos y coatíes están gordos</p>
Abril	<p><b>CHARO</b> (estación seca)</p>		Setiembre
<p>Llegada de las golondrinas <i>muñ</i> anuncia el inicio de la estación seca</p> <p>Mujeres comienzan el 2<sup>do</sup> deshierbe de chacras del año pasado</p> <p>Es posible cazar de noche</p> <p>Peces van río abajo y la gente los pesca con trampas</p> <p>Fin de mes hombres deben terminar nuevos rozos</p>			<p>Hombres y mujeres terminan siembra de los nuevos rozos</p> <p>Hombres hacen pequeños rozos</p> <p>Agutíes están gordos a base de frutas silvestres</p> <p>Las golondrinas <i>muñ</i> se van, señal del fin de la estación seca</p> <p>Pléyades y Canopus en el cenit al alta indican fin del verano</p>

Marzo	HUAPO (estación de lluvias)		Octubre
<p>Algunos hombres tumban los árboles de los rozos iniciados en febrero</p> <p>Hombres siembran frejoles en las áreas sin quemar de nuevos rozos</p> <p>Hombres y mujeres siembran maní en playas arenosas</p> <p>Maduran los frutos del pijuayo</p> <p>Monos <i>to'chi</i> están gordos</p>			<p>Llegada de las golondrinas <i>shullimnu</i> anuncia inicio de lluvias</p> <p>Mujeres comienzan el primer deshierbe de las nuevas chacras</p> <p>Hombres queman los rozos pequeños del mes anterior</p> <p>Los peces se dirigen río arriba a fin de reproducirse</p>
Febrero	Enero	Diciembre	Noviembre
<p>Se celebra la festividad <i>huellashenets</i></p> <p>El árbol <i>yetspuamech</i> da frutos, algunos animales engordan</p> <p>La gente pasa el tiempo en casa haciendo manufacturas</p> <p>Los hombres comienzan a abrir nuevos rozos</p> <p>Pléyades y Canopus en el cenit al atardecer anuncian el inicio del verano</p>	<p>Lluvias e inundaciones</p> <p>Se celebra festividad <i>ellenets</i></p> <p>Las mujeres hilan algodón, tejen y hacen adornos</p> <p>Los hombres fabrican arcos, flechas y otros utensilios</p> <p>Los peces están flacos</p> <p>Mala época para el nacimiento de niños</p>	<p>Se cosecha maíz para las celebraciones de la estación de lluvias</p> <p>Se celebra la festividad <i>po'neshuretenets</i></p> <p>Este y el próximo mes son malos para la caza mayor</p> <p>Los hombres solo pueden cazar durante el día</p> <p>Las aves están gordas a base de frutos del árbol <i>yetspuamech</i></p>	<p>La gente siembra los rozos pequeños abiertos en setiembre</p> <p>Mujeres continúan deshierbando las nuevas chacras</p> <p>Los peces comienzan a desovar</p> <p>Florece el árbol <i>isonch</i>, indica que la gente está gorda</p> <p>Florece el árbol <i>patorechi</i> indicando que las pacas están gordas</p>

\* el presente cuadro no incorpora las tareas asociadas a las nuevas actividades productivas desarrolladas por la gente yánesha.

La estación seca en su sentido más amplio, comienza a mediados de febrero, cuando Pencoll (Tres Marías) y Charem (Canopus), la “estrella del verano”, se encuentran en el cenit al atardecer —indicando que es tiempo de abrir las nuevas chacras— y termina a mediados de octubre, cuando Pencoll y Charem pueden ser vistas en el cenit al amanecer, indicando el término de la época de siembra. La estación seca en sentido amplio es definida básicamente en términos de las actividades productivas y no coincide con la “verdadera” estación seca o estación seca en sentido estricto. Esta comienza a fines de marzo (coincidiendo con el equinoccio de invierno) cuando Chemuellem (Antares) se encuentra en el cenit al amanecer y termina a mediados de setiembre (dos semanas antes del equinoccio de otoño) cuando Oncoy (Siete Cabrillas) se encuentra en idéntica posición. Esta oposición entre la roja Antares, concebida como una constelación benigna y que representa la estación seca, el calor y el fuego, y las Pléyades, concebida como una constelación maligna y que representa la estación de lluvias, el frío y el agua, no es gratuita, ya que ambas estrellas están en completa oposición, de modo tal que las pocas veces que ambas pueden ser vistas en el cielo al mismo tiempo, una está “saliendo” mientras que la otra se está “poniendo”.

Finalmente, la gente yánesha reconoce una estación seca en sentido restringido. Esta comienza a fines de marzo cuando Chemuellem (Antares) se encuentra en el cenit al amanecer y termina a fines de julio cuando se encuentra en el cenit al atardecer. La gente yánesha considera que una estrella “crece” desde su aparición hasta que se la ve en el cenit al amanecer. El período entre esta última posición y el momento en el que está “llena” (cuando se la ve en el cenit al atardecer) es considerado como el período de máximo crecimiento de una estrella. La estación seca en sentido restringido coincide con el período de “máximo crecimiento” de Antares y los informantes yánesha afirman que el mes de julio, cuando Antares gobierna el cielo nocturno, es el más indicado para quemar los rozos abiertos ese año.

La posición de las estrellas es clave para la organización del calendario agrícola yánesha, y aunque hoy en día se va perdiendo el amplio conocimiento astronómico que tenían los ancianos (así como la mitología a él asociada) muchos yánesha siguen reconociendo y observando las cuatro estrellas más vinculadas a las actividades productivas. Esto, como veremos a continuación, también es válido para el componente mágico de las actividades productivas, el cual a pesar de la conversión masiva al cristianismo y a pesar de los embates de la educación escolarizada oficial, sigue teniendo una gran importancia.

## El componente mágico de las actividades productivas

La gente yánesha tiene un profundo conocimiento de los aspectos materiales de su medio ambiente y ello explica, sin duda, su fina adaptación al mismo, así como la eficiencia de sus prácticas de subsistencia. Distinguen diversas calidades de suelos y sus respectivas aptitudes agrícolas —o falta de ellas— a fin de obtener mejores cosechas; conocen las costumbres alimenticias, reproductivas, y territoriales de los animales terrestres, acuáticos y aéreos, y pueden distinguir sus huellas y rastros e imitar sus sonidos a fin de asegurar una caza y una pesca más abundantes; y asocian el movimiento de las estrellas, las migraciones de ciertas aves y el florecimiento de ciertos árboles a fin de determinar los momentos más apropiados para el desarrollo de sus diversas actividades productivas.

Sin duda alguna, este conocimiento es resultado de un proceso acumulativo desarrollado a través de siglos de presencia en la zona y gracias a miríadas de observaciones empíricas y experimentaciones prácticas. Y, podría asegurar que la gente yánesha estaría de acuerdo en que este tipo de conocimiento es imprescindible para el buen desarrollo de sus actividades productivas. Sin embargo, pocos hombres y mujeres yánesha considerarían que este tipo de conocimiento “material” es suficiente en sí mismo para asegurar el éxito de sus actividades de subsistencia; y, más bien, argumentarían que para asegurar dicho éxito una persona debe prepararse místicamente, pertrecharse de una serie de “ayudas” de carácter “extraordinario” y, eventualmente, contar con el consejo de un especialista de lo “sobrenatural”.

Así, si bien para la selección del sitio donde abrir una chacra los agricultores yánesha observan y palpan muestras de tierra, evalúan la topografía del terreno y analizan su cobertura vegetal, con mucha frecuencia (y en el pasado siempre) consultan a un adivinador (*achyo'tañ*) o ejecutan un acto adivinatorio ellos mismos, a fin de confirmar si el sitio seleccionado constituye “de verdad” una buena elección. La adivinación con hojas de coca puede confirmar esto o puede indicar que se trata de un mal sitio por cuanto, por ejemplo, en él rondan las “sombras errantes” de gente que murió violentamente, o hay algún hito geográfico que es morada de un espíritu *mellañoteñ*. De ser así, los agricultores yánesha prefieren no molestar a estas entidades espirituales, las cuales podrían arruinar la cosecha o enfermar a sus dueños, y buscar otro sitio más idóneo.

La siembra, cuidado y cosecha de los cultivos son también actividades rodeadas de tabúes; esto es especialmente cierto de aquellos cultivos que son centrales en la alimentación yánesha, tales como la yuca. Así, por ejemplo, a la hora de sembrar yuca hombres y mujeres evitan lavarse las manos, porque dicen que de así hacerlo se “lava” la savia de los tallos de yuca que se utilizan como “semilla” y ésta no produce bien. Así mismo, evitan pasarse las manos por el cabello ya que de hacerlo los tubérculos crecerían como bejucos: largos y delgados. A fin de asegurar que la yuca produzca abundantemente, después de sembrarla hombres y mujeres mastican y “soplan” hacia los cuatro lados de la chacra una planta mágica (*epe*) denominada *mamtar* (*mam* = “yuca”). Estas plantas mágicas, conocidas en el castellano regional como piri-piri, son por lo general de la familia de las *Ciperáceas* y se las encuentra tanto en estado silvestre como cultivado (ver cuadro 5). Según una de las versiones del

**Cuadro 5**  
**Algunas variedades de plantas mágicas y sus funciones <sup>(12)</sup>**

Variedades de piri-piri	Función	Estado
<i>eñetsa o queñquehuash</i>	Entrenar perros de caza y jóvenes cazadores	Silvestre/cultivado
<i>ro'quëp queñquehuash</i>	Aprender a cazar agutíes	Silvestre/cultivado
<i>yapa queñquehuash</i>	Aprender a cazar pacas	Silvestre/cultivado
<i>mañorr queñquehuash</i>	Aprender a cazar venados	Silvestre/cultivado
<i>ata queñquehuash</i>	Aprender a caza tapires	Silvestre/cultivado
<i>poiñpar</i>	Atraer cualquier tipo de mono	Cultivado
<i>co'chpar</i>	Atraer monos choros	Cultivado
<i>atapar</i>	Atraer tapires	Cultivado
<i>muechnantsopar</i>	“Curar” escopetas	Silvestre
<i>shopat</i>	Aprender a pescar con anzuelo	Cultivado
<i>tenapsopar</i>	Aprender a hilar y tejer	Silvestre

(12) El presente no pretende ser un cuadro exhaustivo de las plantas mágicas o *epe* yánesha. Existen decenas de plantas mágicas. Algunas de ellas están asociadas a actividades productivas, otras no. Tal es el caso de la denominada *morrentsopar* que sirve para ayudar místicamente a quienes quieren aprender a cantar las canciones sagradas *coshamriats*, o de aquellas que sirven para “enamorar”.



Mujer enseñando a su hija a tejer en telar de cintura,  
Alto Esperanza, 1983

mito de origen de la yuca, fue la esencia primordial del añuje, *ro'quëp̃* (*Dasyprocta fuliginosa*) quien le dió este producto a la gente yánesha. Por esta razón, a la hora de cosechar yuca muchas mujeres siguen encomendándose a *ro'quëp̃* para que éste les permita escoger las plantas con tubérculos más suculentos. Finalmente Smith (1977: 302) afirma que para propiciar el crecimiento de la yuca, las mujeres yánesha entonan una canción *coshafññats* denominada *mamasrëch* y que una informante le dijo que cuando se cantaba bien esta canción las matas de yuca “se alegraban” y producían abundantemente, pero que cuando no se la cantaba bien, las misma “no se alegraban” y producían tubérculos pequeños.

Las tareas hortícolas no parecen demandar de los productores grandes esfuerzos en términos de preparación mística <sup>(13)</sup>. En contraste, la caza y la pesca requerían en el pasado de largos y rigurosos períodos de entrenamiento, por lo menos en el caso de los hombres. Los cazadores yánesha cuentan con una diversa gama de plantas mágicas destinadas a garantizar su éxito. Estas plantas constituyen una categoría especial dentro de la categoría más amplia de *epe'*, a la cual se denomina *eñetsa* o *queñquehuash* (ver cuadro 5). Además, antes de salir de caza, los cazadores se encomendaban a *rrera*, el águila arpía (*Harpia harpyja*), un ave de rapiña que es una excelente cazadora, y a quien la gente yánesha considera protectora de los cazadores, o invocaban a Yato' Pueyomp, "nuestro abuelo Pueyomp", el dueño de las aves de presa y divinidad protectora de los cazadores. También antes de salir a cazar, los cazadores adivinaban con hojas de coca si era un buen momento para ir de caza, y hacia dónde debían dirigirse para tener más éxito.

La pesca también cuenta con sus propias prescripciones, tabúes, plantas mágicas y actos adivinatorios. Lo mismo puede decirse de otras actividades productivas, tales como la fabricación de ollas de barro (actividad que las mujeres yánesha han abandonado) o el hilado, teñido y tejido de algodón, actividades femeninas que algunas siguen llevando a cabo. No hay actividad productiva que no tenga un componente mágico, y aunque hoy en día existe una fuerte presión contra las concepciones mágicas, tanto desde la religiosidad cristiana como desde la educación oficial secularizante, muchas de éstas se mantienen, aunque de manera menos visible que en el pasado. Así, por ejemplo, algunos jóvenes cazadores me decían que ya no realizaban abiertamente los gestos y ofrendas rituales en honor de *rrera* como en el pasado, pero que se encomendaban mentalmente a ella, invocándola "de memoria".

Si bien el componente mágico era —y aún es en gran medida— considerado por la gente yánesha como una dimensión importante para asegurar el éxito de las actividades emprendidas, más crucial aún era

---

(13) Sin embargo, puede que esta impresión se deba al hecho de que en el contexto de las tareas agrícolas la preparación mística sea más importante para las mujeres que para los hombres, y que debido al hecho de ser hombre y de haber tenido menos oportunidades de hablar con las mujeres no me he enterado de mayores detalles. En todo caso, si esta hipótesis fuera cierta, es más que seguro que la preparación mística de las mujeres para las tareas agrícolas habría de darse en el contexto de su confinamiento ritual con ocasión de su primera menstruación.

considerada la intervención de los *cornesha'*, los líderes político-religiosos del pasado. Como veremos en la próxima sección, una de las principales funciones de estos líderes era la de obtener el favor de las divinidades a fin de asegurar un clima benéfico, la fertilidad de la tierra, la abundancia de la producción agrícola y el incremento de los animales y los seres humanos.

## ORGANIZACIÓN, ARTICULACIÓN Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

A diferencia de lo que ocurre con otros pueblos indígenas amazónicos menos expuestos a influencias foráneas, o sobre los que se ha escrito menos, en el caso del pueblo yánesha contamos con un amplio rango de fuentes escritas y orales que permiten apreciar en toda su extensión las modificaciones que ha experimentado su organización social y política, como resultado de sus contactos con agentes andinos y europeos. Algunas de estas influencias y modificaciones ya fueron señaladas en la sección histórica. En la presente sección describiré en mayor profundidad lo que podría denominarse como la organización sociopolítica "tradicional" yánesha, así como las principales características de su organización sociopolítica actual.

### Organización sociopolítica "tradicional"

Si he puesto el término tradicional entre comillas, se debe a que en una sociedad que en los últimos tres siglos ha experimentado tantos cambios como la sociedad yánesha se hace difícil trazar una clara línea divisoria entre lo que es "tradicional" y lo que no lo es. Más aún, desde la compilación de Hobsbawn & Ranger (1983) sobre los procesos de "invención de la tradición", resulta claro que lo "tradicional" lejos de ser un cuerpo de rasgos culturales y sociales permanentes en el tiempo e inmunes al cambio, está constantemente sujeto al, e incorporando el cambio. Como veremos, esto también es cierto en el caso de la sociedad yánesha y su complejo de templos/sacerdotes, el cual comenzó a configurarse en la segunda mitad del siglo XVIII y adquirió su forma "clásica" en la segunda mitad del XIX.



### *Patrones de asentamiento*

Según se desprende de los informes de los militares, misioneros y exploradores que recorrieron la zona en la segunda mitad del siglo XIX, por ese entonces la organización socioespacial yánesha se caracterizaba por la inexistencia de grandes conglomerados poblacionales. No obstante, una lectura más atenta de los informes de la época revela la existencia de dos variantes del tipo de unidad de asentamiento multifamiliar. La primera estaría constituida por pequeños conjuntos de entre dos y doce casas habitadas por familias nucleares emparentadas entre sí; la segunda por pequeños conjuntos de entre dos y once casas – también habitadas por familias nucleares – agrupadas en torno a una gran ramada con funciones ceremoniales o a una ramada asociada a una herrería.

Es a esta segunda variante a la que hace referencia el coronel Pereira en el informe que elevó en 1869 al gobierno, tras su expedición por el territorio yánesha:

“Sus caseríos están distantes unos de otros, cada grupo de casas es de seis a ocho poco más o menos i en cada uno se encuentra casi siempre una gran ramada i una oficina de herrería” (1869: 457).

Sin embargo, resulta claro de los informes y relatos de otros exploradores de la zona que este tipo de asentamiento constituía más una excepción que una regla, siendo el modelo predominante el de los pequeños asentamientos multifamiliares. Así, por ejemplo, en 1868 Barriga reportaba la existencia en el antiguo asiento de la misión de Nijandaris de un “pueblo” compuesto de once casas que rodeaban una plazoleta al centro de la cual se encontraba

“(…) una ramada grande i levantada, i en ella un sofá de palos asegurados con largas chontas, una lanza medio construida de chonta i un bastón largo (...) por todo esto se cree haya sido la casa del cacique”. [Sin embargo] alrededor de la población, en diversas distancias, se encuentran casas formando grupos de tres, de cinco i de siete” (1868: 448).

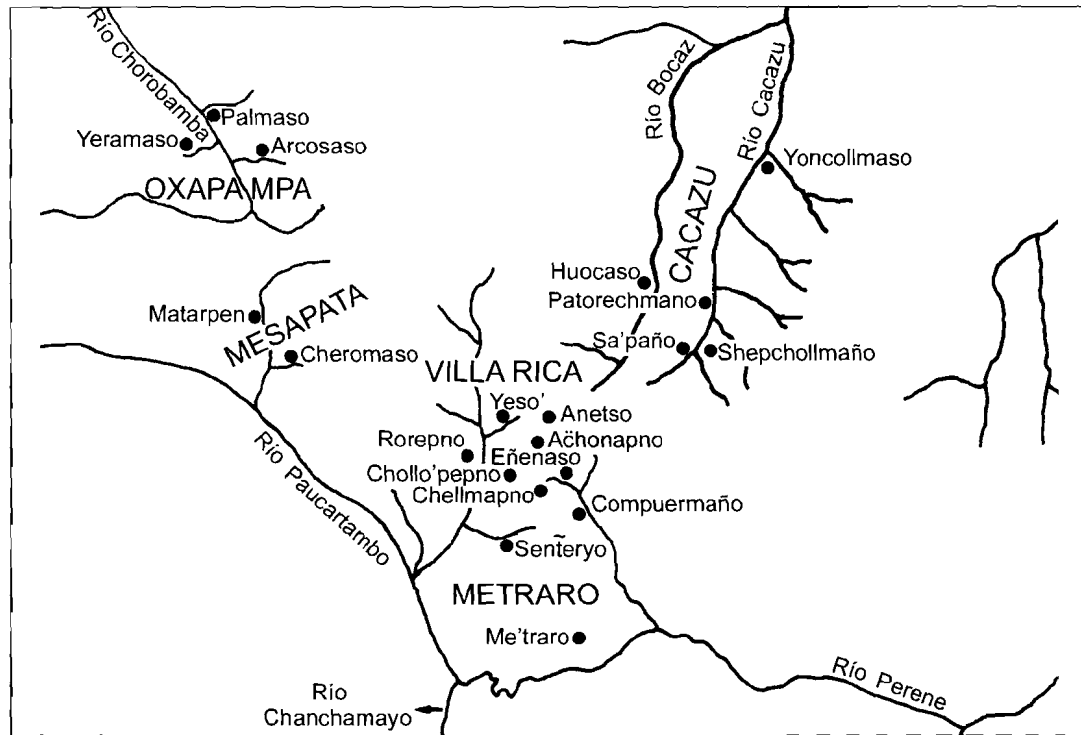
Lo mismo puede decirse de la expedición del coronel Cárdenas, quien en 1870 encontró en el ángulo formado por los ríos Paucartambo y Perené dos asentamientos con herrerías distantes una legua entre sí, pero que reporta que pudo constatar la existencia en

toda la zona de “más de sesenta grupos de dos, tres i más ranchos” (1870: 29). Este tipo de asentamientos multifamiliares, generalmente compuestos por entre dos y cinco casas y nunca mayores de diez a doce casas, parece haber sido habitados por familias extensas similares a las reportadas en el siglo XVIII por los misioneros franciscanos bajo el nombre de “castas”.

En cuanto a los asentamientos formados en torno a una gran ramada o a una ramada asociada a una herrería, los informantes más ancianos aseguran que se trataba de centros ceremoniales a cargo de líderes político-religiosos denominados *cornesha'*. De estos informes se deduce que los centros ceremoniales estaban ubicados en los intersticios del espacio social yánesha, es decir, lejos de los pequeños asentamientos multifamiliares en donde vivía el grueso de la población, pero ocupaban un lugar centralizador. Los centros ceremoniales estaban organizados alrededor de un templo o de un binomio templo/herrería al que se denominaba *pueralhua* (“fragua”) y estaban habitados únicamente por el *cornesha'*, su familia extensa y sus discípulos o seguidores más cercanos. Es en este sentido que se puede afirmar que los asentamientos con templos o templos-herrerías no constituyen más que una variante de la unidad de residencia básica multifamiliar, siendo en este caso la familia extensa residente en el asentamiento la del *cornesha'*, la del *cornesha'-aforaña* (“sacerdote-herrero”) o las del *cornesha'* y los herreros a él asociados.

La evidencia documental confirma los reportes orales acerca de los templos-herrerías yánesha. Aparte del ya mencionado informe de Barriga, el coronel La Rosa reporta que en su expedición de 1876 encontró en el Cerro de la Sal “una hermosa herrería y cuatro casas” y en sus alrededores, a lo largo de la quebrada que corre a los pies del cerro, “numerosas casas de infieles, entre las verdes chacras” (en Raimondi 1874-1902, T. III: 560). Según esta misma fuente, junto a la herrería los expedicionarios “encontraron grandes jarras de chicha, maíz, yucas, plátanos, etc. y unas máscaras de madera pintada de azul y colorado; el todo parecía estar preparado para celebrar una gran fiesta” (Raimondi 1874-1902, T. III: 560). La descripción de esta casa, así como la de Barriga, coinciden en un todo con las descripciones de los informantes más ancianos acerca de los antiguos centros ceremoniales yánesha. De estos testimonios se desprende, además, que hacia 1920-1940 existían en el territorio yánesha veinte centros ceremoniales funcionando simultáneamente (ver mapa 5).

Mapa 5  
Centros ceremoniales yánesha, ca. 1920-1940



Cabe señalar, finalmente, que a pesar del carácter disperso de estas dos variantes de unidades de asentamiento, la densidad poblacional parece haber sido bastante alta, ya que todos los exploradores de la zona afirman haber encontrado a lo largo de sus caminos numerosas casas y chacras indígenas.

### *Indios principales: ¿brujos o capitanes?*

En su monografía sobre el pueblo yánesha, Navarro afirmaba que: "El principio de autoridad es para ellos un mito: todos se consideran autócratas y soberanos en su territorio..." (1924: 22). A pesar de esta sobre-generalización, Navarro afirma que existe en la sociedad yánesha dos "cargos de autoridad", el de "capitán" y el de "brujo", quienes ya sea por su osadía en la guerra o por su astucia "se constituye(n) por sí mismo(s) en jefe o brujo de una parcialidad o región" (Navarro 1924: 22). Desafortunadamente, los misioneros, y más aún los militares, rara vez distinguen en sus informes entre uno y otro "cargo" u "oficio" al hacer referencia a aquellos que, desde su perspectiva, parecían tener el carácter de líderes de su gente. Así, por ejemplo, en uno de sus informes Gabriel Sala se refiere al líder yánesha Podestá como "gran capitán" (en Ortiz 1967: T. I: 320), mientras que en otro lo trata como "principal de dichos indios" o "autoridad suprema entre los referidos salvajes" (en Ortiz 1967: T. I: 361).

Esta falta de precisión al hacer referencia a los "cargos" de los indígenas que parecían ocupar posiciones de liderazgo se debe a que los misioneros, militares y exploradores de la época estaban más interesados en saber con qué indígena debían tratar para obtener lo que deseaban, que en saber con exactitud las funciones de aquellas personas que parecían tener ascendiente y ejercer liderazgo entre sus gentes. Es por esta razón que no se puede confiar demasiado en etiquetas tales como las de "capitán"/"capitana", "brujo"/"bruja", "curaca" o "principal", si es que éstas no van acompañadas de más detalles acerca de las funciones desempeñadas por quienes así son denominados. En todo caso, lo que sí parece indudable es que en la sociedad yánesha del siglo XIX coexistían líderes políticos de carácter secular con líderes políticos de carácter religioso.

En las fuentes documentales los asentamientos organizados en torno a grandes ramadas, o ramadas asociadas con herrerías, siempre

aparecen asociados a personajes que hacen las veces de líderes. Así, Pérez & Wolff (1889: 230) informan que la herrería de Yapaz se encontraba junto a la “casa del jefe de los indios que habitan ese lado”; mientras que Sala informa en 1886 que la herrería que se encontraba en el Cerro de la Sal estaba a cargo del “Capitán Huanchú”. La descripción que hace del lugar es típica de los asentamientos con ramada y herrería:

“vive en la cumbre del Cerro de la Sal, en medio de una gran plaza. Su casa consta de dos aposentos divididos por esteras de palma; a unos veinte pasos se halla otra casa que sirve de hospedería a los chunchos que diariamente llegan de todas partes y frente de esas dos casas a una distancia de treinta pasos, se encuentra la fundición de fierro” (en Ortiz 1967, T. I: 394).

Al utilizar el término “capitán”, Sala da a entender que se trataba de un líder secular. Sin embargo, su descripción indica que este asentamiento era un centro ceremonial y que Huanchú era un *corneshá* o líder sacerdotal.

Los líderes seculares denominados “capitanes” en la documentación de los siglos XIX y XX, tienen las mismas características de aquellos denominados “curacas” o “caciques” durante los siglos XVII y XVIII. De hecho, al igual que estos últimos, los capitanes parecen haber sido líderes de lo que aun a comienzos del siglo XX continuaban siendo denominadas “parcialidades” (cf. Navarro 1924). Se trataba de líderes locales que parecen haber tenido influencia sobre un conjunto más o menos extenso de asentamientos multifamiliares habitados por familias extensas, las cuales se encontraban vinculadas entre sí no solo por lazos de parentesco (proximidad social) y vecindad (proximidad geográfica), sino por su común lealtad hacia dicho líder (proximidad política). Estos líderes seculares parecen haber basado su prestigio en su destreza como buenos cazadores/productores y en su capacidad como valientes guerreros. Sin embargo, a pesar de que la conducción en la guerra podía ser una de sus funciones, los mismos no eran exclusivamente líderes guerreros y en coyunturas de guerra no siempre se erigían en tales o eran designados como tales por los *cornesha*’.

En contraste, como veremos a continuación, los líderes religiosos tenían una influencia que iba más allá de los estrechos

límites de los asentamientos locales multifamiliares, e incluso de los conjuntos de asentamientos de este tipo, conocidos en la documentación de la época como “parcialidades”.

### *El complejo templos/sacerdotes*

La mayor parte de lo que sabemos acerca del complejo yánesha de templos/sacerdotes se lo debemos a la información oral (cf. Smith 1977; 1982b; 1985; Santos Granero 1980; 1986c; 1988; 1993; 1994). Las fuentes documentales carecen prácticamente de información sobre este complejo, y apenas sirven para confirmar algunos pocos aspectos mencionados por los informantes. En la medida que lo que aquí nos interesa es describir la organización sociopolítica yánesha hasta fines de la década de 1950, nos concentraremos únicamente en esta dimensión, dejando de lado la ideología y prácticas religiosas de los *cornesha'* para la próxima sección.

Según los informantes, los *cornesha'* recibían un entrenamiento similar al de los *pa'llerr* o shamanes, pero se distinguían de estos últimos en lo que respecta a la extensión de su influencia moral y al tipo de revelación auditiva que procuraban. Mientras que los shamanes procuraban que los “dueños” primordiales de las diferentes especies animales y vegetales les revelaran una canción mágica, los sacerdotes esperaban una revelación de las divinidades o de los espíritus menores *mellaño'teñ*. Estas deidades y espíritus revelaban al candidato a sacerdote, o a los sacerdotes ya establecidos, mensajes divinos o canciones sagradas *coshaññats*, que éstos debían a su vez transmitir a sus seguidores. Según los informantes, un *cornesha'* lograba establecerse como tal una vez que persuadía a cierto número de personas pertenecientes a su familia extensa, así como a otras familias extensas vecinas, acerca de la veracidad de las revelaciones que había recibido. Una vez que lograba contar con el apoyo de un número de gente lo suficientemente grande, el candidato a sacerdote persuadía a sus seguidores acerca de la necesidad de construir un templo o edificio donde llevar a cabo ceremonias religiosas en alabanza de las divinidades.

Según los informantes, dichos templos eran construidos en sitios alejados de los asentamientos locales multifamiliares. La construcción del templo señalaba el reconocimiento de un determinado hombre como *cornesha'* (las mujeres no podían acceder a dicho estatus) mientras que

la participación en la construcción del templo, así como la asistencia a las ceremonias en él ejecutadas marcaban a una persona como seguidora del *cornesha'* que oficiaba en el mismo. Antes de 1910, muchos de estos templos estaban asociados a una herrería; después de esta fecha el único vestigio de esta antigua asociación habría de ser el término con el que se conoce a los templos: *puerahua*, derivado del castellano "fragua".

Según los informantes, los seguidores de un determinado *cornesha'* podían provenir de diversos asentamientos locales, e incluso de diversas parcialidades, algunas de ellas localizadas a mucha distancia de su centro ceremonial <sup>(14)</sup>. Más aún, los informantes coinciden en que los centros ceremoniales no solo atraían a población yánesha, sino también a miembros de otras etnias: asháninca del Perené y del Pichis, ashéninca del Gran Pajonal, y conibos del Pachitea y Alto Ucayali. En este sentido, se puede afirmar que los centros ceremoniales yánesha operaban asimismo como sitios de peregrinaje.

No resulta claro cuál era la relación entre los líderes político-religiosos y los líderes seculares. La evidencia oral da a entender que, en términos generales, tanto los líderes seculares como los shamanes se encontraban por debajo de los *cornesha'*, pero bien podría tratarse de diferentes ámbitos de influencia, de manera que los líderes seculares y los shamanes tendrían influencia únicamente al interior de una parcialidad, mientras que los líderes sacerdotales tendrían una influencia más amplia que abarcaba a miembros de una diversidad de parcialidades. Lo que es necesario resaltar es que los informantes aseguran que miembros de una misma parcialidad podían constituirse en seguidores de diferentes *cornesha'*. De esto se desprende que los séquitos de los líderes sacerdotales no se constituían siguiendo los lineamientos de la organización en parcialidades, y por ende, que la organización sociopolítica no era de tipo piramidal basada en tres niveles de unidad sociopolítica cada una con su propio tipo de autoridad, donde

---

(14) En un trabajo anterior (1994: 389) afirmé que de la información oral se desprendía que los miembros de un mismo asentamiento local, entendiendo por éste una agrupación de familias nucleares emparentadas entre sí y viviendo en un mismo lugar, podían ser seguidores de diferentes líderes sacerdotales y que existía una gran libertad en cuanto a qué sacerdote rendir pleitesía. Una lectura más atenta de dicha información parece sugerir que esto es más cierto a nivel de las "parcialidades" (conglomerados de asentamientos locales) que a nivel de los asentamientos locales o familias extensas, donde es más probable que se generasen consensos en cuanto a qué sacerdote "seguir".

la unidad menor habría sido la familia extensa encabezada por un jefe de familia, donde varias familias extensas habrían conformado una parcialidad encabezada por un líder secular ("capitán" o *amchia'tareñ*), y donde varias parcialidades habrían conformado una unidad más grande encabezada por un líder sacerdotal ("brujo", "sacerdote" o *corneshia*). En efecto, en la medida en que los miembros de una misma parcialidad podían ser seguidores de diferentes líderes sacerdotales, el área de influencia de un determinado sacerdote no se correspondía con una determinada jurisdicción territorial, tal como sí era el caso de las familias extensas y las parcialidades.

Esta situación, que no parece ajustarse al tipo de modelos de organización sociopolítica más comunes en la amazonía, no resulta tan disparatada a condición de que se admita que estamos ante dos niveles cualitativamente diferentes de autoridad política a los que corresponden dos modalidades diferentes de integración social: el uno basado en la acumulación y entretrejo de vínculos de parentesco y relaciones directas de vecindad, con un tipo de autoridad que deriva de atributos y destrezas físicas, que está más orientada hacia la resolución de los conflictos internos y externos surgidos de la interacción cotidiana (parcialidades y líderes seculares); el otro basado en la acumulación y entretrejo de fidelidades religiosas que trascienden otros tipos de relaciones sociales, con un tipo de autoridad que deriva de la fortaleza e integridad espiritual y que está más orientada hacia la generación de esferas más amplias de interacción social (feligresías y líderes sacerdotales).

El cargo de *corneshia'* cumple con las dos características que Schapera establece como definitorias de la "organización política", la cual en sus palabras sería "la organización total que se ocupa del establecimiento y mantenimiento de la cooperación interna y de la independencia externa" (en Mair 1962: 20), es decir, la organización que garantiza las condiciones de reproducción, tanto de los miembros de la unidad política, como de la unidad política en su conjunto. Aunque no tomada en cuenta por Schapera, esto también implicaría la condición de garantizar el éxito de las actividades productivas (económicas) y reproductivas (biológicas) de la colectividad. Es esta tercera función, que los *corneshia'* desempeñaban a través de sus prácticas ceremoniales y que se constituye en el componente más "religioso" de su autoridad, la que distingue la autoridad detentada por los *corneshia'* de aquella detentada por los líderes seculares o *amchia'tareñ*. Pero por encima de



todo es el discurso de amor, paz, armonía y generosidad, lo que hace que la práctica política de los *cornesha'* sea cualitativamente diferente de la de los líderes seculares y shamanes locales.

Antes de abordar dicho discurso describiré muy brevemente la forma en que los líderes sacerdotales cumplían con las funciones atribuidas a la organización política. En cuanto a la primera –el mantenimiento de la armonía social y la cooperación interna– un informante declaraba que los *cornesha'* aconsejaban a la gente con las siguientes palabras: “Escuchen a Yompor Ror y tengan buenos pensamientos. No tengan pensamientos malos. Porque si no, no tendrán una larga vida. Deben vivir correctamente para que así les vaya bien”. En el pensamiento yánesha “llevar una vida correcta” es sinónimo, primeramente, de vivir de acuerdo a los principios de generosidad irrestricta y reciprocidad generalizada y, en segundo lugar, de establecer relaciones armoniosas o amistosas con el mayor rango posible de gente. En breve, la socialidad solo es tal si la gente comparte y vive en una atmósfera de convivialidad. Por otra parte, los *cornesha'* propiciaban la cooperación interna tanto en actividades de ayuda mutua (tales como la organización de grupos de trabajo que de manera rotativa iban abriendo las chacras de sus diferentes miembros) como en labores colectivas relacionadas a las actividades ceremoniales del centro (tales como la construcción del templo, pescas, cacerías y expediciones de recolección para proporcionar alimentos para las festividades, trabajo en las chacras del centro y elaboración de masato para las celebraciones).

En cuanto a la segunda función –la de garantizar la independencia externa– aunque los informantes concuerdan en que los *cornesha'* jamás participaban en acciones armadas, sí reportan que tenían una influencia indirecta en el desarrollo de dichas acciones al tener la prerrogativa de designar a los líderes guerreros, ser consultados sobre diversos aspectos de la guerra, y orar por el éxito de sus seguidores.

Finalmente, en cuanto a la tercera función –la de garantizar el éxito de las actividades productivas y reproductivas de la colectividad– las palabras de un anciano informante son más que ilustrativas:

“Rendíamos culto a Yompor Ror [nuestro padre, el Sol] ofrendándole y compartiendo con él masato y masa de yuca (...) El *cornesha'* ponía el masato en un pequeño trono y luego le pedía a Nuestro Padre su

bendición para que la yuca aumentase; para que así no nos falte yuca; para que no nos abandone la yuca. Después que lo adoraban, el *cornesha'* sacaba el masato de allí y comenzaban a cantar y danzar en alabanza de las divinidades al son de la música sagrada *coshamñiats* (...) Luego oraba. Oraba para que Nuestro Padre siguiese dispensando su aliento vivificante y asegurase la abundancia y fertilidad de la tierra, las plantas, los animales y los humanos."

De estas palabras se desprende que a través de sus prácticas ceremoniales, las que serán discutidas en más detalle en la siguiente sección, los *cornesha'* cumplían un importante papel en los procesos productivos. Esto enfatiza aún más la importancia que la gente yánesha le atribuye a los elementos mágicos o místicos para el buen desarrollo de los mismos.

El hecho de que los *cornesha'* pudieran intervenir místicamente en los procesos productivos y reproductivos de sus feligreses, es resultado de su especial posición de intermediarios entre los humanos y las divinidades. Pero si la función de asegurar místicamente el éxito de estos procesos – junto con el hecho de tener el monopolio de la producción de herramientas – es esencial para explicar su posición central en la organización sociopolítica, es su estatus de "profeta", lo que explica el peculiar carácter de su base social y la extensión de su influencia moral y política. En efecto, al igual que los profetas bíblicos o que los profetas surgidos en la amazonía en el marco de movimientos milenaristas sincréticos (Butt-Colson 1985; Thomas 1982; Wright & Hill 1986; Agüero 1994), los profetas yánesha se dirigían y atraían a una variedad de gentes provenientes de una diversidad de lugares, incluso de más allá de las fronteras de la propia etnia. De esta manera, a diferencia de los líderes seculares y de los shamanes – siempre vinculados a grupos más o menos corporados de parentesco – los *cornesha'* presidían sobre una "feligresía" no circunscrita territorialmente y cuyos miembros estaban unidos entre sí más por su común adhesión y fidelidad a los mensajes divinos de un determinado líder sacerdotal, que por lazos de parentesco o de vecindad.

La muerte en 1956 del último líder sacerdotal yánesha y el abandono de sus funciones por parte de su discípulo y sucesor, tres años más tarde, puso fin al complejo "tradicional" de templos/ sacerdotes dando lugar a un nuevo tipo de organización sociopolítica

fuertemente influenciada por valores y prácticas políticas occidentales.

### Organización sociopolítica contemporánea

El hecho de abordar la temática de la organización sociopolítica yánesha a partir de un análisis de sus nociones en torno a la constitución de la “persona social” para de allí ir explorando diferentes niveles de interacción social, no hace más que recoger la propia concepción yánesha acerca del individuo y de la vida en sociedad, concepción que se basa en la noción de *amo'tsteñets*. Este término designa la acción por la cual un individuo establece relaciones amistosas o armoniosas con otro u otros individuos con los que no estaba previamente relacionado, o con alguien con quien había peleado y roto toda comunicación. Por relaciones “armoniosas” la gente yánesha entiende relaciones basadas en las prácticas de generosidad irrestricta y reciprocidad generalizada en un ambiente de convivialidad. Del término *amo'tsteñets* deriva el de *namo'tsesha'* (*n* = pronombre posesivo de la primera persona del singular; *amo'ts* = relación social armoniosa; *-esha'* = sufijo que denota un grupo de personas o una colectividad), el cual podría ser traducido como “el grupo de personas con las que mantengo relaciones sociales armoniosas”. En la medida que este último es un término egocentrado, su contenido varía de acuerdo a quién esté hablando, pero su contenido también varía de acuerdo al contexto en el que se encuentra Ego. Así, si bien en términos generales se puede afirmar que el término *namo'tsesha'* indica en primera instancia a los miembros de la familia nuclear de quien habla, en otros contextos el mismo puede ampliarse a fin de abarcar a su parentela bilateral extensa, a los miembros de su asentamiento e incluso al conjunto de todos los yánesha concebidos como una “gran familia”. De esta manera, la noción de *namo'tsesha'* daría lugar a lo que Smith (1985: 12-13) ha denominado un “sistema concéntrico de clasificación social”, donde los círculos interiores incluirían a los parientes más cercanos de quien habla, mientras que el círculo más externo abarcaría al conjunto de la gente yánesha. Más allá del círculo externo se encuentran otras personas que son concebidas como más o menos “gente” de acuerdo a la similitud o diferencia que sus costumbres guardan respecto a las propias.

### *La constitución de la persona social*

La gente yáneshá concibe a los seres humanos como compuestos de dos dimensiones: una dimensión corpórea y una dimensión incorpórea que se manifiesta en dos entidades espirituales, *yechoyeshem* y *yecamquëñ* (cf. Santos Granero 1984). El cuerpo es concebido como la larga túnica que usaban tradicionalmente hombres y mujeres, *shetamuets* y *cashemuets* respectivamente, y se dice que, como tal, no es más que la envoltura inerte de la verdadera esencia del ser: su dimensión espiritual. La primera manifestación de esta dimensión espiritual, *yechoyeshem*, puede ser traducida como "nuestro espíritu" y su forma visible, mientras la persona está viva, es la sombra que proyecta. Por esta razón el término *yechoyeshem* podría ser traducido más fielmente como "nuestra sombra". Por su parte, el término *yecamquëñ* puede ser traducido como "nuestra alma". La gente yáneshá afirma que el alma que todo individuo posee es parte del alma (*camuequeñets*) del creador de todas las cosas, la divinidad suprema Yato' Yos, "nuestro abuelo Yos" <sup>(15)</sup>; alma que el creador ha insuflado y continua insuflando en todo lo que ha creado, incluyendo lo que en la cultura occidental son considerados objetos "inanimados" o carentes de "ánima". "Nuestra alma" tiene dos manifestaciones: una que gusta de vagar por esta tierra mientras la persona duerme, y otra que permanece como un guardián bajo la forma de un homúnculo sentado en las pupilas del durmiente.

Todo recién nacido tiene una "sombra" y un "alma", pero en estos casos su alma es denominada *anclleto*, término derivado muy probablemente de la voz castellana "angelito". La gente yáneshá considera que el alma tiene la capacidad de desprenderse del cuerpo —especialmente durante el sueño— y que una vez desprendida tiende a errar por éste y otros mundos, donde corre el peligro de perderse y con ello hacer que su "dueño" enferme y eventualmente muera. Esto es aun cierto en el caso de los recién nacidos, cuyas almas están solo

---

(15) Smith (1977: 96) sugiere que el término *camuequeñets* (que hace referencia al alma de Yato' Yos) deriva del término quechua *camac* o "creador". Según Smith el nombre con el cual esta divinidad es conocida actualmente (Yos) parece derivar del término castellano "dios". Sin embargo Smith afirma tener evidencia que indicaría que originalmente esta divinidad era conocida como Pachacamac, el nombre de la gran divinidad creadora de los Andes Centrales a la que en tiempos prehispánicos se veneraba en un templo ubicado en la costa en el valle de Lurin.

tenuemente ligadas a sus cuerpos. Es por esta razón que las almas de los recién nacidos tienden a quedarse allí adonde sus padres los han llevado — la chacra, el río, o una casa donde han estado de visita — o tienden a seguir a sus padres cuando estos salen solos.

La extrema fragilidad y tendencia a la dispersión del ser de los recién nacidos es lo que hace que los yánasha no los considere “gente” sino hasta que éstos cumplen aproximadamente un año. Es por esta misma razón que los padres no le asignan nombre a sus hijos hasta dicha edad. Durante su primer año de vida los bebés no tienen realmente “identidad” y sus padres y la gente en general se refieren a ellos como “el niño” o “la niña”. Una vez que cumple un año aproximadamente el niño recibe dos nombres: un nombre cristiano con el que se lo registra en el libro de nacimientos y defunciones que tiene toda comunidad, y un nombre tradicional que generalmente hace referencia a alguna característica física o rasgo de carácter del niño en cuestión: por ejemplo, Otllom, nombre de un pajarito pequeño y de cuerpo redondeado, para nombrar a un niño pequeño y panzón; Cajore’, nombre de una tortuga terrestre, para nombrar a una niña de poco hablar y movimientos lentos; o Shetall, nombre que designa al lorito más pequeño de una camada, para nombrar a un niño que es el benjamín de la familia y que es enclenque y muy gritón. La atribución de un nombre marca el momento en que un niño deja de ser un “proyecto de gente” para pasar a ser considerado como “gente”. Se dice que si un niño muere antes de que se le asigne un nombre los padres se entristecen, pero olvidan pronto porque no hay ni siquiera un nombre para recordar; en cambio, si un niño muere después de haber sido nombrado la tristeza y el sufrimiento es mucho mayor y nunca se lo olvida.

Entre los dos y los seis o siete años tanto los niños como las niñas tienen una libertad casi ilimitada bajo la atención un tanto remota de los padres y el cuidado más cercano de sus hermanos mayores, biológicos o clasificatorios. Durante ese período, prácticamente no tienen ninguna responsabilidad y pasan gran parte del día jugando: cerca de la casa mientras son pequeños y, conforme crecen, más lejos de ella. En la actualidad a los seis años los niños entran en la escuela; pero antes de la existencia de escuelas ésta era la edad en que los niños comenzaban a entrenarse en las actividades asociadas a su sexo. Las niñas comenzaban a ayudar a sus madres

en la cocina, en la crianza de sus hermanos menores y en la chacra. Los niños comenzaban a desprenderse de la esfera materna y a pasar más tiempo con sus padres acompañando a estos a la chacra, practicando su puntería con un diminuto arco o pescando en el río con pequeños anzuelos. Aunque la asistencia a la escuela ha sustraído a los niños de los procesos de socialización tradicionales junto a sus progenitores y familiares del mismo sexo, éstos siguen aprendiendo la mayor parte de las actividades tradicionales hoy en día practicadas por los adultos.

Se considera que las niñas dejan de ser tales para pasar a ser mujeres tras el confinamiento ritual del que son objeto cuando experimentan su primera menstruación. Cuando una niña menstrúa por vez primera, su padre construye una choza con hojas de palma cerca de la casa principal y en la actualidad con más frecuencia, dentro de la misma casa, como un cubículo aparte. En esta choza se confina a la joven púber por un período que en la actualidad oscila entre dos semanas y dos meses – para que la niña no pierda clases y se atrase en la escuela – pero que en el pasado podía ser de hasta seis meses. Durante su encierro nadie puede entrar a la choza o ver a la niña salvo su madre biológica, sus madres clasificatorias y sus abuelas quienes están a cargo de transmitirle los conocimientos que toda mujer debe saber para desempeñarse eficientemente como tal: conocimientos acerca de las diversas actividades productivas femeninas, de la crianza de niños, y de la mitología, saberes mágicos y canciones sagradas relacionadas con las mujeres. Sus hermanas también pueden hacerle compañía. Durante este período la madre, abuelas y madres clasificatorias de la niña confinada le traen una cierta cantidad de algodón en rama que la niña debe hilar y entregar a cada una de ellas al término de su encierro. En tiempos pasados se ponía fin al confinamiento ritual una vez que la niña terminaba de hilar todo el algodón que se le había entregado.

Por lo demás, durante su encierro la niña debe cumplir con una serie de procripciones y prescripciones rituales: debe hablar poco y solo de cosas serias; no debe comer carne sino solo pescado; tampoco debe comer granos susceptibles de apollillarse – tales como maíz o frejoles – para así tener una buena dentadura hasta la ancianidad; no debe comer sal; y debe dormir solo unas pocas horas al día. Adicionalmente, la niña era tratada con hierbas mágicas para hacerla más fuerte frente a las enfermedades, prevenir los efectos del envejecimiento prematuro y



Grupo de niños con su maestro en la escuela bilingüe de Azuliz, 1983  
Foto: Fernando Santos Granero

dotarla de buenas cualidades físicas (por ejemplo, gordura, agilidad) o caracterológicas (por ejemplo, laboriosidad).

Una vez establecido el término del confinamiento ritual, el cual siempre se fija para un día de luna llena, los padres comienzan los preparativos para la fiesta en la que se celebrará su “salida”. Para ello la madre prepara abundante masato y el padre caza numerosas presas y ambos invitan a familiares de la misma y de otras comunidades. Por su parte, la niña confinada prepara un masato especial para dicha ocasión, muy espeso y fermentado. El día de su salida se le corta a la niña el cabello; a partir de ese momento y hasta el fin de la celebración se hace referencia a ella con el término de *ponap'nora'*. Ese día los invitados llegan muy temprano en la mañana. Cuando todos han llegado, un hombre (generalmente el más viejo de los presentes) comienza a demandar a gritos que salga la *ponap'nora'*. A él se suman, entre medio de risas y bromas, los demás hombres. En respuesta a esta demanda sale la *pona'nora'* de su choza en medio de una hilera de niñas tomadas de la mano. Dicha hilera es guiada por una joven que ya ha pasado por el ritual de pubertad pero que aún es soltera; le sigue la *pona'nora'*; y a ésta le siguen toda una serie de niñas impúberes, generalmente sus hermanas biológicas y clasificatorias. La niña lleva cubierta la cabeza rapada con un trozo cuadrado de tela y exhibe en su cara, brazos y piernas pálidos y de color ceniciento debido al prolongado encierro, intrincados diseños pintados con huito (*Genipa americana*) por alguna de las mujeres de su familia.

Así tomadas de la mano, las niñas se pasean ante toda la concurrencia y después de saludar tanto al grupo de los hombres ubicados fuera de la casa, como al grupo de las mujeres, ubicado dentro de la misma, se retiran a cernir el masato preparado por la *ponap'nora'*. Mientras tanto el padre y los hermanos, acompañados de algunos de los hombres jóvenes presentes, se encargan de desarmar la choza de hojas donde estuvo confinada la niña y en algunos casos de quemar sus restos. Luego la *pona'nora'*, ayudada por las otras jóvenes, sirve el masato que ha preparado al grupo de los hombres. Más tarde distribuye comida —yuca y carne— entre todos los presentes. Después que todos han comido y de haber lavado los trastos, la *ponap'nora'* se va a la chacra de sus padres biológicos o clasificatorios junto con sus jóvenes compañeras y algunas de las mujeres invitadas. Con su machete, y ayudada por las mujeres que la acompañan, la *ponap'nora'* debe deshierbar una buena



extensión de la chacra con la mayor rapidez posible a fin de demostrar su laboriosidad y eficiencia como horticultora.

Una vez terminado dicho trabajo, el grupo de mujeres corta hojas de un tipo de planta urticante (*shalanka*), cargan con ellas sus canastas y regresan a la fiesta donde los hombres han seguido tomando masato. Entonces comienza una batalla de mujeres contra hombres y viceversa, en la que ambos grupos se refriegan con las hojas urticantes. De todas las mujeres, la *ponap'nora'* es la más perseguida y a la que más se refriega con ortiga. Esto es considerado como algo muy deseable, ya que se piensa que el calor y la picazón que produce la ortiga le confiere energía a la joven y evita que en el futuro sea perezosa. Una vez terminada esta batalla donde no faltan las bromas de alto contenido sexual, hombres y mujeres comienzan a cantar y danzar al ritmo de la música sagrada *coshamñiats* <sup>(16)</sup>. La fiesta dura entre uno y tres días; una vez terminada, la joven púber pasa a ser considerada una mujer casadera, y por ende, debe desempeñar todas las labores de una mujer adulta.

Si bien no existe un ceremonial tan elaborado para marcar la adultez de los niños varones, sí existe una ceremonia menor, asociada al proceso de su entrenamiento como cazadores, que cumple una función similar. Cuando un niño cumple seis o siete años su padre o abuelo le construye un arco y algunas flechas de un tamaño adecuado a su porte. Con este arco el niño comienza a practicar su puntería, primeramente con objetos inanimados como una fruta, un pedazo de yuca, y más tarde con pequeños animales tales como un insecto grande, lagartijas, sapos, etc. A partir de los diez años aproximadamente, los niños comienzan a salir a cazar de verdad: al comienzo cazan aves con arco y flechas, ocultándose en chozas de caza o cazan pequeños animales con la ayuda de perros. Pero alrededor de los doce años, y después de haber acompañado muchas veces a su padre y a otros familiares masculinos a cazar, se les permite comenzar a cazar con escopeta.

Cuando el joven aprendiz caza su primera presa debe depositarla en un hormiguero como ofrenda a Yompor Ror, la divinidad solar dadora de vida, rogándole que así como él le da en ofrenda esta presa la divinidad

---

(16) En la actualidad, la celebración puede incluir actividades no tradicionales, tales como el bailar al son de música salsa o el jugar partidos de volley-ball; pero muchas de estas nuevas actividades siguen siendo organizadas de acuerdo a patrones tradicionales. Así, en los partidos de volley-ball se enfrentan equipos de mujeres contra equipos de hombres.

le proporcione abundante caza en el futuro. El joven aprendiz tampoco puede comer las presas que cace posteriormente, las cuales debe entregar a sus padres o a sus familiares consanguíneos más cercanos. Durante este largo período de entrenamiento el padre del aprendiz suele despertarlo a las tres o cuatro de la mañana para que salga a cazar. Con ésta y otras prácticas, algunas de ellas mágicas, se asegura que el joven no sea perezoso y que vaya afinando sus destrezas. Recién cuando su padre estima que el joven domina las diversas técnicas de caza y que le ha tomado gusto a la caza, le indica a su hijo que puede comenzar a comer aquello que cace. En dicha ocasión se le sirve sólo una pequeña porción de la presa que ha cazado junto con mucho ají. Es esta acción —la de comer por vez primera de una presa cazada por él mismo— lo que marca la transformación de un niño en hombre. Esto suele ocurrir alrededor de los catorce o quince años, y frecuentemente coincide con el cambio de voz de los varones. Desde este momento un joven comienza a desarrollar todas las actividades productivas correspondientes a los hombres, incluyendo la apertura de una chacra que podrá sembrar y atender en colaboración con su madre o sus hermanas.

El cambio de estatus de niñas y niños a mujeres y hombres respectivamente se ve reforzado por el abandono de los nombres infantiles “tradicionales” —que generalmente resaltan algún rasgo chistoso de su portador— y su reemplazo por los nombres “cristianos” que les fueron dados al año de vida. Sin embargo, no es sino hasta que estos hombres y mujeres jóvenes forman pareja y se establecen como tal que son considerados seres verdaderamente adultos; y no es sino hasta que tienen su primer hijo que son considerados como miembros plenos de la colectividad y, por ende, como verdaderos seres sociales. Ello nos conduce al tema de la familia.

### *Constitución, composición y dinámica familiar*

No se puede hablar del proceso de constitución y desarrollo de la familia sin hacer primero referencia a la nomenclatura de parentesco y a algunas de sus características relacionales intrínsecas. Al igual que muchas sociedades indígenas amazónicas, la gente yánesha posee una terminología de parentesco prescriptiva y bilateral de tipo dravidio tal como la descrita por Dumont (1953). Así, los familiares de un individuo dado son:

1. Clasificados de acuerdo a un esquema de cinco generaciones.
2. Distinguidos de acuerdo a sexo.
3. Separados en dos categorías (consanguíneos y afines potenciales o reales) en la generación de Ego y en la primera generación ascendente y descendente.
4. Fusionados en una única categoría de consanguíneos en la segunda generación ascendente y descendente.

Al igual que la terminología dravidia clásica, la terminología yánesha cuenta con dieciseis términos básicos. Sin embargo, existen ciertos rasgos que distinguen a esta última del modelo clásico:

1. En la generación de Ego no se distingue entre hermanos (biológicos o clasificatorios) mayores y menores o entre primos cruzados mayores y menores.
2. Los nietos de Ego no se distinguen entre sí de acuerdo al sexo.
3. Ego masculino utiliza dos términos diferentes para distinguir entre sus hijos biológicos y clasificatorios, mientras que utiliza un único término para referirse a sus hijas biológicas y clasificatorias; por su parte, Ego femenino utiliza un único término para designar a hijos e hijas biológicos y dos términos diferentes (los mismos utilizados por Ego masculino) para designar a sus hijos e hijas clasificatorios.
4. La gente yánesha añade un término más a los dieciseis términos clásicos para designar al cónyuge real en tanto opuesto al cónyuge potencial (esto es, al primo/a cruzado/a bilateral). En los cuadros 6 y 7 se incluyen todos estos términos y las relaciones de parentesco a los que hacen referencia tanto para Ego masculino como femenino.

Tal como se ha dicho, la terminología yánesha tiene la propiedad de introducir una distinción entre dos tipos de parientes: aquellos considerados como consanguíneos y aquellos considerados como afines potenciales, es decir, parientes políticos potenciales. Esta distinción se establece en la generación de Ego (G 0) y en la primera generación ascendente (G + 1) y descendente (G - 1). En G + 1 se traza una distinción entre padres y suegros potenciales, donde los primeros pueden ser padres biológicos o clasificatorios (los hermanos del mismo sexo de cada uno de los progenitores) de Ego, y los segundos son los hermanos del sexo opuesto de cada uno de sus progenitores. En G 0 se distingue entre hermanos y cónyuges potenciales o cuñados, donde los primeros pueden

**Cuadro 6**  
**Terminología de parentesco y afinidad, Ego masculino**

Generación	Nomenclatura	Denotación
G + 2	1. <i>nato'</i>	PaPa, HnoPaPa, HnoMaPa, PaMa, HnoPaMa, HnoMaMa
	2. <i>nachor</i>	MaPa, HnaMal'a, HnaPaPa, MaMa, HnaMaMa, HnaMaPa
G + 1	3. <i>nampor</i>	Pa, HnoPa, EoHnaMa
	4. <i>nachor</i>	Ma, HnaMa, EaHnoPa
	5. <i>nego'</i>	HnoMa, EoHnaPa, PaEa
	6. <i>neso'mue</i>	HnaPa, EaHnoMa, MaEa
G 0 (Ego)	7. <i>nemo'nasheñ</i>	Hno, HjoHnoPa, HjoHnaMa, EoHjaHnaPa, EoHjaHnoMa
	8. <i>noñh</i>	Hna, HjaHnoPa, HjaHnaMa, EaHjoHnaPa, EaHjoHnoMa
	9. <i>nepa'ñer</i>	EoHna, EoHjaHnoPa, HjoHnaPa, EoHjaHnaMa, HjoHnoMa, HnoEa
	10. <i>nenorrar</i>	EaHno, EaHjoHnoPa, HjaHnaPa, EaHjoHnaMa, HjaHnoMa, HnaEa
	11. <i>neñapor</i>	Ea
	12. <i>nechemer</i>	Hjo
G - 1	13. <i>neyocher</i>	HjoHno, EoHjaHna
	14. <i>neseñ</i>	Hja, HjaHno, EaHjoHna
	15. <i>neñachor</i>	EoHja, HjoHna, EoHjaHno
	16. <i>neño'ñen</i>	EaHjo, HjaHna, EaHjoHno
G - 2	17. <i>ne'ñar</i>	HjosHjo, HjosHja, HjosHjoHno, HjosHjaHno, HjosHjoHna, HjosHjaHna

ser hermanos biológicos o clasificatorios (los primos paralelos bilaterales o hijos de los hermanos del mismo sexo de cada uno de los progenitores) de Ego y los segundos son sus primos cruzados bilaterales (hijos de los hermanos del sexo opuesto de cada uno de sus progenitores). Finalmente, en G - 1 se hace una distinción entre hijos e hijos políticos potenciales, donde los primeros pueden ser hijos biológicos o clasificatorios (hijos e hijas de los hermanos del mismo sexo) de Ego, y los segundos son los hijos e hijas de sus hermanos del sexo opuesto. En contraste, en la segunda generación

**Cuadro 7**  
**Terminología de parentesco y afinidad, Ego femenino**

Generación	Nomenclatura	Denotación
G + 2	1. <i>nato'</i>	PaPa, HnoPaPa, HnoMaPa, PaMa, HnoPaMa, HnoMaMa
	2. <i>nacnor</i>	MaPa, HnaMaPa, HnaPaPa, MaMa, HnaMaMa, HnaMaPa
G + 1	3. <i>nepapar</i>	Pa, HnoPa, EoHnaMa
	4. <i>nachor</i>	Ma, HnaMa, EaHnoPa
	5. <i>nego'</i>	HnoMa, EoHnaPa, PaEo
	6. <i>neso'mue</i>	HnaPa, EaHnoMa, MaEo
G 0 (Ego)	7. <i>nese</i>	Hno, HjoHnoPa, HjoHnaMa, EoHjaHnaPa, EoHjaHnoMa
	8. <i>nemo'nerr</i>	Hna, HjaHnoPa, HjaHnaMa, EaHjoHnaPa, EaHjoHnoMa
	9. <i>nenorrar</i>	EoHna, EoHjaHnoPa, HjoHnaPa, EoHjaHnaMa, HjoHnoMa, HnoEo
	10. <i>ne'yey</i>	EaHno, EaHjoHnoPa, HjaHnaPa, EaHjoHnaMa, HjaHnoMa, HnaEo
	11. <i>nerrollar</i>	Eo
G - 1	12. <i>nechoyor</i>	Hjo, Hja
	13. <i>neyocher</i>	HjoHna, EoHjaHno
	14. <i>neseñ</i>	HjaHna, EaHjoHno
	15. <i>neñachor</i>	EoHja, HjoHno, EoHjaHna
	16. <i>neto'nien</i>	EaHjo, HjaHno, EaHjoHna
G - 2	17. <i>ne'nar</i>	HjosHjo, HjosHja, HjosHjoHno, HjosHjaHno, HjosHjoHna, HjosHjaHna

ascendente (G + 2) y en la segunda generación descendente (G - 2) se borra la distinción entre consanguíneos y afines potenciales, y se fusiona a los parientes paralelos y cruzados en una única categoría de consanguíneos: abuelos y nietos respectivamente.

Adicionalmente cabe hacer dos observaciones. La primera es que la nomenclatura yánesha señala al cónyuge potencial de Ego a través del uso de un único término, con el cual hombres y mujeres designan a sus primos cruzados bilaterales del sexo opuesto, esto

es, la hija de la hermana del padre (HjaHnaPa) y la hija del hermano de la madre (HjaHnoMa) en el caso de Ego masculino, y el hijo de la hermana del padre (HjoHnaPa) y el hijo del hermano de la madre (HjoHnoMa) en el caso de Ego femenino. Esta dimensión prescriptiva propia de la nomenclatura, que marca a los primos cruzados como cónyuges potenciales, se ve reforzada tanto por la ideología de parentesco yánesha —que expresa lo deseable de tales uniones— como por la práctica, por cuanto en la medida de lo posible, un hombre o una mujer yánesha procurará casarse con un/a primo/a cruzado/a bilateral o con alguien que caiga dentro de dicha categoría. La segunda observación es que esta distinción entre parientes consanguíneos y afines potenciales se mantiene, al margen de si Ego activa o no dicho vínculo de afinidad potencial a través de una alianza matrimonial con su prima o primo cruzado bilateral. La gente yánesha insiste en establecer una frontera entre afines reales y potenciales por cuanto, aunque ambos son afines, los primeros pueden ser transformados con el pasar del tiempo en parientes cuasi-consanguíneos, mientras que los últimos (a menos que se manipule la relación) seguirán siendo siempre afines.

### **Familias nucleares y familias extensas**

La unidad básica de la sociedad yánesha es la familia nuclear simple o monogámica —un hombre, una mujer y sus hijos— o la familia nuclear compuesta o poligínica —un hombre, dos o más mujeres y sus respectivos hijos— La modalidad predominante tanto en el pasado como en el presente ha sido la primera. La segunda modalidad, muy común en el pasado entre hombres de prestigio, hoy en día es prácticamente inexistente. Durante mi trabajo de campo solo conocí dos uniones poligínicas. En el primer caso se trataba de un hombre joven, muy trabajador, cazador exitoso y casado con una mujer, que posteriormente tomó como segunda esposa a una de las hermanas menores de ésta. Esta modalidad, conocida como “poliginia sororal”, parece haber sido una de las formas más comunes de unión poligínica en la sociedad yánesha. El segundo caso se trataba de un hombre mayor con un esposa relativamente más joven y una segunda esposa que le había sido entregada como tal siendo una niña impúber, a quien había criado en su casa y quien se había

convertido efectivamente en su esposa después de haber llegado a la pubertad y pasado por los ritos correspondientes <sup>(17)</sup>. Este hombre también tenía mucho prestigio como cazador, buen cantor y buen conocedor de las tradiciones yánesha. Aparte de estos dos casos, conocí a muchos hombres que en un pasado más o menos cercano habían tenido más de una esposa; en casi todos los casos se trataba de hombres prestigiosos: shamanes, líderes seculares, buenos proveedores de alimento (buenos cazadores), pero también buenos proveedores de bienes manufacturados (buenos trabajadores asalariados).

La familia nuclear constituye la unidad doméstica más pequeña con carácter autosuficiente a nivel económico-productivo. En efecto, en el pasado una pareja podía desempeñar — con mayor o menor eficiencia y/o calidad — la totalidad de las actividades productivas necesarias para garantizar su reproducción. Solo eran dependientes de otros para la curación de cierto tipo de enfermedades (shamanes y otros curanderos) y para asegurar una comunicación más fluida con sus divinidades (sacerdotes). La expresión del carácter autosuficiente de la familia nuclear simple no es tanto la vivienda familiar como el fogón familiar. En efecto, desde por lo menos épocas coloniales cada familia nuclear, simple o compuesta, ocupaba su propia casa, pero en el caso de las familias nucleares compuestas, cada esposa no solo tenía su propia chacra y preparaba su propio masato, sino que por encima de todo, mantenía su propio fogón, donde preparaba la comida con la que se alimentaba y con la que alimentaba a su marido y a sus propios hijos. De esta manera, las familias nucleares compuestas funcionaban en realidad como dos familias nucleares independientes. Las dos o más mujeres de un mismo hombre podían ayudarse mutuamente, pero cada una de ellas actuaba como responsable de su propia unidad doméstica.

Si bien la unidad económico-productiva básica ha sido, y es la familia nuclear, en términos sociales y políticos la unidad básica sigue siendo, en gran medida, la familia extensa. En la sociedad yánesha la familia extensa es resultado de tres arreglos que pueden funcionar

---

(17) Este tipo de uniones parece haber sido muy deseable en el pasado, por cuanto se afirmaba que la crianza de la futura esposa contribuía a que se establecieran lazos de afecto mucho más fuertes y duraderos entre hombre y mujer. Por su parte, para los hombres este tipo de unión era deseable por cuanto a lo largo de la crianza podían “formar” a su futura esposa de acuerdo a sus propios gustos.

independientemente o de manera combinada: la institución de servicio por la novia, los casos excepcionales de residencia postmatrimonial virilocal, y la solidaridad entre hermanos (preferentemente del mismo sexo).

La institución de servicio por la novia exige que el hombre recién casado viva junto a los padres de su esposa –residencia uxorilocal– por un período más o menos prolongado, generalmente hasta el nacimiento de uno o dos hijos, durante el cual debe trabajar para ellos abriendo chacras, cazando, pescando, y en general, contribuyendo a llevar a cabo cualquier tipo de tarea masculina que sus suegros le soliciten, por ejemplo, construcción de una casa, fabricación de una canoa, o atención del ganado o cafetales. La institución de servicio por la novia convierte a la relación suegro-yerno en la más importante relación de autoridad fuera del ámbito de la familia nuclear, mientras que la regla de residencia uxorilocal postmatrimonial es la que permite a un hombre ensanchar su base social y acumular caudal político dentro de un conjunto más grande de familias extensas, antiguamente las parcialidades, y hoy en día, las comunidades nativas.

Pero si el contar con numerosos yernos –y persuadirlos de que permanezcan junto a uno– es básico para la acumulación de poder político, la verdadera medida del éxito político es el poder mantener junto a sí no solo a las hijas casadas con sus respectivos cónyuges y proles, sino también a los hijos varones casados. En efecto, dada la regla de residencia uxorilocal postmatrimonial, cuando los hijos varones de un hombre contraen matrimonio deben abandonar la casa de sus padres a fin de ir a vivir junto a su esposa y sus suegros. Las únicas excepciones a esta regla son los hijos de hombres muy prestigiosos, cuyos padres pueden utilizar su poder y prestigio para evitar que éstos cumplan con el período de servicio por la novia, o al menos, para reducirlo a un mínimo. Es la manipulación más o menos abierta de los casamientos de hijos e hijas, así como la combinación de la “uxorilocalidad normativa” con la “virilocalidad excepcional”, lo que le permite a un hombre con ambiciones de liderazgo incrementar el tamaño de su familia extensa y establecer alianzas claves con otras familias similares pertenecientes a su colectividad. Ello, a su vez, le permite construir la base social necesaria para devenir en líder de la misma.

La familia extensa compuesta de una pareja y sus hijos e hijas casados con sus respectivas proles constituye, sin embargo, tan solo una fase en el ciclo de desarrollo de la unidad doméstica, fase que acaba con la muerte



del cabeza de familia. Cuando esto sucede el factor aglutinante de la familia extensa tiende a ser la solidaridad entre hermanos y preferentemente, entre hermanos del mismo sexo. En efecto, en el caso de familias extensas compuestas de una pareja y sus hijas casadas, a la muerte del cabeza de familia, muchas veces las hermanas se niegan a separarse para irse a vivir a los asentamientos de origen de sus respectivos maridos, y pasan a constituirse en la columna vertebral de una nueva familia extensa, la cual por su tamaño adquiere las características de una parentela bilateral (*kindred*) extensa. En otros casos, un grupo de hermanos varones — separados entre sí debido a la institución de servicio por la novia — tras cumplir con dicha obligación puede decidir regresar a su asentamiento de origen para vivir juntos. También en este caso, el grupo de hermanos puede constituirse en la columna vertebral de una gran parentela bilateral. Si bien no siempre los hermanos, del mismo o de sexos opuestos, pueden mantenerse juntos, como veremos más adelante, muchas de las actuales comunidades nativas se han conformado sobre la base de un grupo de hermanos o de la relación de intercambio matrimonial entre dos o más grupos de hermanos.

El ámbito de la familia nuclear, simple o compuesta, es el ámbito productivo (económico) y reproductivo (biológico) que gira en torno de la unidad hombre/mujer. La estricta división sexual del trabajo refuerza la complementariedad biológica de dicha unidad, en la medida en que un hombre solo o una mujer sola no podría realizar el conjunto de tareas necesarias para sobrevivir. Ciertamente, esta división del trabajo no responde a imperativos físicos, sino que constituye una opción cultural. Así, hay mujeres que saben cazar con escopeta y que de hecho salen de cacería mientras son solteras o hasta antes de tener su primer hijo, mientras que hay hombres que en su vejez hilan algodón como las mujeres; pero en casi todos los casos los individuos que realizan tareas normalmente correspondientes al sexo opuesto son individuos que aún no han entrado a la fase reproductiva de sus vidas o que ya han salido de ella. Por si esta complementariedad cultural no fuera suficiente, la gente yánesha refuerza la indispensabilidad de la unidad hombre/mujer en el matrimonio en términos ideológicos, afirmando que un individuo deviene en persona adulta recién cuando se casa y forma su propia familia. Consistentemente, los raros individuos que por una razón u otra no llegan a casarse o que habiendo estado casados se niegan a formar pareja nuevamente, son constantemente objeto de burlas y se los trata como si fueran niños incapaces de buen juicio.

Si bien la gente yánesha considera el matrimonio como el estado ideal e indispensable de todo individuo adulto, ello no significa que las uniones matrimoniales sean absolutamente sólidas y estables en el tiempo. Por el contrario, los primeros matrimonios son uniones bastante inestables y la gente yánesha los considera matrimonios no maduros. Las causales de divorcio pueden ser muchas. Entre las que se esgrimen más comúnmente están: ociosidad, adulterio recurrente o sospecha de esterilidad de una o ambas partes. Pero por lo general, en estos primeros matrimonios la principal razón que conduce a una separación es la propia inmadurez de los miembros de la pareja, quienes en la actualidad muchas veces se casan entre los 15 y 17 años <sup>(18)</sup>. Muy a menudo una mujer sale de estos matrimonios inmaduros con uno o dos hijos que se quedan con ella tras la separación. Sin embargo, después de esta fase, que puede incluir una o dos relaciones matrimoniales, el matrimonio se convierte en una empresa que dura toda la vida y los divorcios constituyen un fenómeno sumamente raro. En efecto, en el contexto de un matrimonio "maduro" el divorcio es percibido como resultado de graves deficiencias personales de parte de uno o ambos cónyuges, y aunque puedan darse breves separaciones, rara vez se da una separación total.

Por su parte, la familia extensa en cualquiera de sus configuraciones, es el ámbito social y político más pequeño que gira en torno a un cabeza de familia, generalmente un hombre mayor. El estatus de cabeza de familia no tiene el carácter formalizado y ritualizado de un cargo de autoridad y hoy en día puede resultar difícil determinar quién es el cabeza de una familia extensa, o incluso quiénes forman parte de la familia extensa. En el pasado esto era más fácil por cuanto el patrón disperso de asentamiento permitía identificar espacialmente al conglomerado de viviendas ocupadas por familias nucleares que formaban parte de una familia extensa o "casta", tal como se las denominaba en la época colonial <sup>(19)</sup>. Lo mismo puede decirse del cabeza de familia extensa, más visible en el pasado por cuanto era en

---

(18) Según muchos informantes, en el pasado los hombres no se casaban a tan temprana edad como en la actualidad y debían esperar "hasta tener el cuerpo formado" o "hasta tener la dentadura completa", es decir, hasta aproximadamente los 21 años.

(19) Sin embargo, al analizar la composición de la comunidad de Huaquesho, Smith afirma haber detectado "seis pequeñas agrupaciones de dos a cuatro casas, vinculadas entre sí por lazos de parentesco. Cuatro de estas agrupaciones incluyen a padres ancianos en una de las casas y a varios de sus hijos casados en las casas vecinas. Las otras dos están formadas por un par de hermanos" (1977: 56; traducción propia).

torno a él que se agrupaban otras familias nucleares. Con la concentración de la población yánesha en comunidades nativas, todas las familias nucleares viven muy cerca unas de otras y la proximidad espacial ya no constituye un indicador de pertenencia a una familia extensa.

El tamaño de las familias extensas es muy variable y su composición fluida, en la medida que están sujetas al ciclo de desarrollo de las familias nucleares que las componen y a los conflictos que puedan desarrollarse a su interior. En su versión más amplia, la familia extensa adquiere el carácter de una parentela bilateral compuesta por una serie de parientes de la pareja fundadora, o del grupo de hermanos o hermanas que constituye su núcleo. El liderazgo de estas familias extensas o parentelas bilaterales también es variable. La posición de cabeza de familia es objeto de constantes negociaciones internas y, en ausencia de medios coercitivos, los líderes de familias extensas solo pueden sostenerse como tales sobre la base de un amplio consenso.

### **Líderes “tradicionales” y “modernos”**

Las llamadas “comunidades nativas” yánesha constituyen una realidad jurídica y socio-espacial muy reciente, y en términos del marco legal en el que se fueron conformando tienen orígenes muy diferentes: condominios de fines del siglo XIX, lotizaciones y reservas nativas a partir de la década de 1950, y comunidades nativas propiamente dichas a partir de la década de 1970 (*cf.* Barclay & Santos 1980). No se conoce la composición de los asentamientos surgidos bajo el régimen de condominios, lotizaciones o reservas nativas. Sin embargo, sí conocemos las historias de algunos de los asentamientos que surgieron como resultado de las migraciones hacia la zona de río abajo, que tuvieron lugar debido al proceso de despojo del territorio tradicional yánesha.

De estas historias se desprende que muchas de las actuales comunidades nativas han surgido a partir de asentamientos fundados por hombres prestigiosos o poderosos que lograron mantener junto a sí tanto a sus hijas como a sus hijos casados, o por hombres que, habiéndose beneficiado del prestigio de sus padres, pudieron residir virilocalmente después del matrimonio junto con sus hermanas casadas. Con el pasar del tiempo, y la llegada de nuevas familias extensas desplazadas por la colonización o que migraron hacia la zona de río abajo debido a la escasez de tierras y recursos faunísticos de la zona de río arriba, los grupos

originales de hermanos y hermanas casados se convirtieron en el núcleo de un asentamiento más grande. Por otra parte, en casi todos los casos el proceso de crecimiento de los nuevos asentamientos ha estado íntimamente ligado a los esfuerzos de su fundador —o de sus descendientes— por proveer al asentamiento de títulos legales sobre las tierras y de servicios básicos tales como escuela y posta sanitaria. Estas acciones no solo confirieron a estos asentamientos un mayor atractivo para las nuevas oleadas de familias migrantes, sino que consolidaron la posición de la o las familias fundadoras como “los de adentro” de cara a las familias llegadas más tarde, las cuales son percibidas como “los de afuera” (cf. Smith 1977: 55). Más aún, estos mismos logros son los que legitiman el prestigio y las posiciones de autoridad que por lo general detentan los fundadores y los miembros de sus familias extensas (Santos Granero 2000).

Así, por lo general, las comunidades nativas yánesha están compuestas por una parentela bilateral fundadora y una o más parentelas agregadas (cf. Santos Granero 1994: 239-250). Como hemos visto, estas parentelas bilaterales pueden tener como núcleo una pareja y sus hijas o hijos casados o un grupo de hermanos o hermanas casados. Por lo general, la diversas parentelas de una comunidad están vinculadas entre sí por lazos matrimoniales. Entre ellas, la más prestigiosa suele ser la parentela asociada al fundador de la comunidad y cohesionada en torno a un líder “tradicional”. Coloco entre comillas el término tradicional para distinguir a estos líderes de aquellos otros que son electos en asamblea comunal. En efecto, la Ley de Comunidades Nativas impuso a los pueblos indígenas amazónicos un sistema de autoridades y de elección de las mismas, que tiene muy poco que ver con los sistemas tradicionales, pero que la gente yánesha ha adoptado a fin de poder conseguir títulos de propiedad de sus tierras.

Así, el Reglamento de la Ley de Comunidades Nativas (DS N° 003-79-AA) establece que la Asamblea General “es el órgano máximo de la comunidad y está constituida por todos los comuneros debidamente inscritos en el padrón de comuneros”, y agrega que: “La modalidad de tomar decisiones estará de acuerdo a las costumbres de la comunidad” (artículo 21). Según el reglamento, corresponde a la Asamblea General elegir a una Junta Directiva “responsable del gobierno y administración de la comunidad” compuesta por un Jefe, un Secretario y un Tesorero (artículo 22). El Jefe es “el representante legal de la comunidad”; el

Secretario debe “conducir y conservar...[los] documentos de carácter administrativo” de la misma; mientras que el Tesorero “es el responsable del manejo y conservación de los fondos, bienes y libros contables”. El reglamento recomienda que: “De preferencia los cargos directivos recibirán denominación en la lengua propia de la comunidad”. A estos cargos de gestión comunal deben agregarse otros dos de gestión local y que son designados por las autoridades gubernamentales de turno: el de Agente Municipal, quien tiene a su cargo el registro de nacimientos y defunciones de una o más comunidades; y el de Teniente Gobernador, quien hace de enlace entre las comunidades de una determinada área y las autoridades policiales y judiciales de nivel regional.

Por común acuerdo, la gente yánesha decidió denominar el cargo de jefe de comunidad con el término de *amcha'tareĩ*, el cual antiguamente era utilizado para designar a los líderes seculares o guerreros. Adicionalmente, decidieron que las autoridades de la Junta Directiva fuesen renovadas cada dos años y que se permitiese la reelección de las mismas por un solo período. Cuando se dio la Ley de Comunidades Nativas, la mayor parte de las comunidades optaron por elegir como líderes a aquellos que ya eran sus líderes tradicionales. Pero debido a las estipulaciones en torno a la renovación y reelección de autoridades, a los pocos años se comenzaron a elegir como líderes a otras personas que reunían ciertas cualidades consideradas indispensables para el relacionamiento de la comunidad con la sociedad nacional. Como resultado de esto, en la mayor parte de las comunidades yánesha coexisten hoy en día dos tipos de líderes. Por un lado, el líder “tradicional”, generalmente un hombre mayor, reconocido como buen cazador y en general como buen trabajador, que ha sido fundador de la comunidad o es descendiente de la familia fundadora, que ha creado una sólida parentela a su alrededor, que ha establecido alianzas matrimoniales-políticas con otras parentelas similares, a quien se le reconoce sus esfuerzos en pro de la comunidad y a quien —sin haber sido electo— se recurre a los efectos de arbitrar conflictos internos o determinar estrategias colectivas. Por otro, el líder “moderno”, por lo general un hombre joven o incluso muy joven, reconocido por su conocimiento de las maneras del “mundo de los blancos”, es decir, que sabe castellano, que sabe leer y escribir, que sabe manejar dinero, que está involucrado en actividades productivas de tipo mercantil, y que participa activamente en las actividades de la Iglesia —evangélica o

adventista – , quien por haber sido electo tiene todos los poderes que le atribuye la ley como “representante legal de la Comunidad”, pero que carece del tipo de autoridad moral que tienen los líderes tradicionales.

Dadas las diferencias en lo que constituyen sus respectivas bases de poder, uno esperaría que ambos tipos de líderes estuvieran involucrados en una constante lucha por dejar sentada su primacía. Sin embargo, esto rara vez es así, y más bien lo que se encuentra es que ambos tipos de líderes pertenecen a una misma parentela y que su autoridad es complementaria en la medida que es ejercida en áreas diferentes de la vida comunitaria. Para comenzar, cabe recordar que la mayor parte de los líderes aquí denominados tradicionales, son en realidad individuos que ya en su juventud tenían un cierto conocimiento del mundo de los blancos y que gracias a ese conocimiento y a su audacia – que muchas veces los llevó a viajar a Lima en tiempos en que muy pocos se habían aventurado fuera del territorio yánesha más allá del pueblo de La Merced – pudieron conseguir para sus asentamientos títulos de propiedad, así como algunos servicios básicos para los mismos, tales como escuelas y puestos de salud. Por lo general, fueron estos mismos líderes “tradicionales” quienes se percataron de las ventajas de “integrarse” a la economía y la sociedad nacional. Como resultado de ello, muy frecuentemente fueron ellos quienes se involucraron más tempranamente en actividades productivas de carácter mercantil y quienes contaron con los ingresos monetarios y el estímulo para hacer que sus hijos adquirieran una educación formal. Así, muchos de los primeros profesores bilingües, sanitarios y promotores de salud fueron miembros de parentelas prestigiosas que lideraban a sus respectivas comunidades.

Estos jóvenes con educación formal y conocedores del mundo de los blancos, pero que también cuentan con la ventaja de pertenecer a parentelas prestigiosas en términos tradicionales, son los que frecuentemente son elegidos para ocupar el cargo de Jefe de comunidad. En la medida que pertenecen a la misma parentela que el líder tradicional, y que en términos generacionales o de vínculos de parentesco se encuentran en una posición subordinada respecto de éste, por lo general los jefes electos de comunidad o líderes modernos no compiten con los líderes tradicionales, sino que más bien tienden a coordinar sus acciones con estos últimos, beneficiándose de su larga experiencia. Por su parte, los líderes tradicionales se benefician de contar dentro de su parentela

con miembros capacitados para ocupar los cargos “modernos” y poder desempeñar actividades para las cuales ellos no están capacitados.

La complementariedad entre la autoridad de los líderes tradicionales y aquella de los líderes modernos a nivel de las actuales comunidades yánesha, asume en muchos casos la forma de un cogobierno. Sin embargo, no siempre existe armonía entre ambos tipos de autoridades, y si éstas pertenecen a la misma parentela extensa y se enfrentan en una lucha por el poder, las consecuencias políticas y sociales para la comunidad en cuestión pueden llegar a ser funestas (cf. Santos Granero 1994: 250-255). Por lo demás, si bien el ideal yánesha de una “buena vida” es el vivir en paz y armonía con parientes y vecinos en un estado de convivencia basado en los principios de generosidad irrestricta y reciprocidad generalizada, debido a la ausencia de medios formales de resolución de conflictos, cuando surgen conflictos, estos generan sentimientos tan intensos de ira, resentimiento, vergüenza y culpa que provocan la fisión de la colectividad y la creación de un nuevo asentamiento al interior de la comunidad nativa o la creación de una nueva comunidad nativa por parte del grupo disidente (para profundizar en los procesos de fisión comunitaria cf. Santos Granero 2000).

En síntesis, si bien la organización sociopolítica yánesha ha experimentado algunos cambios de envergadura, el más importante de los cuales es la desaparición de los líderes sacerdotales, en lo que concierne al liderazgo secular se puede afirmar que los cambios no han sido tan drásticos. En primer lugar, la composición de las actuales comunidades nativas parece replicar aquella de las antiguas parcialidades, con la única diferencia de que en la actualidad los grupos de familias extensas se encuentran nucleados y confinados en áreas más reducidas. En segundo lugar, los líderes tradicionales de la actualidad parecen mantener muchas de las características de los “curacas” de los siglos XVII y XVIII y de los “capitanes” del siglo XIX: su autoridad se fundamenta en la base social que hayan podido crear a su alrededor y en su prestigio personal como cazador, hombre religioso y pacificador, mientras que la misma se expresa más como ascendencia moral que como poder político, en la medida que carecen de mecanismos coercitivos para imponer su voluntad. Finalmente, si bien el surgimiento de líderes modernos elegidos en asamblea comunal parece constituir un fenómeno radicalmente diferente, el hecho de que en muchos casos estos líderes pertenezcan a las prestigiosas parentelas extensas cuyos miembros

descienden de los fundadores de las actuales comunidades da a entender que los elementos tradicionales siguen jugando un importante papel como fundamento de su autoridad —a pesar de su aparente carácter foráneo—, y permite entrever la posibilidad de que algunos de los actuales líderes “modernos” devengan de aquí a diez o veinte años en los líderes “tradicionales” de sus respectivas comunidades, mientras que surgen nuevos líderes “modernos”. De ser esto cierto, lo que ahora se nos aparece como una forma transicional —el cogobierno de líderes tradicionales y modernos— podría convertirse en el rasgo central y definitorio de la organización sociopolítica yánesha: el cogobierno entre un hombre reconocido consensualmente como líder debido a su edad y prestigio personal, con otro reconocido como líder por haber sido electo en asamblea comunal, donde las más de las veces ambos hombres están emparentados entre sí y pertenecen a la parentela de mayor prestigio de la comunidad.

### *Las relaciones intercomunales*

Hasta fines de la década de 1950, cuando gran parte del territorio tradicional ya había sido invadido y cuando desapareció el último centro ceremonial, las principales modalidades de relación intraétnica —o de interrelación entre gentes pertenecientes a diferentes parcialidades— eran tres:

1. Establecimiento de alianzas matrimoniales.
2. Participación en las ceremonias celebradas en los templos-herrerías.
3. Participación en la actividad de extracción y comercialización de la sal.

En cuanto a la primera modalidad, es poco lo que sabemos, salvo algunos raros recuentos orales y la constatación de que los miembros de muchas parejas formadas antes de 1950 provenían de áreas o parcialidades diferentes. Lo que parece bastante claro es que la búsqueda de pareja constituía un importante mecanismo que ponía en contacto a gentes que, de otro modo, habrían tenido poca o ninguna relación entre sí.

En cuanto a la segunda modalidad, ya he mencionado que los séquitos o feligresías de los líderes sacerdotales estaban compuestos de gentes procedentes de diferentes parcialidades que marcaban su lealtad



política respecto de un determinado *cornesha'* asistiendo a las ceremonias que éste celebraba. Cabría agregar que dada la asociación entre templos y herrerías, muchos de los que asistían a los centros ceremoniales lo hacían también para proveerse de herramientas. En dicho caso, los que querían proveerse de nuevas herramientas o que les arreglasen sus viejas herramientas llevaban a los sacerdotes/herrereros o a los herrereros asociados a un determinado sacerdote regalos de hojas de coca, chamairo, carne de monte o peces secos y salados, textiles u ornamentos, o de lo contrario, trabajaban para ellos en sus huertas o desarrollando otras actividades que estos les señalasen. Adicionalmente, en algunos casos los interesados extraían y aportaban el hierro en bruto necesario para la fabricación de las herramientas que querían. De esta manera, ya sea como resultado de sus funciones como centros ceremoniales y sitios de peregrinaje, o de sus funciones como centros productores de herramientas, los templos/herrerías constituían nódulos de relacionamiento intraétnico que permitían superar las tendencias autosuficientes, autocentradas y aislacionistas de las parcialidades. Por ello mismo, las feligresías heterogéneas de los líderes sacerdotales deben ser vistas como los primeros pasos hacia una organización sociopolítica de carácter supralocal e incluso supraétnica.

La tercera modalidad también parece haber revestido una gran importancia en términos de su contribución a relacionar a miembros de parcialidades, muchas veces separadas entre sí por varios días de camino. El más importante de los circuitos comerciales era el que giraba en torno al Cerro de la Sal. Si bien desde fines del siglo XIX hubo intentos por parte de los colonos y del Estado por monopolizar el acceso al cerro, y si bien desde esa misma época la sal comercial comenzó a reemplazar a la sal extraída del cerro, hasta por lo menos la década de 1950 muchas familias yánesha siguieron abasteciéndose de sal en el mismo. Los informantes dicen que al cerro llegaba gente proveniente de todos los rincones del territorio yánesha, salvo los que migraron al bajo Palcazu y al Pachitea a partir de la década de 1940, quienes extraían sal de una veta existente en el codo del río Pozuzo o Pososo (nombre derivado de *pos*= "sal" y *-so*= sufijo que indica "río" o "curso de agua"). Los informantes mencionan que al cerro llegaba gente yánesha proveniente de Palmazú, Bocáz, Cacazú, Azuliz, Yurinaki y Azupizú.

Las expediciones en busca de sal podían tener una duración desde unos pocos días – así, por ejemplo, desde el valle de Chorobamba se

demoraban dos días de ida, dos de estadía y dos o tres de vuelta — hasta casi un mes, como es el caso de los que venían desde la zona de Azupizú, quienes demoraban diez días de ida, cinco de estadía y diez o más de vuelta. El camino de regreso siempre se hacía más largo porque los expedicionarios iban cargados con los bloques de sal. Cuando se trataba de expediciones más o menos cortas, las mismas estaban compuestas por los miembros de una familia — padre, madre e hijos en edad de cargar peso —, pero en el caso de expediciones más largas, las mismas estaban compuestas exclusivamente por adultos y, según los informantes, llegaban a incluir hasta veinte personas. Los que debían viajar distancias cortas llevaban sus propios víveres y se quedaban en el cerro solo un día, el tiempo suficiente como para cortar con hachas unos pocos bloques de sal. En cambio, los que viajaban distancias más largas solían alojarse a lo largo del camino en casas de familiares o socios comerciales (*ayompare*), y acampaban en las cercanías del cerro por varios días, mientras cortaban los bloques de sal y pescaban y salaban peces para tener que comer e intercambiar durante su viaje de retorno. Muchos de los informantes que viajaron al cerro durante su juventud concuerdan que durante la estación seca siempre se encontraba en los alrededores del cerro a numerosos grupos de gentes procedentes de todas partes del territorio yánesha, pero también de otras etnias, y que la noche se iluminaba con los numerosos fogones de los visitantes.

Salvo en algún momento durante las décadas de 1930 ó 1940, cuando al parecer algún colono o el propio Estado se apropió del cerro y comenzó a explotar la sal con fines comerciales, la sal siempre fue un recurso de libre disponibilidad. Los que llegaban al cerro cortaban bloques de entre media y una arroba que luego eran envueltos en hojas de plátano. Los jóvenes y las mujeres cargaban los bloques más pequeños, mientras que los hombres cargaban hasta dos de los bloques grandes. Por lo general, los expedicionarios extraían y llevaban consigo un volumen de sal que les permitiese estar abastecidos por lo menos durante uno o dos años. Sin embargo, la sal era un bien tan apreciado que constituía una especie de moneda en los circuitos comerciales locales y regionales. Por ello, todo el que podía cargaba un pequeño excedente para poder intercambiar a su regreso — o a lo largo de su camino de regreso — por otros bienes de alto valor de cambio, tales como chamairo, textiles, carne ahumada o pescado salado. De esta manera, la extracción e intercambio de sal generó una serie de circuitos comerciales que

irradiaban desde el Cerro de la Sal hasta los confines del territorio yánesha y, como veremos más adelante, aún más allá.

### **Relaciones intercomunales contemporáneas**

Intercambios matrimoniales, intercambios ceremoniales e intercambios materiales constituyeron las principales modalidades a través de las cuales se reproducía el sentimiento de pertenencia a una entidad étnica diferenciada de otras entidades vecinas del mismo tipo. Sin embargo estos mecanismos de intercambio e integración social eran tan laxos que hacían que las fronteras étnicas fuesen sumamente fluidas y móviles. En efecto, resulta claro tanto de la evidencia documental como oral que en las áreas periféricas del territorio yánesha la relación entre éstos y miembros de otras etnias vecinas eran tan estrechas como para no poder establecer a ciencia cierta si los asentamientos de estas áreas — así como los individuos que los habitaban — eran yánesha, asháninca o ashéninca. De hecho, muchos de los habitantes de estas áreas eran bilingües yánesha-asháninca o yánesha-ashéninca.

Esta situación experimentó un cambio radical con el surgimiento de la primera organización política de carácter étnico — el Congreso Amuesha — en 1969 (cf. Smith 1969; Santos Granero & Barclay 1994: 314-316). En la Primera Conferencia de Líderes Amuesha no solo se discutieron las estrategias a seguir para solucionar los problemas de tierra, educación, asistencia técnica y crediticia, y carencia de documentos personales que enfrentaba el pueblo yánesha en su conjunto, sino que se decidió crear una organización de carácter federativo que agrupase a todos los asentamientos yánesha y los representase ante las diferentes instancias del Estado.

La nueva organización asumió una estructura de carácter gremial, a la cabeza de la cual se encontraba un Presidente con funciones de coordinación, un Vicepresidente y un Secretario. A partir de 1972 se agregó a esta estructura el cargo de Cornesha — término que en el pasado designaba a los antiguos líderes sacerdotales — el cual en este nuevo contexto aparecía como “líder máximo” del pueblo yánesha con funciones tanto representativas como ejecutivas. En su primer encuentro los delegados de las diversas comunidades decidieron, además, que la nueva organización se reuniera una vez al año y que la sede de los encuentros anuales fuera rotativa. En los años siguientes el Congreso Amuesha fue incorporando a aquellos asentamientos que no habían participado en su primer encuentro. Así, los encuentros anuales se convirtieron en una ocasión no solo para

discutir problemas comunes, sino para conocer a “paisanos” — término en español para traducir el término *yamo'tsesha'* (“el grupo de personas con las que mantenemos relaciones sociales amistosas”) — de los más lejanos asentamientos, desde aquellos ubicados cerca del río Perené en el extremo sur del territorio yánesha, hasta aquellos ubicados en el río Pachitea en el extremo norte.

En 1974, los líderes asháninca del valle del Pichis solicitaron su incorporación en el Congreso Amuesha, el cual pasó a denominarse Congreso de Comunidades Nativas Campa-Amuesha. La unión gremial y política entre yánesha y asháninca fue de corta duración: en 1978 ambos grupos se separaron y la organización pasó a denominarse Congreso de Comunidades Nativas Amuesha. Con el fracaso del intento de crear una organización gremial interétnica parecen haberse reforzado las hasta entonces bastante fluidas fronteras entre yánesha y asháninca, y la afiliación y pertenencia al Congreso Amuesha pasó a constituir en la práctica uno de los más importantes signos de “yaneshidad” o identidad étnica yánesha. En este sentido, se puede afirmar que la organización yánesha — la cual a partir de 1981 pasó a denominarse Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA) — no solo ha jugado un importantísimo papel en el incremento de los niveles de relacionamiento intraétnico, sino que indirectamente ha contribuido a reforzar la identidad étnica yánesha.

De esta manera, y paradójicamente, en la actualidad cuando su territorio tradicional ha sido despojado y fragmentado en decenas de pequeños islotes separados entre sí por tierras colonas, el pueblo yánesha experimenta niveles de integración y cohesión étnica mucho mayores que los existentes cuando su territorio estaba intacto. Esto se ha visto reforzado por el surgimiento de nuevas actividades que propician las relaciones intercomunales a nivel restringido o de la totalidad de la etnia: encuentros de profesores bilingües, promotores de salud o animadores religiosos, asociaciones económicas, celebraciones religiosas, fiestas de aniversario de fundación de las comunidades, campeonatos de fútbol o de vóleybol, etc. Todas estas actividades han contribuido a que hoy en día la gente yánesha tenga mayor contacto entre sí que en el pasado. En la medida que en el pasado eran los *cornesha'*, quienes a través de sus prácticas religiosas y su producción de herramientas generaban un ámbito de relaciones que trascendía las fronteras y las tendencias aislacionistas de las parcialidades, no es más que justo que hoy en día la autoridad máxima del pueblo yánesha — a pesar de no tener ningún atributo religioso — sea denominada con el mismo término con el que se designaba a los antiguos líderes sacerdotales.



Líder asháninca hablando en el IX Congreso de Comunidades  
Nativas Campa y Amuesha, Cacazú, 1977

## COSMOGONÍAS, COSMOLOGÍAS Y VIDA RELIGIOSA

Aun cuando por razones prácticas las concepciones yánesha acerca de lo “sagrado” serán analizadas en una sección aparte, es preciso enfatizar que las mismas están inextricablemente vinculadas y explican muchos aspectos de su vida económica y social pasada y presente. En efecto, tal como se ha señalado, la gente yánesha considera que el éxito de las actividades productivas depende de un conjunto de saberes tanto “naturales” como “sobrenaturales” que todo individuo adulto debe poseer y renovar, mientras que entienden que la vida humana y social sería imposible sin la intermediación que sus especialistas de lo extraordinario —shamanes y sacerdotes— ejercen de cara a las divinidades mayores y menores, a las esencias primordiales y a las entidades demoníacas que pueblan el cosmos yánesha. Comenzaré esta

sección presentando los mitos cosmogónicos y cosmológicos que explican cómo el cosmos llegó a tener su actual estructura de cinco mundos planos superpuestos y que narran los hitos que permiten dividir la historia de la humanidad en tres grandes eras regidas por distintas divinidades. A continuación describiré las diversas entidades sobrenaturales que pueblan el cosmos yánesha, y que son concebidas como fuerzas que influyen directa y permanentemente en el destino de la humanidad, en la medida que pueden tanto dar la vida como impartir la muerte, y analizaré el papel mediador de los especialistas de lo extraordinario así como estos se distinguen entre sí en términos de la moralidad tanto de las fuerzas a las que acuden como de los objetivos que persiguen. Para finalizar, argumentaré que la conversión masiva al evangelismo y al adventismo se explica en gran medida porque el mensaje de estas dos denominaciones coincide en mucho con el sesgo apocalíptico y mesiánico de la religión tradicional yánesha.

### **Espacios y tiempos míticos**

Las concepciones yánesha sobre el espacio y el tiempo se encuentran dispersas en una serie de mitos que constituyen el cuerpo central de su mitología. Estos mitos no componen un único relato — a la manera de una saga — compuesto de unidades narrativas ordenadas cronológicamente o de manera secuencial. Sin embargo si bien cada uno de estos mitos puede ser contado de manera aislada y sin referencia a los demás, cada uno de ellos contiene elementos que permiten ubicarlo en una secuencia aproximadamente lineal, así como referencias más o menos directas a los demás mitos que componen el cuerpo central de la mitología yánesha. A fin de facilitar la comprensión de estos mitos, los mismos serán presentados de una manera secuencial, que si bien no es absolutamente fidedigna a la tradición narrativa yánesha, tampoco la traiciona en demasía.

#### *Yato' Yos, Yosoper y la creación del cosmos y la humanidad*

El mito cosmogónico yánesha recogido por Smith (1977: 84-85; ver Duff s/f, para una versión anterior) cuenta que en el principio de los tiempos las divinidades vivían juntas en paz y armonía. Un

día, Yato' Yos, "nuestro abuelo Yos", la divinidad suprema, creó una tierra plana debajo de aquella en la que vivían las divinidades <sup>(20)</sup>. Yosoper, su hermano clasificador, se puso celoso de la creación de Yato' Yos y por ello se enseñoreó de la nueva tierra. Poco después este último le pidió a Yosoper un poco de barro de la nueva tierra para así poder crear una tercera tierra. Soplando sobre este barro, Yato' Yos creó una nueva tierra ubicada entre aquella ocupada por las divinidades y aquella de Yosoper. Con barro de esta nueva tierra moldeó una persona y le insufló vida con su aliento vivificante. Pero Yosoper, no queriendo ser superado, creó otros diez hombres en la misma imagen. Al verlos Yato' Yos los maldijo, creando de esta manera a los demonios *oneñeĩ* y *jo'* que actualmente pueblan esta tierra. Yato' Yos continuó su creación dando vida a animales, pájaros, insectos y plantas. Pero por cada entidad creada por la divinidad suprema, Yosoper creaba muchas más en su misma imagen, las cuales a su vez Yato' Yos maldecía y cambiaba de forma. Así, hoy en día, las especies creadas por Yato' Yos son consideradas buenas, comestibles e incluso sagradas; mientras que las creadas por Yosoper son los malos augurios, demonios y brujas que están constantemente acechando a los seres humanos.

Tal como ha señalado Smith (1977: 85), el mito de creación del cosmos y la humanidad opone a dos figuras que denotan una importante influencia cristiana en la mitología yánesha: Yos y Yosoper, nombres que probablemente derivan de los términos castellanos "Dios" y "Lucifer". Sin embargo, si bien estas dos figuras pueden haber sido tomadas en préstamo de la tradición cristiana, las categorías y relaciones de parentesco que se les atribuye (Yos es considerado una divinidad de la categoría "nuestros abuelos", mientras que ambos personajes son concebidos como hermanos clasificatorios) nos refieren a un sistema de pensamiento fuertemente anclado en la tradición cultural amazónica.

La creación del cosmos y la humanidad constituye el principal evento de la primera de las tres eras en las que la gente yánesha divide la historia de la humanidad. Aun cuando en el mito se mencionan solo tres tierras o mundos, al describir la estructura del cosmos los pensadores yánesha hacen referencia a cinco tierras superpuestas. Según Smith (1977: 90-93), la gente yánesha concibe el mundo como un cilindro compuesto

---

(20) Según la versión de Duff-Tripp (s/f), Yato' Yos creó la tierra amasando las heces y la leche que le pidió a su madre. No he podido confirmar este dato.

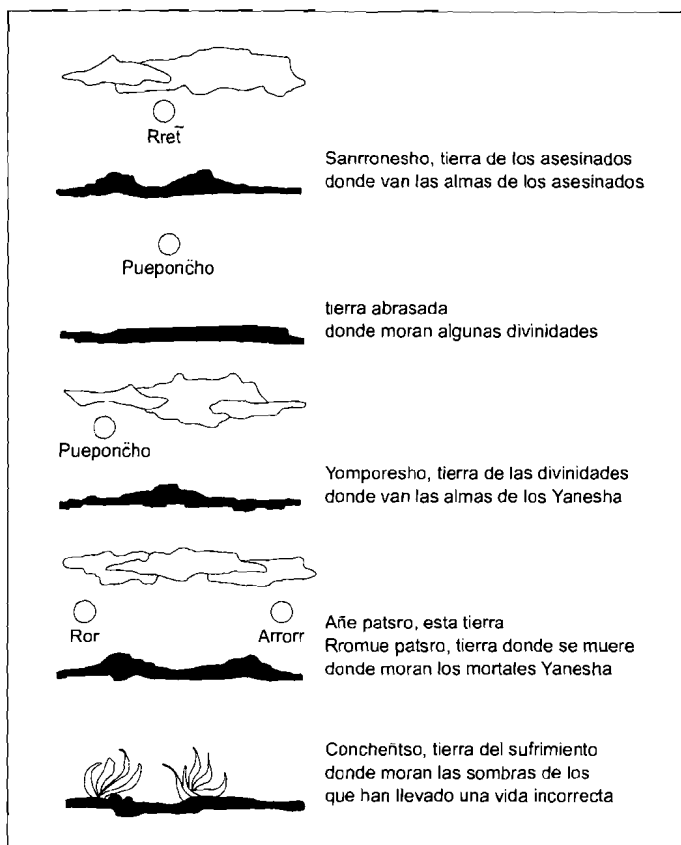


Domingo Huayol contando un mito un día de lluvia, Azuliz, 1983  
Foto: Fernando Santos Granero

por cinco planos terrestres o “tierras” – cada una con su propio cielo – ubicadas una encima de otra (ver gráfico 5). La tierra de más abajo, denominada Concheñtso o Concheñets, “tierra del sufrimiento”, es aquella que Yosoper le quitó a su hermano Yato’ Yos. En esta suerte de “infierno” yánesha reside Yosoper rodeado de llamas y allí van a sufrir en un lago de hierro ardiente las “sombras” (*yechoyeshem*) de aquellos yánesha que no llevaron una vida correcta, es decir, signada por los principios de generosidad irrestricta, reciprocidad generalizada y convivialidad.



### Gráfico 5 Estructura del cosmos yánesha



Fuente: Smith 1977: 92, Diagrama 3

El segundo plano terrestre o tierra, denominado Añe patsro, "esta tierra" o Rromue patsro, "la tierra en la que se muere", es aquella habitada por la humanidad, es decir, por la gente yánesha. Su principal característica es la de estar habitada por seres que están irremediabilmente condenados a morir, a diferencia de otras tierras o mundos habitados únicamente por seres inmortales. Sin embargo junto con sus habitantes

mortales también viven en esta tierra algunos seres inmortales: divinidades mayores y menores, espíritus *mellañoñen*, esencias primordiales de las diferentes especies animales y vegetales, y una caterva de entidades malignas o demoníacas. En algunos sitios subterráneos moran también las "sombras" de aquellos que llevaron una vida correcta. Como veremos más adelante, originalmente el cielo de esta tierra estaba iluminado por la divinidad solar Yompor Rreñ. Con el nacimiento y posterior ascenso de la divinidad solar Yompor Ror, Yompor Rreñ fue desplazado al cielo de la quinta tierra. En la actualidad Yompor Ror, "nuestro padre Sol", y Yachor Arrorr, "nuestra madre Luna", gobiernan el cielo de esta tierra. Según Smith (1977: 91) estas dos divinidades también pasan por el cielo de la primera tierra, la tierra de Yosoper.

La tercera tierra, denominada Yomporesho o "tierra de las divinidades" de la categoría "nuestros padres", es la residencia de las divinidades más poderosas y tierra de la inmortalidad. Allí van a parar las "almas" (*yecamquēñ*) de todos los seres humanos, independientemente de si llevaron o no una vida correcta. Y allí irán a vivir aquellos yánesha que han llevado una vida moralmente correcta el día del *mellapo* o "fin del mundo", cuando las divinidades se apiaden de los sufrimientos de sus criaturas humanas y mediante un acto de amor las salven otorgándoles la inmortalidad eterna. Según Smith (1977: 91) el cielo de este tercer plano terrestre es iluminado por la divinidad solar Yompor Pueponcho.

La cuarta tierra, según Smith (1977: 93), también está habitada por las poderosas divinidades de la categoría "nuestros padres". En esta tierra no existe la noche ni la lluvia, y las divinidades producen tanta luz y calor que nada crece en ella. Los informantes comparan esta tierra con un rozo recién quemado y por esta razón se la podría denominar la "tierra abrasada". Smith no es claro en cuanto a qué divinidad solar rige el cielo de este plano terrestre, afirmando tan pronto que se trata de una divinidad "no especificada" (1977: 92) como que se trata de Yompor Pueponcho, la misma divinidad que ilumina el cielo del tercer plano terrestre (1977: 97).

La quinta y última tierra, denominada Sanrronesho o "tierra de los asesinados", es donde van a parar las "almas" de aquellos yánesha que murieron asesinados en "esta tierra". Según Smith (1977: 93), las almas de aquellos que fueron asesinados en los tiempos míticos se convirtieron eventualmente en los "padres" de todas las aves carroñeras que existen en la tierra de la gente yánesha. Tras la ascensión de Yompor Ror al cielo del

segundo plano terrestre, la maligna divinidad solar Yompör Rreñ fue desplazada al cielo de la “tierra de los asesinados”, desde donde hasta hoy sigue intentando perjudicar a la gente yánesha: las piedras que aún les arroja llegan a “esta tierra”, tras pasar por los planos terrestres intermedios, bajo la forma de granizo.

La creación del cosmos y la humanidad son los principales eventos de la primera era de la historia yánesha. Esta era llegó a su fin cuando Yato’ Yos, la divinidad suprema, ordenó a la divinidad solar Yompör Rreñ iluminar el cielo de la tierra ocupada por sus criaturas humanas, los yánesha.

### *La era cataclísmica de la divinidad solar Yompör Rreñ*

Según los relatos mitológicos, Yompör Rreñ era una divinidad maligna que gozaba haciendo sufrir a la gente yánesha: a veces dejaba de iluminarlos sumiéndolos en las tinieblas por días sin fin, otras veces arrojaba piedras desde lo alto con el fin de aplastarlos, y otras más producía catástrofes naturales tales como terremotos, tormentas e inundaciones. Según los informantes, Rreñ “no tenía compasión, no era generoso, ni sabía amar”. Su era es caracterizada como una de “tiempos de peligro” o tiempos de “portentos” (*yoröchen*): una era de caos, muerte y destrucción. A nivel de la humanidad este caos se expresa en lo social (incesto, conflictos y asesinatos) y en lo biológico (imposibilidad de dar a luz niños normales). Dos importantes mitos que presentaré brevemente a continuación, narran como fue que finalmente se instauraron el orden social y el orden biológico.

### *La música sagrada coshaññats y el surgimiento del orden social*

El mito de Sanrronesha’ o de “los asesinados” recopilado por Smith (1977: Apéndice II) narra cómo durante la era de Yompör Rreñ la gente yánesha aún no había establecido relaciones sociales armoniosas. Por ese entonces estaban organizados en grupos de descendencia endogámicos y territorialmente adscritos. Los matrimonios al interior de estos grupos eran —desde la perspectiva de la organización social actual— incestuosos: “se casaban entre hermanos”. Cada grupo de descendencia tenía su propio territorio de caza, pesca y recolección, y si personas ajenas al grupo traspasaban sus fronteras eran emboscadas y asesinadas (cf. Santos Granero 1994: 71-74). Según el mito, un día un hombre que andaba cazando se extravió más allá de su territorio y

fue asesinado. Como no regresaba, su esposa comenzó a buscarlo. Pidió ayuda al pájaro *to'to* (no identificado) y éste la llevó a ella y a sus hijos (dos niños y dos niñas) a Sanrronesho, la “tierra de los asesinados”, ubicada en los confines superiores del cosmos.

El pájaro *to'to* le advirtió que su esposo había cambiado, que no debía decirle la verdad cuando le preguntara de dónde había venido y que no debía morder sus piojos cuando le rogara que lo despiojase. Así hizo la mujer; pero espantada por el hecho de que su esposo tenía gusanos en vez de piojos y por el hecho de que cuando le pidió algo de beber para su hijo éste le ofreció bebidas fermentadas de corazón, hígado y riñones — en un caso típico de ‘perspectivismo’ amazónico —, la mujer se escondió junto con sus hijos en el bosque. Esa noche desde su escondite la mujer y sus hijos vieron cómo los asesinados se convidaban unos a otros las bebidas de sangre fermentada y luego comenzaban a celebrar con músicas y bailes: las mujeres cantando y los hombres tocando flautas de pan. La mujer y sus hijos aprendieron de memoria las canciones sagradas *coshuññiats* que entonaban los asesinados, midieron la longitud de los tubos de las flautas de pan, y cortaron muchos tubos de caña para fabricar flautas grandes y pequeñas. Luego la mujer le pidió al pájaro *to'to* que los regresara a esta tierra. Una vez de regreso, la mujer y sus hijos prepararon masato (bebida fermentada de yuca), fabricaron flautas de pan y comenzaron a celebrar con músicas y bailes. Al oír la música, sus vecinos — incluyendo los asesinos de su esposo — fueron acercándose. La mujer invitó a los curiosos a participar en la celebración y todos se unieron a la fiesta. Según el mito fue así como la gente yánesha estableció relaciones sociales armoniosas (*amo'tsteñets*) y llegaron a ser como una gran familia.

Como hemos visto, el término *amo'tsteñets* describe la acción por la cual un individuo establece relaciones armoniosas o amistosas con una persona hasta entonces desconocida o con alguien con quien ha peleado y con quien no se hablaba. El término *yamo'tsesha'*, derivado del anterior, puede ser traducido como “el grupo de personas con quienes mantengo relaciones sociales armoniosas”. Para referirse a sí mismos de manera general, la gente yánesha utiliza el término *yamo'tsesha'*, el cual traduce al castellano como “nuestros paisanos”; pero cuando quiere ser más específicas utiliza el término *yánesha'*, el cual puede ser traducido como “nosotros, la gente” en oposición a aquellos que por diversas razones no son considerados “gente” o son considerados “menos gente”

que ellos. Para la gente yánesha el elemento diacrítico que distingue a la “gente” de los que no lo son es el hecho de poseer una organización social. Mientras que la gente yánesha se concibe a sí misma como constituyendo un todo, cuyos miembros están unidos entre sí por relaciones sociales armoniosas basadas en los principios de generosidad irrestricta y reciprocidad generalizada, conciben a algunos de sus vecinos como violentos, incestuosos, y caníbales desprovistos de cualquier forma aparente de organización social. Por esta razón, el establecimiento de relaciones sociales armoniosas no solo marca la superación del caos de la era presocial, sino que, por encima de todo, refuerza la “humanidad” de los yánesha. Sin embargo será recién con la ascensión de la divinidad solar Yompor Ror que la gente yánesha adquirirá su carácter definitivo de “humanos” frente a otros seres “naturales” y “sobrenaturales”.

### *El nacimiento de Ror y Arrorr y el surgimiento del orden biológico*

Tras la instauración del orden social, y aun en los tiempos cataclísmicos de Yompor Rreñ, la gente yánesha se vió obligada a confrontar la situación de caos biológico por la cual sus mujeres no daban a luz niños normales, sino palos podridos, lagartijas y animales semejantes al mono lanudo (*Lagothrix lagothricha*). Según el mito (Santos Granero 1994: 78-82), a fin de superar esta situación un líder sacerdotal (*cornesha*) instruyó a sus seguidores que criasen a un par de hermanos – varón y mujer – en aislamiento y bajo una estricta protección ritual. Durante este período la mujer quedó embarazada sin haber tenido relaciones sexuales, al recoger dos hermosas flores enviadas por la divinidad suprema Yato’ Yos. Un día, por descuido de su hermano, la virgen embarazada fue atacada y muerta por Patonell, la anciana madre de los jaguares. De su cuerpo despedazado saltaron al río los mellizos Sol y Luna. Tras muchas peripecias los humanos rescataron a los mellizos, pero como estos no crecían, un día – entre frustrados y furiosos – se los entregaron a Patonell para que ella los criara. A pesar de que ésta alimentaba a los mellizos con todo tipo de carnes, éstos seguían sin crecer. Cansados de alimentar a los mellizos y tras varios días de mala suerte en la caza, los jaguares ordenaron a su madre que les cocinase a los mellizos. Pero estos engañaron a Patonell y terminaron cocinándola a ella y haciendo que sus hijos la comiesen. Cuando los jaguares se dieron cuenta del engaño quisieron vengar la muerte de su madre, pero

en el proceso fueron casi completamente exterminados por los mellizos extraordinarios.

A partir del nacimiento de Yompór Ror, nuestro padre Sol <sup>(21)</sup>, y Yachor Arrorr, nuestra madre Luna, se instauró en esta tierra el orden biológico y las mujeres yánesha comenzaron a dar a luz niños normales. Los mellizos Sol y Luna habrían de tener numerosas aventuras durante su estadía en esta tierra. Si bien su posterior ascensión al cielo puso fin a la segunda era de la historia yánesha – dominada por el maligno Yompór Rref – la misma también tuvo algunas funestas consecuencias para el pueblo yánesha.

*La ascensión de Ror y Arrorr y el advenimiento de la presente era*

Yompór Ror debía ascender al cielo de esta tierra junto a Yachor Arrorr, su hermana/esposa, y sus otros hermanos y hermanas mayores: Yompór Yompere y su hermana/esposa Yachor Mamas, Yompór Yompuer y su hermana/esposa Yachor Capac-huan y Yompór Eftar y su hermana/esposa Yachor Coc <sup>(22)</sup>. En su camino a Cheporepen – el cerro en el valle de Huancabamba desde donde pensaba subir al cielo – Yompór Ror recorrió lo que hoy en día puede ser considerado como el territorio “tradicional” yánesha. A lo largo de este recorrido, Ror se encontró con una serie de personajes quienes, por diversas razones, fueron despertando su ira. Conforme avanzaba en su camino su ira iba creciendo y como resultado de ella iba transformando a los personajes con los que se encontraba en piedras u otros accidentes geográficos. De

---

(21) El término *ror* significa “flor”. La actual divinidad solar es denominada Yompór Ror, Nuestro Padre Flor, porque su madre fue fecundada mediante una flor enviada por la divinidad suprema Yato’ Yos; Smith (1977: 98) añade que se lo denomina Ror por cuanto, en palabras de un informante, no hay nada más perfecto que una flor.

(22) La mitología yánesha es clara al afirmar que las parejas Ror/ Arrorr y Yompere/ Mamas eran simultáneamente hermanos y esposos; es menos clara acerca de la parejas Eftar/ Coc (muchos informantes aseguran que Coc, al igual que Arrorr, era hermana/esposa de Yompór Ror) y la pareja Yompuer/ Capac-huan (los informantes aseguran que Capac-huan era hermana de Yompuer, pero no se pronuncian acerca de si también era su esposa). Sin embargo lo que sí parece claro es que las divinidades de la categoría “nuestros padres”, tienden a estar organizadas en parejas de hermanos/ esposos. Puede que esta característica derive de la tradición inca que sostiene que sus emperadores se casaban con sus hermanas. El nombre de una de estas divinidades (Capac-huan), de claro origen inca, daría sustento a esta hipótesis.

esta manera, a lo largo de su recorrido Yompor Ror no solo fue transformando el paisaje, sino que fue marcándolo como el territorio de la gente yánesha (cf. Santos Granero 1998).

Furioso por la infidelidad de su esposa Yachor Coc, Yompor Ror la mató y despedazó su cuerpo, regando sus miembros por toda la tierra: fue así que surgieron los arbustos de coca que la gente yánesha consume hoy en día. Enojado con la mezquindad de dos viajeros –Matar y Huacanquiú– quienes no quisieron compartir con él el pescado salado, el chamairo y los loros que traían consigo, Ror los convirtió en grandes peñas. Indignado por la codicia de Puesthestor y Arrarpeñ, quienes querían quedarse con todas las criaturas acuáticas del río Chorobamba, y de Opana, quien quería quedarse con todas las criaturas terrestres del mismo valle, los transformó en piedras que aún pueden ser vistas a lo largo del río. Finalmente, enojado con sus hermanos mayores, quienes se le habían adelantado en el camino a Cheporepen, también los transformó en piedra. Pero además de ejercer su poder transformador sobre estos personajes, Yompor Ror también convirtió a muchos de los seres que por ese entonces aún tenían forma humana en los animales o entidades demoníacas que pueblan la tierra en el presente.

Cuando Ror decidió dejar esta tierra, le pidió a la gente que lo ayudara a subir al cielo, desde donde los iluminaría (cf. Santos Granero 1994: 167). Penñellac, un tipo de colibrí de pico recto (no identificado), quien por entonces todavía tenía forma humana, se ofreció a ayudarlo; pero la gente se burló de él diciendo que de ninguna manera podría elevar a la divinidad él solo. Enojado por las burlas, Penñellac se fue muy lejos. La gente intentó elevar a la divinidad, pero sin éxito alguno. Tras varios intentos en vano, Yompor Ror les dijo que fueran a buscar a Penñellac y dejaran que este intentara elevarlo. Tras muchos ruegos la gente convenció a Penñellac de que regresase. Este comenzó, entonces, a elevar a la divinidad. Llegado a cierto punto, Yompor Ror le dijo que ya estaba bueno, y que allí se quedaría, pero como la gente había herido el orgullo de Penñellac y este aún estaba enojado, siguió elevando a la divinidad cada vez más alto. Es por esta razón, según los narradores yánesha, que hoy en día estos ya no pueden escuchar las palabras de la divinidad. Yompor Ror quería quedarse cerca de la tierra para que sus criaturas mortales pudieran escuchar sus palabras, pero debido a que la gente se burló de Penñellac, en la actualidad ya no se lo puede oír. Como veremos más adelante, la principal función de los

líderes sacerdotales era precisamente la de restaurar la comunicación perdida con la divinidad solar.

La ascensión de Yompor Ror y su hermana/esposa Yachor Arrorr marca el momento en que este mundo, antes único y unificado, se fragmenta en una multiplicidad de ámbitos o esferas de la realidad. En efecto, antes de la ascensión de Ror los animales, plantas y minerales, los espíritus *mellañoteñ* y los demonios *jo'*, los hombres y las divinidades, vivían juntos en esta tierra en una permanente interacción. Por ese entonces, todos tenían forma humana y no existía ni la enfermedad ni la muerte. Con la ascensión de Ror los animales, plantas y minerales perdieron su forma humana y adquirieron su forma actual, distinguiéndose unos de otros y de la humanidad. Los espíritus *mellañoteñ* y los demonios *jo'* se escondieron de los humanos en los lagos, las cuevas, los ríos y los acantilados. Y lo que es peor, las divinidades que una vez compartieron esta tierra con la gente yánesha ascendieron tan alto en el cielo que sus criaturas humanas ya no pudieron oírlos.

Por si esto fuera poco, la ascensión de las divinidades también marcó la pérdida de la inmortalidad y la aparición en esta tierra de la enfermedad y la muerte. Según la mitología yánesha (cf. Santos Granero 1994: 96-97), inmediatamente después de la ascensión de Yompor Ror las divinidades organizaron una gran fiesta a la que debían asistir todos los habitantes de esta tierra. Yompor A'penerr, Nuestro Padre Vía Láctea, le dijo a la gente que si querían ser inmortales como las divinidades debían unirse a él a fin de cantar y bailar al ritmo de la música vocal masculina *etseñets* —uno de los cuatro estilos de música sagrada *coshaññats* que hombres y mujeres danzan en largas hileras con los brazos entrelazados— y así ascender a *yomporesho*, la esfera de las divinidades y tierra de la inmortalidad. A fin de poner a prueba la fe y devoción de la gente yánesha, A'penerr hizo que la noche fuera muy fría; como consecuencia del frío y del sueño que invadió a la gente, se negaron a seguirlo. Tres veces comenzó A'penerr su ascensión al cielo y tres veces los antepasados de la gente yánesha se negaron a seguirlo. A pesar de sus ruegos para que por lo menos dejaran ir con él a uno de sus hijos a fin de que éste deviniese tan poderoso como las divinidades y a su debido tiempo pudiese redimir a la humanidad, la gente yánesha no le hizo caso. Finalmente, enojado por la poca fe de los humanos, A'penerr ascendió al cielo diciendo: "Ahora mis hijos, hasta aquí llegó mi amor y compasión. Ahora serán olvidados para siempre. Ya no serán como nosotros".



Otros informantes dicen que algunos yánesha siguieron a A'penerr danzando al son de la música *etseñets* con los brazos entrelazados y que estos son ahora inmortales como las divinidades y pueden ser vistos como las estrellas que componen la Vía Láctea; pero que la mayor parte se quedó en esta tierra. Otros confirman que la gente yánesha se rehusó a seguir a Yompor A'penerr, pero afirman que muchos blancos sí lo hicieron y por eso hoy en día éstos tienen poderosos conocimientos y abundante riqueza material. Sea como fuere, en lo que todos coinciden es que desde la ascensión de A'penerr la gente yánesha que quedó en esta tierra comenzó a experimentar las desventajas de la condición humana, es decir, el estar sujetos a los sufrimientos de la enfermedad y los rigores de la muerte.

Junto con A'penerr subieron al cielo una serie de divinidades y semidivinidades, las cuales hoy son visibles bajo la forma de importantes constelaciones (cf. Santos Granero 1992c). Yompor Pencoll llevó consigo la flauta de tres agujeros del mismo nombre (*pencoll*) y hoy es visible como el Cinturón de Orión o las Tres Marías. Su suegro, el maligno Oncoy, ascendió danzando junto con sus seguidores al son de la música sagrada de tambor (*conareñets*) y hoy se los ve bajo la forma de las Pléyades o las Siete Cabrillas. Estas y otras divinidades que ascendieron junto a A'penerr contribuyeron a dar su forma actual al cielo nocturno completando de esta manera la transformación que experimentó "esta tierra" con la ascensión de Yompor Ror y la expulsión de la anterior divinidad solar, Yompor Rretñ, al cielo del quinto plano terrestre.

Con la ascensión de las divinidades a *yomporesho*, el panteón de divinidades yánesha adquirió su forma actual. El mismo está compuesto de tres categorías de deidades. La categoría *yato'* o "nuestros abuelos" está compuesta únicamente por divinidades masculinas, a la cabeza de las cuales se encuentra la divinidad creadora Yato' Yos<sup>(23)</sup>. La categoría *yompor/yachor* o "nuestros padres/nuestras madres" está compuesta por divinidades masculinas y femeninas a cuya cabeza se encuentran Yompor Ror y Yachor Arrorr. Finalmente, la categoría *yemonasheñ/yo'ch*

---

(23) Si bien no he podido recoger información escrita u oral acerca de divinidades femeninas en esta categoría, en una de las versiones del mito de Enc, esposo de la divinidad Yachor Palla, se menciona no solo a su suegro Yato' Yos, sino también a su suegra, lo que daría a entender que la divinidad creadora tiene una esposa: presumiblemente una divinidad de la misma categoría.

o “nuestros hermanos/nuestras hermanas” también está compuesta por divinidades de ambos sexos, pero ninguna pareja aparece como predominante (ver cuadro 8). De esto se desprende que la gente yánesha se concibe a sí misma como vinculada a sus divinidades mediante lazos de consanguinidad. Esto no sería demasiado sorprendente por cuanto, por lo general, los humanos se ven como “criaturas” de sus divinidades y, por ende, como sus “hijos” o, eventualmente, sus “nietos”. Menos común, sin embargo, es la clasificación de una serie de divinidades menores como “hermanos”, lo cual implicaría una cierta igualdad estructural.

Yato’ Yos, al igual que las demás divinidades de la categoría “nuestros abuelos”, es un *deus otioso*, un “dios ocioso” o retirado quien, después de haber creado el cosmos y la humanidad, y después de haber sido muy activo en tiempos míticos, ha dejado de intervenir en los asuntos humanos. Esta categoría también incluye a las divinidades de algunos productos de gran importancia simbólica: las divinidades del tabaco (Yato’ Yemats), de un alucinógeno tradicional (Yato’ Aḗ), y de la sal (Yato’ Queñotō). Otras antiguas divinidades de esta categoría, tales como Yato’ Posho’ll o Yato’ Ror, son considerados héroes míticos que en la actualidad descansan respectivamente en la tranquila paz del fondo de un lago o detrás de una cascada de aguas límpidas en el corazón de una montaña. Al igual que los abuelos humanos, los dioses de la categoría *yato’* son ancianos benévolos y cansados que desean bien a sus nietos, pero que pueden hacer (o están dispuestos a hacer) poco por ellos.

Por su parte, las divinidades de la categoría “nuestros hermanos” está compuesta por divinidades menores que, por lo general, viven en esta tierra, y en ocasiones se los concibe más como poderosos espíritus *mellañoṭeñ* que como verdaderas divinidades. Dentro de esta categoría hay divinidades asociadas a plantas y animales, tales como Yemo’ nasheñ Ečh (Nuestro Hermano Golondrina), y Yočh Petsopnor (Nuestra Hermana la Miel). Otras divinidades de esta categoría están asociadas a fenómenos naturales — tales como Yemo’ nasheñ Huomenquesha’ (Nuestro Hermano el Tornado), o Yočh Ayonapnor (Nuestra Hermana el Arcoiris) — o son yánesha de los tiempos míticos convertidos en *mellañoṭeñ* o “espíritus inmortales” — tales como el *cornesha’* Achalloñ o la esposa abandonada Monpellañ —. Finalmente, en esta categoría los pensadores yánesha han incluido a algunas divinidades asociadas, o que derivan de los santos y beatos de la Iglesia católica: Yemo’ nasheñ

**Cuadro 8**  
**Panteón de divinidades yáneshas** <sup>(24)</sup>

<b>Yato' (Nuestro Abuelo)</b>	
<i>Yato' Yos</i> (Creador)	<i>Yato' Yemats</i> (Tabaco)
<i>Yato' Ror</i> (Flor)	<i>Yato' Aḗ</i> (Alucinógeno)
<i>Yato' Posho'll</i> (Ardilla)	<i>Yato' Queñitoi</i> (Sal)
<i>Yato' Carhuachaquësh</i>	<i>Yato' Capueno</i> (Jaguar)
<i>Yato' Pueyomḗ</i> (Amo de la caza)	<i>Yato' O'c</i> (Devorador)
<b>Yompor (Nuestro Padre)</b>	<b>Yachor (Nuestra Madre)</b>
<i>Yompor Ror</i> (Sol de esta tierra)	<i>Yachor Arrorr</i> (Luna)
<i>Yompor Pueponcho</i> (Sol tercera tierra)	<i>Yachor Mamas</i> (Masato)
<i>Yompor Rret</i> (Sol quinta tierra)	<i>Yachor Coc</i> (Coca)
<i>Yompor Yomper</i> (Hermano de Ror)	<i>Yachor Capac-huan</i> (Hermana de Ror)
<i>Yompor Yompuer</i> (Hermano de Ror)	<i>Yachor Huoraresyac</i> (Estrella)
<i>Yompor E'elar</i> (Hermano de Ror)	<i>Yachor Shopsheresyac</i> (Estrella)
<i>Yompor Huar</i> (Entenado de Ror)	<i>Yachor Palla</i> (Esposa de Enc)
<i>Yompor A'penerr</i> (Vía Láctea)	<i>Yachor Aser</i> (Hierro)
<i>Yompor Pencoll</i> (Orión)	<i>Yachor Mamueso'pnor</i> (Yuca)
<i>Yompor Oncoy</i> (Pléyades)	
<i>Yompor Oresem</i> (Júpiter)	
<i>Yompor Santo</i> (Emisario divino)	
<i>Yompor Eror</i> (Pintor de pájaros)	
<b>Yemo'nasheñ (Nuestro Hermano)</b>	<b>Yoçh (Nuestra Hermana)</b>
<i>Yemo'nasheñ Chop</i> (Maíz)	<i>Yoçh Rrarets</i> (Yuca)
<i>Yemo'nasheñ Llerr</i> (Gallito Rocas)	<i>Yoçh Choch</i> (Frejol)
<i>Yemo'nasheñ E'ch</i> (Golondrina)	<i>Yoçh Chech</i> (Maní)
<i>Yemo'nasheñ Oñ</i> (Río)	<i>Yoçh Petsopnor</i> (Miel)
<i>Yemo'nasheñ Huomenquesha'</i> (Tornado)	<i>Yoçh Ayonapnor</i> (Arcoiris)
<i>Yemo'nasheñ Morr</i> (Viento)	<i>Yoçh Huapnor</i> (Lluvia)
<i>Yemo'nasheñ Achalloñ</i>	<i>Yoçh Monpellañ</i>
<i>Yemo'nasheñ Camañter</i>	
<i>Yemo'nasheñ Senyac</i> (Santiago)	
<i>Yemo'nasheñ Sancrestohuall</i> (S. Cristóbal)	
<i>Yemo'nasheñ Parehuant</i> (Padre Juan)	

(24) Este cuadro combina información proporcionada por Smith (1977: 95, Diagrama 4), quien incluye los nombres de veinticinco divinidades mayores y menores, así como información propia sobre otras veinticinco divinidades. En algunos casos la información que he recogido discrepa con la obtenida por Smith. Este, por ejemplo, es el caso de la divinidad Camañter, quien según Smith es una divinidad solar de la categoría "nuestros

Senyac (Nuestro Hermano Santiago), Yemo'nasheñ Sancrestohuall (Nuestro Hermano San Cristóbal), o Yemo'nasheñ Parehuant (Nuestro Hermano el Padre Juan). La gente yánesha propicia a estas divinidades menores con plegarias y cantos, pero sus poderes están confinados a áreas específicas de la actividad humana y no son suficientes para influir a la humanidad en su conjunto.

En contraste, las divinidades de la categoría "nuestros padres" tienen una considerable influencia en la vida de la gente yánesha y en la perpetuación del cosmos en su conjunto. Yompor Ror, la actual divinidad solar, y su hermana Yachor Arrorr, la luna, son las principales divinidades de esta categoría. Junto con ellas se encuentran los hermanos y hermanas de Sol y Luna, quienes aparecen como parejas de esposos, así como otras antiguas divinidades solares, tales como Yompor Pueponcho y Yompor Rreñ. En esta categoría también se encuentran las divinidades que ascendieron junto con Ror y Arrorr y que se convirtieron en importantes constelaciones, tales como Yompor A'penerr (Nuestro Padre la Vía Láctea) o Yompor Pencoll (Nuestro Padre Orión). Finalmente, en esta categoría también se encuentran emisarios divinos, tales como Yompor Santo o Enc, de quien se decía que tenía los poderes de una divinidad de la categoría Yompor, pero a quien por sus maldades no se lo reconoce como divinidad.

La ascensión de las divinidades no solo confirió a esta tierra su forma presente, sino que dio origen a una nueva era en la historia yánesha, una era de extrañamiento respecto de sus divinidades, de sufrimiento y de muerte; pero también una era de expectativas mesiánicas y esperanzas de redención y salvación.

### Los especialistas de lo extraordinario

La pérdida de la inmortalidad y sus corolarios, como la ruptura de la comunicación con las divinidades y la aparición de la enfermedad y la muerte, constituye el fundamento de las prácticas ceremoniales de los dos principales especialistas de lo extraordinario que existen en la

---

padres", mientras que según mis informantes es una divinidad menor de la categoría "nuestros hermanos". Tanto en el listado de Smith como en el mío hay una preponderancia de divinidades masculinas; no sabría si la misma se debe a un sesgo de los propios yánesha o a la dificultad que tienen los antropólogos hombres para comunicarse con las mujeres y así obtener su punto de vista.

sociedad yánesha: los shamanes y los sacerdotes. Ambos especialistas constantemente lidian con la vida y con la muerte; pero mientras que los primeros son entrenados para dar vida a sus pacientes curando sus enfermedades – aunque también poseen los conocimientos para provocar la enfermedad e impartir la muerte –, los segundos son entrenados para dar vida a sus seguidores asegurando sus condiciones materiales de reproducción. Más aún, si bien una de las principales funciones de los sacerdotes era la de garantizar las condiciones de vida de sus seguidores, la más importante de sus funciones era la de restablecer la comunicación con las divinidades, solicitar su amor/compasión y obtener de éstas el don último de vida: la inmortalidad para sus seguidores.

*Shamanes: el arte de dar y quitar la vida*

La patología yánesha parte del axioma de que toda enfermedad es resultado de las actividades hechiceras de agentes exógenos, sean éstos animales, plantas, seres humanos o entidades espirituales. Sin embargo, distinguen entre dos tipos de enfermedades: *atsnañets* o enfermedades producidas por agentes maléficos no humanos y *tsamneñets* o enfermedades que resultan de actos de hechicería humana. El primer tipo de enfermedades puede ser producido por una diversidad de insectos malignos – hormigas, termitas o avispas – y por la horda de entidades demoníacas creadas por Yosoper en el inicio de los tiempos – demonios *oneñet* y *jo'* –, pero también puede ser producido por otras entidades no corpóreas tales como los espíritus *mellañoteñ*, los “seres de los cerros” (*aspenínesha*), las “sombras errantes” (*choyeshe'mats*) de gente que ha tenido una muerte violenta, y epidemias personificadas tales como la viruela y la gripe. El segundo tipo de enfermedades puede ser producido por hechiceros “profesionales” o por cualquier persona incapaz de controlar sus emociones negativas (cólera, envidia, celos), lo cual hace que se active la capacidad para hacer el mal que, según los pensadores yánesha, todo individuo posee de manera innata. La gente yánesha también cree que ciertos niños que han entrado en contacto inadvertidamente con agentes demoníacos o sustancias demoníacas también pueden convertirse en hechiceros y causar enfermedad y muerte. Se dice que estos niños, al igual que los insectos maléficos, hechizaban a una persona enterrando en el piso de su casa las sobras

de lo que esta había comido (cf. Santos Granero 2002; 2003 para un análisis histórico y etnográfico de esta creencia).

Para luchar contra la hechicería humana y no humana la gente yánesha cuenta con tres tipos de especialistas mayores: el *apartañ* o “vegetalista”; el *pa'llerr* o “tabaquero”; y el “ayahuasquero”<sup>(25)</sup>. Las dos primeras especializaciones son propiamente yánesha, mientras que la tercera, que se caracteriza por el consumo de ayahuasca o *Banisteriopsis sp.*, ha sido adquirida recientemente de las poblaciones indígenas y mestizas del río Ucayali y Alto Amazonas. A diferencia de los vegetalistas, quienes solo tienen capacidad para curar, los tabaqueros y ayahuasqueros son verdaderos shamanes con capacidad para curar, pero también para hechizar y ocasionar la enfermedad y la muerte.

El *apartañ* es básicamente un “vegetalista” o especialista que tiene un profundo conocimiento de las diferentes hierbas, bejucos, hojas y cortezas con propiedades curativas, las mismas que pueden ser ingeridas o aplicadas bajo la forma de mixturas, infusiones o cataplasmas. La técnica de curación más característica de los *apartañ* es la “vaporación”. Esta combina principios fisiológicos y místicos. El especialista recoge hojas silvestres, las cuales varían de acuerdo a los síntomas del paciente, que se afirma poseen propiedades medicinales. Después procede a ponerlas en capas en una cacerola grande y las cubre de agua fría para luego hervirlas. Mientras tanto reúne de ocho a diez cantos rodados de tamaño mediano y los coloca en el fuego hasta que se tornan incandescentes. Entonces retira la cacerola del fuego y arroja dentro de ella las piedras incandescentes una por una, mientras que el paciente, vistiendo su larga túnica o cubierto con frazadas, se para encima de la cacerola con las piernas abiertas para recibir todo el vapor que éstas producen. Después de haber hecho esto –lo cual puede durar hasta una hora– el *apartañ* vierte el agua y examina las hojas del fondo de la cacerola en busca de los objetos patógenos místicos que debieran haberse desprendido del cuerpo del paciente durante la vaporación. Estos objetos –los cuales supuestamente le fueron enviados a la víctima por alguien que la odiaba– pueden ser astillas de palma chonta, hilos anudados,

---

(25) Aparte de estos especialistas mayores de la enfermedad, la gente yánesha cuenta con dos especialistas menores: el *achyo'tañ* o “adivinator” y el *arbenayo* o “adivinator-curandero” (cf. Santos Granero 1994: 142-146).

tapas de botellas de cerveza, plásticos amarrados, vidrios rotos, plumas de pollo, etc. Este tratamiento se repite cuatro o cinco veces, y en cada una de ellas se desprenden más objetos patógenos del cuerpo del paciente hasta que éste finalmente recobra su salud.

El *pa'llerr* comparte con el *apartañ* la capacidad de curar aquellas enfermedades producidas por hechicería humana, y al igual que los métodos de este último, los del *pa'llerr* combinan una dimensión fisiológica con una mística. Sin embargo, la actividad del *pa'llerr* exige un período más largo de entrenamiento, una sólida relación con uno o más espíritus auxiliares, y la continua adquisición de una forma de poder místico que no solo le permite preservar la vida humana de la muerte y la enfermedad, sino que también le permite infligir enfermedad o muerte.

Según los informantes, una persona llega a ser *pa'llerr* no como resultado de un llamado místico o de la experiencia repentina de un trance o de la posesión por parte de un espíritu (Lewis 1971), sino como consecuencia de una decisión que se le impuso desde pequeño o de una elección conciente. En el primer caso, se trata de hijos de shamanes ya establecidos, quienes desde pequeños fueron elegidos para suceder a su padre, y a quienes se preparaba desde la época de la lactancia dándoles jugo concentrado de tabaco junto a la leche materna <sup>(26)</sup>. En el segundo caso, el aspirante a tabaquero acude a un shamán ya establecido para que éste lo entrene y acuerda con éste la duración del período de entrenamiento, el cual no puede ser menor de cuatro a seis meses. Dicho entrenamiento no es pagado, pero durante el mismo el aprendiz suele trabajar para su maestro – como un hombre lo haría para su suegro – y una vez terminado éste, y ya establecido como shamán practicante está obligado a prestarle protección mística.

El entrenamiento shamanístico comprende aislamiento respecto de la colectividad y protección ritual por parte del maestro. Dicha protección – similar a la que reciben otros individuos en estado “liminal”, tales como las niñas púberes confinadas – se manifiesta a

---

(26) Según la gente yánesha, el oficio de *pa'llerr* solo puede ser desempeñado por hombres, ya que se dice que debido a que menstrúan las mujeres que intentan entrenarse como shamán no tienen la suficiente fuerza como para lidiar con los poderes extraordinarios a los que se ven expuestas y corren el peligro de volverse locas.

través de una serie de tabúes que se imponen en torno al alimento (prohibición de comer alimentos calientes, ciertos tipos de carne, sal, etc.), al sexo (prohibición de tener relaciones sexuales), al sueño (prescripción de vigilia) y al habla (prescripción de silencio). Esta protección ritual es necesaria por cuanto los aprendices son considerados a la vez peligrosos y vulnerables. Peligrosos por cuanto pueden utilizar de manera incontrolada los poderes que van adquiriendo y que recién están aprendiendo a manipular, y vulnerables por cuanto su entrenamiento y acumulación de poder cósmico pueden verse afectados por contacto con espíritus malignos o personas contaminadas (tales como por ejemplo, mujeres menstruantes).

El objetivo del proceso de entrenamiento shamánico es la adquisición de poder cósmico bajo la forma de conocimiento místico, espíritus auxiliares y objetos o sustancias mágicas. Para conseguir este objetivo, los aprendices cuentan con la ayuda de Yachor Coc, Nuestra Madre Coca, Yato' Yemats, Nuestro Abuelo Tabaco, y en algunos casos de Yato' Aḗ, Nuestro Abuelo Aḗ (una planta alucinógena no identificada). Los aprendices no solo conjuran constantemente a ambas divinidades, sino que bajo la guía de un shamán experimentado consumen todos los días hojas de coca y jugo concentrado de tabaco. Los shamanes yánesha utilizan tres variedades de tabaco, cada una de ellas denominada con el nombre de un ave diferente. La variedad denominada *chemoĩ* —nombre de un colibrí de pico recto— tiene flores blancas y es utilizada para curar enfermedades resultantes de actos de hechicería. La variedad conocida como *sellasell* —nombre de otro colibrí de pico recto más grande que el anterior— también tiene flores blancas y es utilizada con fines curativos. En contraste, la tercera variedad, denominada *shellmeñ* —nombre de una pequeña golondrina que vive en las partes más enmarañadas del bosque— tiene flores rosadas y puede ser utilizada tanto para fines curativos, como de hechicería.

El consumo de jugo concentrado de tabaco le permite a los aprendices familiarizarse con los jaguares místicos que dominan, controlan y son dueños de las dos variedades básicas de tabaco. El tabaco de flor blanca es de propiedad de Yatama'yarr, el benévolo Jaguar-Anciano, que vive en Yatapen, una alta colina cubierta de bosque a cuyos pies corre el río Cacazú. El tabaco de flor rosada es propiedad de dos



jaguares primordiales: Osama'yarr, el benévolo Jaguar-Nube que vive en la colina llamada Chomepen en la cuenca del Palcazu; y Shemellama'yarr, el maligno Jaguar-Avispa, quien tiene fama de ser un devorador de hombres. La gente yánesha mide el poder de un shamán en base al número de jaguares protectores que éste ha podido acumular durante su vida. Yato' Yemats, la divinidad del tabaco, y los jaguares primordiales son los dueños de las diversas especies de tabaco y quienes liberan y presentan a los jaguares místicos que se convertirán en auxiliares y protectores del futuro shamán. Otra forma en la que un aprendiz de shamán puede adquirir espíritus auxiliares es procurando obtener durante las noches de vigilia una revelación auditiva de parte de la esencia primordial —el “padre/madre” o “dueño/dueña”— de alguna de las especies animales. Generalmente estas le revelan al aprendiz una canción; si éstos la aprenden de memoria ganan para sí a dicho animal como espíritu auxiliar.

La relación entre un *pa'llerr* y sus ayudantes espirituales es una de transubstanciación. Según la gente yánesha, aparte de la “sombra” y el “alma” que todos yánesha posee, los shamanes tienen otra dimensión no corpórea conocida como *chañapchenaya*, término al que he traducido como “alma shamánica”. Esta alma shamánica no tiene forma propia y sólo se revela bajo el ropaje de alguno de los espíritus auxiliares del shamán. En otras palabras, los shamanes no solo pueden convocar a una serie de jaguares y otros animales que hacen las veces de sus espíritus auxiliares, sino que pueden transformarse en uno de ellos.

A pesar de que los informantes concuerdan en que todos los *pa'llerr* poseen los conocimientos y las capacidades para efectuar tanto el bien como el mal, la gente yánesha distingue a los *pa'llerr*, los shamanes propiamente “curanderos”, de los *amaseñeĩ* o shamanes “hechiceros”. Según algunos informantes, la orientación hacia el bien o hacia el mal es una opción que se les presenta a los aprendices durante el período de entrenamiento y que tiene que ver con la influencia de dos colibríes: *chemotĩ*, el colibrí de pico recto, y *aseñac*, el colibrí de pico curvo. Se dice que el primero es un ave benéfica que representa todo lo bueno y sagrado; mientras que el segundo es considerado maléfico y aliado de las fuerzas demoníacas y malignas: Yosoper, el soberano del mundo subterráneo, y sus legiones de demonios *oneñeĩ* y *jo'*. Durante el período de iniciación *chemotĩ* y *aseñac* luchan por obtener la lealtad del aprendiz. *Aseñac* procura constantemente engañar al aspirante de modo de hacerlo fracasar en su

empresa: lo induce al sueño para que rompa la prescripción de vigilia, o se le aparece en sueños para ofrecerle alimentos (en realidad carne humana) o bajo la forma de una mujer seductora que lo invita a tener relaciones sexuales. Si el aprendiz se duerme, acepta en sus sueños dichos alimentos o en sueños se deja seducir se convierte irremediabilmente en un shamán hechicero.

Aun cuando los informantes sugieren que la opción de devenir en shamán "curandero" o "hechicero" se define durante el período de entrenamiento, lo cierto es que no conozco ningún tabaquero yánesha que sea unánimemente considerado "bueno" o "malo": todos son considerados buenos por algunos y malos por otros. Como veremos más



José Chapeta, poderoso tabaquero que decía poseer siete espíritus jaguares auxiliares,  
Santa Rosa del Palcazu, 1984  
Foto: Fernando Santos Granero

adelante, por lo general, quienes lo consideran “bueno” son los miembros de su propio asentamiento local, mientras que quienes lo consideran “malo” son personas pertenecientes a otros asentamientos y que son “distantes” en términos sociales, pero relativamente “próximos” en términos geográficos.

Durante su período de entrenamiento, los aprendices deben entrar en contacto con los habitantes de una variedad de esferas de la realidad. Los aprendices realizan estos viajes no con su cuerpo material, sino con su alma shamánica mientras parecen estar dormidos. En estos viajes astrales las almas de los aprendices pueden cubrir grandes distancias de modo que de un solo salto pueden pasar de un cerro a otro. Según los informantes, existen dos importantes rutas místicas de forma triangular que conectan cerros claves de la zona: la primera conecta los cerros de Yatapen y Chomepen de la cordillera de San Matías con Chemellen, el pico más alto de la cordillera de Yanachaga, donde reside Yato’ Capueno, el Señor de Todos los Jaguares. La segunda une el cerro de Coshñemorr de la cordillera de San Matías, con los cerros Yorechemello y Huallarro —donde vive la Madre de la Medicina Vegetal— de la cordillera de Yanachaga. Durante estos viajes los aprendices entran en contacto con los *aspenñeshas*, “los seres místicos que habitan el mundo de los cerros”, de quienes pueden obtener importantes conocimientos místicos, pero quienes pueden engañarlos y producir su muerte.

Llegar a ser *pa’llerr* es una empresa peligrosa. Los principiantes no solo están expuestos a un gran número de peligros “sobrenaturales”, sino también a una permanente lucha mística con otros shamanes. En efecto, para curar una enfermedad que resulta de un acto de hechicería humana, el *pa’llerr* debe enfrentarse y luchar místicamente contra el mal que el hechicero —“profesional” o “aficionado”— le ha enviado a la víctima. Junto con esta lucha en el plano místico, el *pa’llerr* somete a su paciente a una o más sesiones curativas en las que entona las canciones aprendidas de sus espíritus auxiliares a fin de invocar su ayuda, y succiona del cuerpo del paciente los objetos patógenos que supuestamente ha enviado un hechicero y que son los que le están causando la enfermedad. Los combates místicos que emprende el shamán curandero contra hechiceros aficionados no son muy peligrosos, pero cuando se trata de una batalla contra un hechicero profesional, ya sea vegetalista, tabaquero o ayahuasquero, el curandero corre muchos peligros. Las luchas entre shamanes no solo se dan en el contexto de la

curación de un paciente, sino que también se originan en su espíritu de competencia y en su deseo de asegurar el monopolio del servicio shamánico en una determinada comunidad. Este espíritu de competencia termina enfrentando a tabaqueros contra tabaqueros y a tabaqueros contra vegetalistas; pero si la lucha entre estos es dura, aquella entre tabaqueros y ayahuasqueros es feroz, y hasta la muerte.

Los informantes coinciden en que el conocimiento del manejo del ayahuasca fue adquirido en tiempos recientes de los mestizos de “río abajo”, de la zona de Ucayali y Alto Amazonas. Dicen, además, que a diferencia del tabaco – que es una planta que abre las puertas de otros mundos – el ayahuasca es una “planta de este mundo” utilizada para resolver “las cosas de este mundo”. En otras palabras, consideran que el ayahuasca es una planta que sirve intereses seculares, siendo utilizada, por ejemplo, como arma defensiva u ofensiva contra los enemigos, mientras que el tabaco, así como otras plantas tóxicas utilizadas tradicionalmente, son consideradas como un medio para trascender las fronteras del mundo visible con el fin de adquirir poderes sagrados, los cuales, al menos en principio, debieran ser utilizados con propósitos morales.

Los ayahuasqueros tienen más o menos las mismas funciones y naturaleza ambivalente que los *pa'llerr*, pero el mundo simbólico que manejan constituye la antítesis del de los tabaqueros. Como se ha visto, existe una íntima asociación entre los tabaqueros y los jaguares, tanto así que si el alma de un shamán es muerto mientras vaga bajo la forma de un jaguar, se cree que su dueño muere poco después. En contraste, los ayahuasqueros se identifican con la anaconda gigante y se cree que sus almas vagan bajo la forma de esta serpiente. Concomitantemente, el tabaquero/jaguar está asociado a la esfera terrestre, y más específicamente con el mundo de los cerros, la morada mística de las diversas variedades de jaguares; mientras que el ayahuasquero/anaconda está asociado a la esfera acuática de los lagos, los pantanos y especialmente de los grandes ríos. Esta diametral oposición explica la eterna batalla mística en la que se encuentran involucrados los tabaqueros/jaguares y los ayahuasqueros/anacondas.

A un nivel más sociológico se podría afirmar que la clasificación de un determinado especialista – vegetalista, tabaquero o ayahuasquero – como “curandero” o “hechicero”, dependerá en gran medida de la distancia sociogeográfica que lo separa del que

clasifica. Por lo general, las actividades curativas y rituales de un determinado especialista en beneficio de los miembros de su asentamiento convierten lo que ya es una comunidad de familias interrelacionadas entre sí mediante lazos de parentesco y afinidad en una suerte de "comunidad moral" cuyos miembros se apoyan y protegen entre sí de cara a los miembros de otros asentamientos. A los ojos de los miembros de esta comunidad "su" especialista es un curandero y no un hechicero. Pero dado que las actividades curativas de cualquiera de estos especialistas implica luchar místicamente contra especialistas de otros asentamientos, a los ojos de los miembros de estos últimos el especialista "de los otros" es considerado un brujo o hechicero.

En principio, entonces, mientras más grande sea la distancia social, más peligroso se considerará al shamán foráneo. Y como en este tipo de sociedades la distancia social se manifiesta a menudo como distancia geográfica, estamos en capacidad de concluir que mientras más alejado viva un especialista, más peligroso será considerado. Esto, sin embargo, no es así. Si por un lado es cierto que la distancia social aumenta según la distancia geográfica, por otro lado también es cierto que mientras más grande sea la distancia geográfica entre dos asentamientos, menos ocasiones habrá para que se desarrolle un conflicto y, en consecuencia, un ataque de brujería entre miembros de ambos. Por consiguiente, la violencia metafísica es ejercida generalmente entre dos asentamientos socialmente distantes, pero geográficamente cercanos. En efecto, los ataques de brujería se producen justamente entre quienes no forman parte de la propia comunidad pero que, sin embargo, son parte de la esfera propia de interacción. Por esta razón la posibilidad de que un especialista que no pertenece a mi comunidad me haga daño está en proporción inversa a la distancia geográfica y social que me separa de él. Un efecto concomitante es que el prestigio y el poder de los que goza un especialista está en proporción directa a la distancia sociogeográfica que lo separa de la comunidad local. Es por esta razón que muchos enfermos viajan a comunidades distantes, yánesha e incluso asháninca, a fin de hacerse curar.

Esta identificación de los especialistas mayores con grupos sociales definidos va de la mano del espíritu de competencia existente entre tabaqueros, vegetalistas y ayahuasqueros de diferentes asentamientos,

lo cual hace que se establezcan entre ellos verdaderos sistemas de alianzas y rivalidades. Estos sistemas son egocentrados, y las particulares alianzas y rivalidades que los caracterizan se explican en términos de la lógica de la distancia sociogeográfica ya mencionada.

Aun cuando el proceso masivo de conversión a diversas denominaciones cristianas ha tenido como una de sus principales consecuencias la desaparición del complejo templos/sacerdotes, el mismo no ha afectado de igual manera a los especialistas mayores de la enfermedad. Si bien muchos de ellos se quejan de que ya no hay tantos jóvenes que quieran aprender el oficio, y de que muchos de los grandes y poderosos especialistas se están muriendo sin poder transmitir su sabiduría, lo cierto es que los vegetalistas, tabaqueros y ayahuasqueros siguen prosperando y que aun los más fervientes nuevos cristianos siguen acudiendo a ellos cuando encuentran que ni sus plegarias ni la medicina occidental son suficientes para curar a sus seres queridos.

*Sacerdotes: el poder del amor y la esperanza de salvación*

Para llegar a ser *cornesha'* o sacerdote, un hombre debía pasar por un período de entrenamiento caracterizado por más o menos las mismas restricciones y tabúes que los que deseaban ser *pa'llerr*. Los aspirantes consumían hojas de coca, bebían jugo concentrado de tabaco, ayunaban, hacían largas vigiliass y se abstentían de actividades sexuales. Sin embargo a diferencia de los tabaqueros, los sacerdotes no realizaban viajes astrales, no procuraban ganar para sí espíritus auxiliares o protectores, no se transformaban en otros seres para vagar bajo esa forma por el bosque, no se involucraban en batallas místicas, ni llevaban a cabo actividades curativas mediante la succión de objetos patógenos. Mientras que las actividades rituales de los shamanes apuntaban a "dar vida" mediante el acto de curar a sus pacientes, las de los sacerdotes apuntaban a objetivos superiores: la búsqueda de la vida eterna para sus seguidores. Para lograr este objetivo, los sacerdotes yánesha se consagraban a restaurar la comunicación perdida con las divinidades.

Los pensadores yánesha afirman que ningún humano puede ver a las divinidades y menos a Yompor Ror, y que a lo más que alguien puede aspirar es a oír a las divinidades. Por esta razón, el entrenamiento de un candidato a sacerdote tenía por principal objetivo la búsqueda de una revelación auditiva — mensaje o canción

sagrada — de parte de las divinidades. Es interesante notar que tanto en el caso de los *pa'llerr* como en el de los *cornesha'*, la prueba final de su capacidad como tal es la adquisición de una canción: en el caso de los primeros, el canto de la esencia primordial de un animal (que siempre tiene forma humana), el cual en adelante devendrá su auxiliar personal; en el caso de los segundos, un canto sagrado *coshamñiats*, revelado por una de las divinidades por amor y compasión al sacerdote devoto. Sin embargo existen importantes diferencias entre ambos. En primer lugar, la revelación shamánica es audiovisual —el *pa'llerr* ve e interactúa con la esencia primordial del animal que le va a revelar su canción—, mientras que la sacerdotal es puramente auditiva. En segundo lugar, las canciones shamánicas pasan a formar parte de la propiedad mística personal del *pa'llerr* — junto con dardos mágicos, piedras que pueden convertirse en espíritus auxiliares, y otros objetos místicos— mientras que las canciones sagradas del sacerdote adquieren sentido solo cuando son transmitidas a sus seguidores en calidad de mensajes de las divinidades e incorporados por estos en el repertorio colectivo de canciones *coshamñiats*. Finalmente, mientras que las canciones shamánicas tienen poderes en sí mismas, por ejemplo, curativos, las canciones *coshamñiats* solo son “poderosas” en la medida que constituyen un instrumento de alabanza a las divinidades y, por lo tanto, un mecanismo para restaurar la comunicación con estas últimas.

Si la constancia final de ser *cornesha'* era la obtención de una revelación divina, la expresión material del reconocimiento social de tal estatus era la construcción de un templo. En efecto, cuando un aspirante a sacerdote tenía éxito en su búsqueda personal y las divinidades le concedían el favor de una revelación, entonces procuraba transmitir dicho mensaje a una audiencia lo más amplia posible. En los inicios, su audiencia estaba conformada probablemente por los miembros de su propia unidad doméstica, pero si el sacerdote tenía éxito en generar un consenso acerca de la veracidad de sus revelaciones, poco a poco lograba reunir a su alrededor un séquito más grande conformado por miembros de otras unidades domésticas pertenecientes a su familia extensa, y con el pasar del tiempo por miembros de otros asentamientos *yánesha*, e incluso por miembros de otras etnias. La construcción de un templo por parte de sus seguidores constituía una suerte de investidura metafórica del aspirante a sacerdote, ya que solo un individuo que tenía éxito en

establecer el origen divino de los mensajes que transmitía, lograba tener un amplio séquito y podía movilizar la fuerza de trabajo necesaria para una empresa tan grande como la construcción de una *puerahua*.

Los templos yánesha eran generalmente más grandes que las construcciones residenciales. Tenían planta rectangular, techo a dos aguas de hojas de palma y extremos redondeados o planta circular y un techo cónico de hojas de palma. En ambos casos, los lados del templo contaban con paredes hechas de troncos partidos de palmeras. La planta circular y la presencia de paredes son ambas características exclusivas de la arquitectura religiosa yánesha, ya que las casas unifamiliares son de planta rectangular y, hasta hace muy poco, completamente abiertas. Por lo común los templos tenían dos pisos, aunque hay referencias a templos de tres plantas (Smith 1977: 242). En el primer piso había uno o más asientos elevados o "tronos" (*conañ*), los cuales eran ocupados por el sacerdote local, sus discípulos más cercanos y/o sus invitados más importantes. El trono del sacerdote oficiante era el más alto de todos.

El primer piso era amplio, y en él se celebraban las ceremonias públicas: aquí era donde los sacerdotes predicaban a sus seguidores, recibían a los visitantes peregrinos, y dirigían la ejecución de los cantos y danzas sagradas *coshaññats*. Por su parte, el piso superior constituía un área reservada a la que solo podían entrar el sacerdote o sus discípulos y niños varones que nunca hubieran tenido relaciones sexuales. Todos los demás, y especialmente las mujeres, tenían prohibido entrar en esta parte del templo. Aquí se ofrendaba a las divinidades un tipo de masato muy espeso y preparado con especial cuidado, y se guardaban las flautas de pan y los tambores utilizados para ejecutar la música sagrada *coshaññats*, aunque es importante señalar que, a diferencia de las flautas yurupari de la amazonía noroccidental, no existía tabú alguno que impidiese ver estos instrumentos a cualquier tipo de persona. En algunos casos, en este piso también se guardaba el fuego sagrado de la divinidad solar. Este fuego, llamado Yompor Po'tsom, "el fuego de nuestro padre", o Yompor Po'yoro'chen, "el portento de nuestro padre", era un fuego encontrado por el sacerdote residente o por uno de sus discípulos o seguidores en lo profundo del bosque, el cual debido al hecho de no haber sido encendido por mano humana, era considerado como un signo de la divinidad solar. Estos fuegos sagrados eran constantemente alimentados, y los peregrinos les ofrendaban hojas de coca y plegarias. No eran venerados en todos los centros ceremoniales yánesha, pero con



frecuencia aquellos sacerdotes que poseían un fuego sagrado en su templo lo pasaban a aquellos que no lo tenían <sup>(27)</sup>.

A pesar de estar divididos en un área reservada sagrada y una pública secular, los templos en su conjunto tenían un carácter sagrado. Nadie podía dormir en ellos so pena de desecrarlos y hacer que fracasase la búsqueda de una revelación divina en la que estaban embarcados el sacerdote residente, sus discípulos y sus seguidores. El templo constituía el hito principal de los centros ceremoniales yánesha: alrededor de él había un gran claro o patio al que siempre se mantenía limpio de hierbas. En algunos casos en este patio se erigía una gran cruz, herencia de los tiempos de las misiones coloniales. En los alrededores de este patio se ubicaban varias casas: los aposentos del sacerdote local, los de sus parientes cercanos y sus discípulos y los aposentos para albergar a los visitantes. Hasta los primeros años de este siglo también existía en muchos de los centros ceremoniales una herrería manejada por el propio sacerdote residente o por especialistas asociados, la cual le permitía proveer a sus seguidores de herramientas sumamente apreciadas.

Desde los centros ceremoniales los sacerdotes podían movilizar a sus seguidores con el objeto de llevar a cabo diversas tareas relacionadas a las actividades rituales que en ellos se realizaban. Cuando se decidía organizar una de estas celebraciones, el sacerdote convocaba a sus seguidores con algunos días de anticipación; algunos llegaban al centro varios días antes con la finalidad de cumplir con las tareas necesarias para llevar a cabo la reunión ceremonial. Dirigidos por el sacerdote residente, los hombres abrían nuevos huertos, cazaban, pescaban, construían nuevas edificaciones y/o reparaban las existentes. Por su

---

(27) Al comentar la afirmación de Bailly-Maitre (1909) de que "Día y noche se conserva en este lugar ('la capilla de los chunchos') el fuego sagrado sostenido en tres palos que se tocan en las puntas; unos brujos cuidan el culto i preparan la chicha a los adoradores", Smith (1977: 236) señala que ninguno de sus informantes ha podido confirmar este reporte. Por mi parte, no solo he podido grabar numerosas referencias a los fuegos sagrados que eran objeto de adoración en los antiguos centros ceremoniales yánesha, sino que además he podido constatar que otros cronistas de la época, tales como Navarro (1924: 17) confirman lo reportado por Bailly-Maitre. Los pobladores asháninca del Alto Perené también parecen haber rendido culto al fuego. Bullón (1976: 121) reporta que en la década de 1920 vivía en Churingaveni "un grupo de adoradores del fuego"; al igual que los yánesha, éstos le hacían al fuego sagrado ofrendas de masato. Dado que en otros grupos asháninca y ashéninca no se da esta práctica, es probable que la misma haya pasado del pueblo yánesha al asháninca.

parte, bajo la dirección de la esposa del líder sacerdotal, las mujeres sembraban o deshierbaraban los huertos del centro, cosechaban sus productos, recogían leña, limpiaban las edificaciones y el gran patio, y preparaban masato y alimentos para la celebración.

Cuando llegaba el día de la celebración, los seguidores del sacerdote local llegaban en grupos familiares más o menos grandes desde asentamientos que se encontraban a uno, o en ocasiones a varios días de camino. Traían con ellos regalos para el sacerdote residente: carne ahumada, pescado seco y salado, hojas de coca, jugo de tabaco, chamairo, textiles o adornos. Parte de estos regalos eran conservados por el sacerdote, mientras que otra parte era redistribuida entre todos los presentes. Una vez instalados, los visitantes dirigían plegarias a las divinidades. Estas oraciones estaban destinadas fundamentalmente a Yompor Ror, la divinidad solar, y eran altamente formalizadas. Después de haber dicho estas plegarias, el sacerdote o sus ayudantes invitaban a los presentes a beber masato. Tras la llegada de los últimos peregrinos, el sacerdote daba permiso a sus seguidores para que comenzasen a interpretar la música sagrada *coshaiññats*. Los visitantes eran entonces conducidos al templo y allí el *cornesha'* daba inicio a la celebración cantando y bailando una de las canciones que conocía; posteriormente le cedía el turno a sus seguidores, quienes danzaban y cantaban al son de uno de los cuatro estilos musicales *coshaiññats*<sup>(28)</sup>. Tal como a ún ocurre hoy en día, se creía que la fusión de las voces en falsete de las mujeres, las voces más bajas de los hombres, los golpes puntuados de los tambores y las graves notas de las flautas de pan, ascendía al cielo deleitando a las divinidades. Esta forma de alabar a las divinidades es conocida bajo el término de *coshameteñets*, esto es, "alabar a las divinidades y expresar alegría a través de la ejecución de la música sagrada *coshaiññats*". Tal como se ha dicho, gracias al robo del conocimiento de la música *coshaiññats* de la "tierra de los asesinados", la gente yánesha adquirió el orden social en el pasado mítico. Con la recurrente repetición de aquella primera celebración *coshaiññats* la gente yánesha reproduce las condiciones tanto de su orden social, como del orden cósmico: la

---

(28) La excelente tesis doctoral de Smith (1977) está en gran medida dedicada al análisis de los procesos de revelación (capítulo 5), transmisión (capítulo 6) y ejecución (capítulo 7) de la música *coshaiññats*, por lo cual remito al lector interesado en este tema a este detallado trabajo.

prescripción de generosidad irrestricta y reciprocidad generalizada que debe regir las relaciones entre la gente yánesha, y entre éstos y sus divinidades.

Esta última relación está mediada por el *cornesha'*, cuya principal función era la de restaurar la comunicación entre ambas partes. Tal como se ha dicho, los sacerdotes intentaban lograr este objetivo emprendiendo la búsqueda de una revelación auditiva. Dicha búsqueda se caracterizaba por:

1. El acto de consagrarse a la divinidad Yompor Ror (*amporeñ*).
2. La asunción de una actitud de "amor sufriente" (*a'mueroçhterrá*) en espera de despertar la compasión, amor y generosidad de las divinidades.
3. El desarrollo de una serie de prácticas rituales (vigilias, plegarias, ofrendas y ejecución de música sagrada) destinadas a "servir" (*sherbeñets*) a las divinidades.

Pero el hecho de llevar una vida moral dedicada al servicio de las divinidades no solo estaba orientado a procurar una revelación de las mismas, sino que también tenía por objetivo el asegurar que las divinidades continuaran dispensando "su aliento vital" (*pa'foreñets*) y "su fuerza vital" (*po'huamenc*) a la tierra y a la humanidad, los animales y los vegetales que directa o indirectamente se nutren de ella.

Las divinidades de la categoría "nuestros padres" pueden estar muy lejos de esta tierra, pero siguen prestando atención a la conducta de sus criaturas humanas. Por ello, los sacerdotes yánesha tenían la tarea de guiar a sus fieles por el camino de la rectitud, constituyéndose ellos mismos en modelos de conducta moral, a fin de despertar el amor/compasión (*muereñets*) de las divinidades y obtener eventualmente de ellas la salvación y el don de la vida eterna. Según los ancianos yánesha, si los sacerdotes o sus feligreses fallaban en llevar una vida correcta, podía desencadenarse la ira divina con consecuencias fatales para los ofensores: el retiro de su aliento vital (*añoranerrey*) y la aparición de sequías o lluvias excesivas que hacen que se pierdan las cosechas, la tierra languidezca, las epidemias proliferen, y los humanos y animales no se multipliquen.

Los *cornesha'* no se relacionaban con las divinidades de la misma manera que los shamanes se relacionan con los espíritus inferiores. En su relación con estas no existía ni manipulación ni coerción, sino que más bien se recurría al ruego y a la súplica. Sin embargo, los sacerdotes

sí poseían los conocimientos ceremoniales y técnicas rituales para asegurar que las divinidades continuaran dispensando su aliento y fuerza vital a sus criaturas; he agrupado a estos conocimientos y técnicas vivificantes bajo la denominación de “medios místicos de reproducción” (Santos Granero 1986b). Estos comprendían vigiliats, plegariats, ejecución de música *coshaññats* y realización de ofrendas ceremoniales que adquirirían la forma de sacrificios de comunión, tales como la ofrenda de masato. Este masato – más espeso y preparado más cuidadosamente que el masato de todos los días– era consagrado a Yompor Ror colocándolo en la planta alta y reservada del templo o en una estructura a manera de altar ubicada en el patio circundante, y que estaba orientado hacia el levante. Allí se lo dejaba reposar por toda una noche, lapso durante el cual se decía que la divinidad lo “tomaba”, privándolo de su “aliento” y de su “fuerza” (*a'mchecheñets*), a la par que le confería su propio aliento y fuerza vital (*a'foreñets*). A la mañana siguiente, el sacerdote invitaba a sus seguidores a tomar el masato así revitalizado. De esta manera, las ofrendas de masato constituían una forma bidireccional de relacionamiento entre la gente yánesha y sus divinidades, y por ende, una de las principales formas de restablecer la comuniación perdida entre ambas partes. A través de ellas, la gente yánesha compartía con las divinidades aquello que estas les habían otorgado desde el principio de los tiempos – aliento y fuerza vital –, mientras que estas últimas dispensaban vida a la gente yánesha una vez más al “bendecir” el masato insuflándolo con renovado aliento y fuerza vital.

Los *cornesha'* eran los encargados de asegurar que el flujo de prestaciones y contraprestaciones entre las divinidades y sus fieles se reprodujera ininterrumpidamente. En estos flujos, el sacerdote cumplía un importante papel mediador. Por un lado, la gente yánesha entregaba regalos de alimentos, plantas rituales y manufacturas preciadas a los sacerdotes a cambio de la ejecución de actos ceremoniales: plegariats y ofrendas que estos últimos elevaban a las divinidades en nombre de los donantes. Por otro, los sacerdotes intercambiaban con las divinidades su devoción a través de una diversidad de prácticas ceremoniales, por las revelaciones que estas le brindaban y que luego los sacerdotes transmitían a sus seguidores. Visto en conjunto, el flujo de intercambios entre la gente yánesha y sus divinidades puede ser concebido como uno en el que los primeros

trocan música *coshaññats*, plegarias y ofrendas por el aliento vital y las revelaciones de las divinidades a través de la mediación e intercesión de los sacerdotes. Sin embargo si bien la relación que la gente yánesha establece con las divinidades y con los sacerdotes aparece como una relación recíproca, la misma es concebida por los primeros como una relación asimétrica, por cuanto estiman que el aliento vital que reciben de los dioses, al igual que los actos ceremoniales que ejecutan los sacerdotes en su favor, tienen mucho más valor que los actos de devoción que le brindan a los primeros y los regalos que le entregan a los segundos.

Esta asimetría se expresa, por ejemplo, en el discurso de amor con el que la gente yánesha describe las relaciones de poder. En efecto, estos afirman que los detentadores de poder – divinidades, sacerdotes, shamanes, padres – sienten por aquellos que no lo tienen – criaturas humanas, seguidores, pacientes, hijos – un tipo de amor/compasión/generosidad unilateral (*mureñets*) que les es exclusivo, mientras que los que no tienen poder solo pueden reciprocitar dicho amor con un tipo de amor/solicitud (*morrenteñets*) que es bidireccional y simétrico. De acuerdo a los pensadores yánesha, las relaciones de poder y autoridad son legítimas en la medida en que sus detentadores manifiesten permanentemente su amor por los que no tienen poder a través de una actitud de generosidad y servicio.

En contraste con la ambigüedad moral de los shamanes y otros curanderos, los sacerdotes yánesha encarnaban los más altos valores morales de su sociedad. Consecuentemente, su influencia moral se extendía más allá de los límites de los asentamientos locales de carácter disperso, generando de esta manera una “comunidad moral” que abarcaba no solo a diversas localidades yánesha, sino incluso a localidades de otras etnias vecinas. De acuerdo a los informantes, los centros ceremoniales estaban situados lejos de los asentamientos locales, en lo que podrían ser considerados los intersticios del espacio social yánesha. Los informantes agregan, además, que los séquitos de los sacerdotes estaban conformados por personas procedentes de diversos asentamientos y parcialidades, y que miembros de una misma parcialidad podían prestar su lealtad a diferentes *cornesha*’. De esta manera, cada sacerdote constituía el centro de un área de influencia moral, cuyos límites más que geográficos eran sociales, ya que en la medida que miembros de una misma parcialidad podían

prestar lealtad a diferentes sacerdotes sus áreas de influencia se entrecruzaban.

La diferenciación entre los papeles de shamán y sacerdote se manifestaba, entonces, no solo en el tipo de relacionamiento con la esfera de lo extraordinario y los seres que la pueblan, en sus respectivos procesos de iniciación y en el tipo de funciones rituales que desempeñaban, sino fundamentalmente en sus respectivos discursos morales y en el alcance de su influencia moral. Así, mientras que los *pa'llerr* tienen una influencia moral de corto alcance circunscrita a los grupos localizados, para los cuales ejecutan sus actividades rituales defensivas, los *cornesha'* tienen una influencia moral de largo alcance que trasciende las fronteras de los asentamientos locales. Y mientras que las prácticas rituales de los shamanes están asociadas a los estrechos intereses de sus respectivos asentamientos locales, y a menudo constituyen los medios a través de los cuales encuentran expresión los conflictos locales e interlocales, las prácticas ceremoniales de los sacerdotes generan un espacio moral que trasciende los intereses y disputas locales, y como resultado, una comunidad moral de orden superior. Finalmente, mientras que el discurso moral de los shamanes es ambiguo y está basado en la oposición de "Ego" y "Alter", y en la distinción entre asentamientos propios y ajenos, entre jaguares de río arriba y río abajo, y entre aliados amigos y rivales enemigos, el discurso moral de los sacerdotes se basa en los ideales unificadores de amor, compasión y generosidad, y en el concepto de *yamo'tsesha'* en su sentido más amplio, esto es, en el sentido de la gente yánesha como una "gran familia".

Esto se manifiesta en las relaciones de cooperación entre los sacerdotes yánesha —quienes se consultaban entre sí sobre asuntos religiosos, tales como la interpretación de presagios o portentos divinos que pudieran indicar el retorno de Yompor Ror y la inminencia del *mellapo* o "fin del mundo" — lo cual contrasta fuertemente con las constantes luchas místicas en las que se ven envueltos los shamanes y otros especialistas. Gracias a su discurso de amor/compasión y de generosidad irrestricta, a sus funciones religiosas de dispensadores y aseguradores de vida, y a su influencia moral de largo alcance, los *cornesha'* encarnaban los más altos valores morales y culturales del pueblo yánesha, y se erigían como sus más

importantes líderes políticos y religiosos. Su influencia, sin embargo, dependía en gran medida en que se cumpliesen sus profecías, y en que mantuviesen un comportamiento moral. Si sus profecías fallaban o su comportamiento se volvía autoritario, sus seguidores los abandonaban paulatinamente y sus templos caían en desuso.

La paulatina conversión de la gente yánesha a diferentes denominaciones cristianas habría de introducir transformaciones radicales en su organización político-religiosa. Sin embargo, la misma no produjo cambios sustanciales a nivel de la teología tradicional.

### **Conversión al cristianismo y nuevas esperanzas mesiánicas**

El desmantelamiento del complejo templos/sacerdotes fue un fenómeno paulatino que tuvo sus inicios en las últimas décadas del siglo XIX y recrudesció a partir de la década de 1920. Como se ha visto, como resultado de la fundación del fuerte de San Ramón en 1847 y de la colonia de La Merced en 1869, los asentamientos yánesha y asháninca vecinos fueron objeto de una intensiva presión colona. Los templos-herrerías yánesha del Bajo Chanchamayo y Bajo Paucartambo desaparecieron rápidamente, ya sea incendiados y saqueados por los militares a fin de que los indígenas no contasen con fuentes propias de herramientas, ya despojados de sus herramientas y/o destruidos por los propios sacerdotes a fin de evitar que cayesen en manos de los invasores.

Por su parte, el inicio de los trabajos de ampliación de la Vía Central del Pichis en 1891 afectó los templos-herrerías ubicados en el ángulo de los ríos Paucartambo y Perené, y especialmente el de Metraro. Esta zona había sido en tiempos coloniales el centro de operaciones del líder rebelde Juan Santos Atahualpa. Tras la muerte de este último, se erigió en este sitio un importante templo asociado a una herrería, donde se veneraban sus restos <sup>(29)</sup>. Estos descansaban sobre un túmulo "situado en medio del templo mirando su puerta hacia el Oriente" (La Combe 1891: 493). Según otro miembro de la expedición:

---

(29) Los viajeros de la época son claros al afirmar que a "la capilla de Juan Santos Atahualpa" acudían indígenas tanto yánesha como asháninca. Sin embargo, no aclaran cuál era la filiación étnica de aquellos que atendían el templo-herrería. Lo único que sabemos es que ésta era una zona de frontera entre las áreas de ocupación yánesha y asháninca.

“Estos restos han sido siempre objeto de gran veneración para los naturales, quienes iban en ciertas épocas del año a celebrar fiestas en homenaje a la memoria de su valiente caudillo y cada año cambiaban por una nueva la túnica colocada sobre el túmulo que era de un tejido fino de algodón a listas blancas y negras” (Carranza 1894: 23).

Con ocasión de esa misma expedición, el coronel Zapatel, Prefecto de Tarma, ordenó que se retirasen de la “capilla” los restos de Juan Santos, los cuales fueron trasladados a la ciudad de Tarma y enterrados en su cementerio (Pazos Varela 1940; en Loayza 1942: XIV). Este hecho hizo que este templo-herrería fuese abandonado poco después, ya que en 1898 se reporta que tanto el templo como la herrería de Metraro se encontraban en ruinas (Remy 1898; en Ortiz 1969, T.I: 429)<sup>(30)</sup>. Con ocasión de esta misma expedición la gente yánesha abandonó un segundo templo-herrería, ubicado en una cumbre entre Metraro y el río Yurinaqui, llevándose con ellos sus yunques (La Combe 1891: 508).

Como resultado de la progresiva ocupación de su territorio, para fines del siglo XIX los únicos centros ceremoniales yánesha que seguían funcionando en la zona del piedemonte andino eran aquellos ubicados en el valle del Chorobamba: Arcosaso, Yeramaso y Palmaso; siendo este último en donde se veneraban las figuras en piedra de la divinidad Yompor Yomperé, su esposa e hijos, y el más importante de ellos. Es probable que estos centros hayan sobrevivido a las presiones colonas debido a su gran importancia religiosa, pero también al hecho de que, a diferencia de los templos de los valles de Chanchamayo, Paucartambo y Perené, los mismos no parecen haber estado asociados a herrerías.

Durante este tiempo, la presencia de los misioneros franciscanos y su prédica cristiana comenzaron a tener efectos indirectos sobre la población yánesha y sus centros ceremoniales. Así, Bailly-Maitre (1909; citado en Smith 1977: 236) menciona que uno de los “brujos” encargados del culto en uno de los templos del valle de Chorobamba (probablemente el de Palmaso) se había ido a vivir un año junto a los misioneros franciscanos, y que durante ese tiempo se había distinguido por su religiosidad, pero que luego

“(…) se retiró (…) a practicar delante de sus ídolos, con gran éxito, los actos exteriores de las ceremonias religiosas que había visto ejecutar, hasta

---

(30) Cabe señalar, sin embargo, que en la zona de Metraro existieron otros centros ceremoniales yánesha y asháninca que aún funcionaban en la primera mitad del siglo XX. Tal es el caso del templo del *cornesha* Senyachshopañ, o Santiago el Barbudo.



simular con compunción la lectura de un libro hecho de plumas de pájaros" (Bailly-Maitre 1909; citado en Smith 1977: 236).

Más aún, en esta zona la divinidad solar Yompör Ror comenzó a ser denominada Esperetosanto, término derivado de Espíritu Santo, una de las entidades divinas de la Trinidad católica. Como veremos más adelante, la influencia de la liturgia y la imaginería católica en las prácticas ceremoniales de los *cornesha'* habría de continuar durante las siguientes décadas. Sin embargo los misioneros franciscanos nunca lograron que la gente yánesha se convirtiera masivamente al catolicismo. Así hacia 1920, de las tres misiones franciscanas fundadas en las últimas décadas del siglo XIX —Quillazú, San Luis de Shuaro y Sogormo— solo la primera subsistía. Tras este fracaso la Iglesia católica nunca más intentó evangelizar al pueblo yánesha, y se mantuvo ausente de los frentes colonizadores que, desde diferentes direcciones, iban avanzando sobre su territorio tradicional. Como resultado de ello, hoy en día existen muy pocos yánesha católicos, y de estos la mayor parte se encuentra en el valle de Chorobamba, en el área de influencia de la antigua misión de Quillazú, la cual aún hoy en día subsiste.

A pesar de que hacia 1920 todavía existían unos veinte centros ceremoniales funcionando simultáneamente, es a partir de dicha fecha que el complejo templos-sacerdotes comienza a experimentar una segunda crisis. Así, en 1924 Navarro reportaba que el templo de Palmaso, uno de los más importantes, si no el principal, centro de peregrinaje yánesha, había sido abandonado "hace poco" (p. 16-17). Varias pudieron haber sido las causas del abandono de este templo. Para comenzar, sabemos que desde por lo menos 1897 el área donde se encontraban los llamados "ídolos de los infieles" —Yompör Yompere y su familia— había sido concedida bajo la forma de un lote de 25 ha de extensión a un colono de nombre Gaspar Cárdenas (Plano 1897). Es de suponer que ello haya dificultado el normal desenvolvimiento de las actividades ceremoniales del templo. De hecho, sabemos que un año después, en 1898, los pobladores yánesha del valle del Chorobamba, unidos a los del valle del Palcazu, se rebelaron contra los colonos (Anales 1900). No es muy improbable que ello haya sucedido como resultado de la entrega en concesión de las tierras donde se erigía el templo de Palmaso.

Durante este levantamiento hubo varios brotes de viruelas (Izaguirre 1922-1929, T.XII: 21). Según Smith (1976: 28), uno de los líderes político-religiosos de la zona persuadió a sus seguidores de que las

epidemias eran enviadas por los colonos en venganza por la resistencia indígena y los convenció de que depusieran las armas. Si bien Smith no revela la identidad de este *cornesha'*, tengo razones para creer que se trataba de Santos Ortiz, sacerdote del centro ceremonial de Palmaso, más conocido por el nombre de Tsachopeñ. A la muerte de Tsachopeñ, el templo de Palmaso quedó a cargo de su hijo Domingo Ortiz, conocido como Shemenconañ. Este habría de morir en los primeros años de la década de 1920, tras lo cual el templo de Palmaso fue abandonado. Según me contó uno de los hijos de Shemenconañ, este abandono no se debió directamente a la presión colona o misionera, sino al hecho de que para cuando murió su padre: "La gente ya se había olvidado de todo; ya no sabían nada. Y en lugar de decir: 'Se ha muerto nuestro *cornesha'*, pongamos a su hijo de reemplazo', no hicieron nada. Así fue como se abandonó la *pueralhua* de Palmaso". En definitiva, la principal razón del abandono del templo de Palmaso no parece haber sido el que hubiera sido destruido o el que se hubiese impedido el acceso al mismo, sino el hecho de que los pobladores yánesha del área ya no tenían fe, ni en sus antiguas divinidades, ni en sus líderes político-religiosos.

Si la prédica católica tuvo cierto éxito a nivel de la gente yánesha del valle de Chorobamba, haciendo que muchos abandonasen su fe tradicional y desertasen sus centros ceremoniales, la prédica adventista de comienzos de la década de 1920 parece haber tenido un éxito casi fulminante entre los pobladores asháninca y yánesha de la zona del Alto Perené. Esto probablemente afectó a los pocos centros ceremoniales que aún subsistían en dicha zona. La presencia adventista en la región comenzó en 1921 con el ingreso de Fernando Stahl, misionero de la iglesia Adventista del Séptimo Día, a las tierras de la colonia del Perené de propiedad de la *Peruvian Corporation Company*. Stahl —de nacionalidad norteamericana y ascendencia alemana— había llegado a Sudamérica en 1909 para desarrollar actividades misioneras en el altiplano boliviano, trasladándose posteriormente al altiplano peruano. Cuando Stahl llegó al valle del Perené, su objetivo era establecer una misión en Metraró

"(...) por ser un lugar estratégico, ya que los campos de todos los rincones de la región se dirigían, por ese lugar, al Cerro de la Sal para aprovisionarse de aquel elemento vital" (Bullón 1976: 64).

Stahl logró su cometido cuando, tras curar al administrador de la colonia del Perené, éste le entregó en propiedad un gran terreno en la zona de Metraró. Allí, con la ayuda de un antiguo colaborador puneño,

Stahl construyó una iglesia y una escuela, donde enseñaba fundamentalmente a niños yánesha y asháninca.

El discurso apocalíptico y mesiánico de Stahl y sus profecías en cuanto a la segunda llegada de Cristo y la inminencia del Juicio Final resultó sumamente atractivo para la gente yánesha, ashéninca y asháninca (Bodley 1970; 1972). Para 1928, la prédica de Stahl había estimulado un movimiento transformativo de carácter mesiánico que se extendió mucho más allá del área en la que este predicaba. Los shamanes y sacerdotes indígenas que lideraban el movimiento prometían a sus seguidores “la total destrucción del hombre blanco y el regreso del mesías” (Bodley 1970: 111). A todo lo largo de los ríos Perené y Tambo, así como en partes de Pangoa y del Gran Pajonal, los ashéninka y asháninka se concentraron en grandes asentamientos siguiendo el modelo de la misión de Metraro. Los seguidores del movimiento abandonaron el uso de licor y tabaco, y creían que la llegada de Cristo terminaría en un cataclismo durante el cual la tierra ardería y los no creyentes morirían, una noción que debió haber intensificado el antagonismo entre conversos y no conversos (Bodley 1970: 111). El movimiento murió, en parte debido a que no se cumplieron las promesas de los profetas indígenas y en parte debido a una serie de epidemias que asolaron los nuevos asentamientos nucleados y fueron interpretados por shamanes y sacerdotes opuestos como una señal del carácter demoníaco de las nuevas enseñanzas.

Si bien la conversión de la gente yánesha al adventismo durante las décadas de 1920 y 1930 no fue masiva – tal como sucedió entre los pobladores asháninka del Alto Perené – para fines de la década del 1940 el complejo templos/sacerdotes se encontraba sumamente debilitado. La llegada de los misioneros/lingüistas evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) habría de darle el puntillazo final. Estos se instalaron en territorio yánesha hacia fines de la década de 1940 o comienzos de la de 1950. Peter Fast, en los inicios y Martha Duff y Mary Ruth Wise posteriormente, se dedicaron al aprendizaje de la lengua yánesha y a la formación de maestros bilingües, pero también a la traducción del Nuevo Testamento y a la evangelización de la gente yánesha. En 1953 el ILV realizó su primer curso de Capacitación para Indígenas Alfabetizados de la Selva Peruana, de donde salieron graduados los primeros maestros bilingües yánesha (ILV 1955: 74). Estos se encontraban a su vez entre los primeros conversos al evangelismo. Ese mismo año se fundaron las

primeras escuelas bilingües yánesha y poco después comenzaron a publicarse las primeras cartillas educativas en idioma vernáculo. Durante estos primeros años, la evangelización del pueblo yánesha fue llevada a cabo por los misioneros/lingüistas a nivel personal y manteniendo un perfil bajo. Recién en 1961, con la fundación de la primera Escuela Bíblica Amuesha, la dimensión religiosa del trabajo de los lingüistas pasó a un primer plano (Stoll 1985: 195). A pesar de esta tardía revelación de sus actividades religiosas, la prédica evangelizadora de los lingüistas del ILV tuvo un gran impacto entre la gente yánesha debido, como veremos, a la similitud que su mensaje tenía con la teología tradicional, pero también a la coyuntura en que esta tuvo lugar.

En efecto, en 1956 murió Posoc-hualleñ, *cornesha'* del centro ceremonial de Eneñaso y último sacerdote a cargo de un templo bien establecido. Lo sucedió Berna, su hijo y único discípulo, quien erigió su templo en Yurinaki. El templo de Berna era aún más híbrido que los de algunos de sus antecesores. Como hemos visto, varios viajeros de comienzos de siglo mencionan que los sacerdotes yánesha habían incorporado, en un acto de mimesis, a sus prácticas ceremoniales elementos de la liturgia católica. Berna fue más allá, y en su templo veneraba tres efigies de santos católicos hechas de yeso. Según un informante, una de ellas era, no sorprendentemente, la de San Francisco. La *puerahua* de Berna era de planta rectangular y tenía dos pisos. La parte interior del techo estaba decorada con flores formando diseños de cruces, las cuales eran cambiadas cada dos días; mientras que la puerta principal estaba decorada con hojas de palma entrelazadas, tal como se decoran las iglesias católicas los Domingos de Ramos. Las efigies de yeso estaban ubicadas en una especie de altar localizado en el segundo piso. Los informantes no saben de dónde sacó Berna estas imágenes, pero coinciden en que este afirmaba que las mismas eran divinidades yánesha y que era mejor orarle a algo que se ve que a algo que no se ve. Según los informantes, al segundo piso solo subían Berna y algunos *pa'llerr* de importancia. Allí le oraban a las efigies. Tras ello, Berna pasaba cada una de las imágenes a quienes lo acompañaban diciendo: "Toma, carga a nuestro dios". Luego, desde lo alto, les mostraba la imagen de la divinidad principal a sus seguidores reunidos en la planta baja. Cada luna llena Berna convocaba a sus seguidores, quienes se reunían en la *puerahua* a fin de rendir culto a las divinidades tomando masato y celebrando al son de la música sagrada *coshamñats*.

Sin embargo según los informantes, poco a poco la gente dejó de asistir a las ceremonias convocadas por Berna: primero los jóvenes, y más tarde los viejos. Los informantes no concuerdan en por qué la gente dejó de asistir al templo de Berna. Algunos dicen que la gente dejó de ir a las *puerahua* porque cuando los grandes sacerdotes murieron a consecuencia de las epidemias de los años 1920, 1930 y 1940, no hubo gente bien preparada que los suplantase, y afirman que Berna aún no estaba debidamente preparado para suceder a su padre. Otros dan a entender que la gente dejó de tener fe en los *cornesha'* en general, por cuanto sus repetidos anuncios acerca de la inminencia del fin del mundo y de la llegada de Yompor Ror nunca se cumplían. Mientras que otros atribuyen el abandono de las creencias religiosas tradicionales, y en particular el abandono del templo de Berna, al atractivo de las nuevas ideas religiosas aportadas por las misioneras del ILV. En efecto, aparentemente estas últimas comenzaron sus estudios lingüísticos en la comunidad adventista de Loma Linda, pero cuando se enteraron de que en Yurinaki existía una *puerahua* se trasladaron allí para aprender más sobre la religión y los sacerdotes tradicionales. Desde entonces el trabajo lingüístico y evangelizador del ILV se concentró en dicha zona. Algunos afirman que el templo de Berna fue definitivamente abandonado en 1959, otros que el templo subsistió en estado de semiabandono hasta 1967. Lo cierto es que hacia fines de la década de 1950 Berna, el *cornesha'* de Yurinaki, mantenía muy buenas relaciones con los misioneros del ILV y que hacia 1959-1960 viajó junto con el misionero Peter Fast a Lima a fin de presentarse en la Feria del Pacífico, donde el ILV exhibía sus avances en el campo de la educación bilingüe y de la civilización de las "tribus salvajes" de la Amazonía. Cuando lo conocí en 1977, hacía mucho tiempo que Berna se había convertido a la nueva religión; a pesar de ello, y al igual que muchos de sus congéneres, Berna nunca abandonó por completo su fe en las antiguas divinidades.

Con la entrada en funcionamiento de las Escuelas Bíblicas Amuesha se aceleró la tarea de formar pastores y establecer iglesias. Con el pasar del tiempo, estas últimas se afiliaron a la Iglesia Evangélica Peruana. En 1977 las iglesias evangélicas yánesha estaban agrupadas en dos Presbiterios: el de la "parte alta" (Presbiterio Tenomar) y el de la "parte baja" (Presbiterio Topomar). Los dos Presbiterios yánesha forman

parte de, y eligen delegados ante, el Sínodo de la Selva Oriental, el cual incluye a todas las iglesias evangélicas – tanto indígenas como mestizas – de las zonas de selva de los departamentos de Pasco y Junín. Finalmente, los Sínodos conforman la Iglesia Evangélica Peruana, debiendo elegir delegados que los representen ante la Asamblea General Anual de la misma. Aun cuando mantiene vínculos con diversas misiones protestantes fundamentalistas asentadas en el país, la Iglesia Evangélica Peruana es una iglesia nacional que no responde a ninguna “central” localizada en otro país, tal como es el caso de la Iglesia Católica o de la Iglesia Adventista. La traducción del Nuevo Testamento a la lengua yáneshá (obra concluida en 1979) marcó la culminación de las labores evangelizadoras de las misioneras del ILV y el fin de su presencia en la zona <sup>(31)</sup>. Desde entonces, los presbiterios yáneshá se han desarrollado autónomamente y prácticamente sin ingerencia alguna por parte del ILV.

Los misioneros y pastores evangélicos han sido mucho más exitosos en sus actividades cristianizadoras que los católicos y los adventistas, por dos razones: una derivada del azar (su mensaje religioso guardaba importantes paralelos con el discurso religioso yáneshá), y otra intencional (supieron adaptar dicho mensaje al discurso y a las prácticas religiosas tradicionales). Para comenzar, a fin de traducir el Nuevo Testamento a la lengua yáneshá, las misioneras del ILV se apropiaron de gran parte del vocabulario religioso tradicional (ver Smith 1981). Así, por ejemplo, adoptaron el honorífico Yompör, “nuestro padre”, con el que se calificaba a la divinidad solar y a otras divinidades masculinas de la misma categoría, para designar al dios único cristiano; mientras que cambiaron el nombre con el que la gente yáneshá denominaba al sol – Yompör Rör, “nuestro padre Sol” – por el término impersonal y más secular de *atsne*, el cual solo significa “calor” o “caliente”. Asimismo, adoptaron el término *coshameteñets* (el cual hace referencia al acto de “alabar a las divinidades y expresar alegría a través de la ejecución de la música sagrada *coshamñats*”) para hacer referencia al acto de alabar y rendir culto al dios cristiano en la iglesia, mediante la entonación de himnos religiosos.

---

(31) Sin embargo, los misioneros del ILV han continuado con sus estudios de la lengua yáneshá y en tiempos recientes han publicado una detallada gramática yáneshá y un excelente diccionario yáneshá-castellano (Duff-Tripp 1997; 1998).

Este tipo de transmutaciones han posibilitado la aceptación de conceptos sumamente nuevos, tales como el de un dios único, al recubrirlos de un manto aparentemente tradicional. Pero la adopción de elementos tradicionales para facilitar la introducción de nuevas concepciones religiosas también se percibe en las prácticas ceremoniales. Así, por ejemplo, muchos de los encuentros religiosos organizados por las congregaciones evangélicas de las diversas comunidades yánesha son convocados de modo que coincidan con noches de luna llena. Al igual también, el caso de las ceremonias organizadas por los antiguos *cornesha'*, para estos encuentros la congregación anfitriona invita a fieles, predicadores y pastores de otras comunidades. Los encuentros tienen una duración de dos o tres días. Durante los mismos los predicadores y pastores (al igual que los antiguos *cornesha'*) elevan plegarias y se dirigen a los fieles mediante sermones. Los presentes oran y entonan himnos religiosos en ceremonias diurnas, pero también en reuniones que al igual que los encuentros tradicionales duran toda la noche. Lo mismo sucede con las visitas pastorales que realizan los predicadores a otras comunidades y de casa en casa. Por lo general, estas se realizan en noches de luna llena y consisten en largas sesiones donde se intercalan charlas de contenido evangelizador con la entonación de himnos religiosos. En estas sesiones, las cuales se extienden hasta altas horas de la noche, participan hombres, mujeres y niños de la familia extensa del dueño de casa.

Como resultado de las similitudes, tanto casuales como intencionales, del discurso fundamentalista evangélico con el discurso religioso tradicional, hoy en día la gran mayoría de la gente yánesha se ha convertido a esta vertiente del cristianismo. Si bien en los primeros tiempos, cuando las misioneras del ILV estaban presentes, se exigía de los conversos que abandonasen la creencia en las antiguas divinidades y la música sagrada con la que se les rendía culto, que desistiesen de recurrir a hechiceros y hechicerías, y que dejaran el consumo de coca, tabaco y masato, lo cierto es que, actualmente, estas exigencias se han atemperado y muchos de los que se dicen evangélicos incurren en algunas de estas creencias y prácticas tradicionales. Creo que este fenómeno no obedece a una falta de sinceridad en su nueva fe o a una falta de devoción, sino a que muchos yánesha no encuentran que dichas creencias y prácticas planteen contradicciones graves e insuperables con la doctrina evangélica.

Tal vez la responsabilidad de que ello sea así deba recaer en los propios misioneros/lingüistas del ILV, quienes en su afán de que su discurso tuviese una rápida aceptación intentaron envolverlo en el vocabulario del discurso religioso tradicional. Ello no hace, sin embargo, que la gente yánesha sea menos evangélica, sino que le confiere a su práctica cristiana una dimensión fuertemente idiosincrática.

## EPÍLOGO

El pueblo yánesha ha recorrido un largo camino desde que sus ancestros, los proto arahuac, iniciaron sus peregrinaciones desde la amazonía noroccidental. Este camino no solo ha sido largo en términos de kilometraje, sino también sumamente accidentado en términos históricos, y a lo largo del mismo el pueblo yánesha ha ido cambiando constantemente como resultado de su interacción con otros pueblos. Este proceso de cambio se aceleró a partir de su contacto con los españoles en los siglos XVII y XVIII, al punto que, a través de sus mitos, la gente yánesha recuerda este último siglo, el siglo en el que apareció el líder mesiánico Juan Santos Atahualpa —en el mito, Yompor Santo, el emisario divino— como uno de aculturación general (Santos Granero 1994: 112-132). Para muchos yánesha, la situación a mediados de la década de 1980 guardaba muchas similitudes con la de esos tiempos de caos cultural.

Algunos se quejaban de que los jóvenes ya no querían aprender las antiguas canciones sagradas *coshuaññats*, y que cuando los viejos que aún las sabían muriesen, ya no habría quien levantara su memoria y la memoria de los recipientes y anteriores custodios de dichas canciones. Otros afirmaban que los *pa'llerr*, los shamanes tabaqueros, estaban en vías de extinción, ya que los jóvenes no tenían ni la voluntad, ni la disciplina, ni la resistencia como para soportar el largo y difícil período de entrenamiento e iniciación. Los ancianos y mucha gente de mediana edad se quejaban de que sus nietos e hijos ya no usaban ni *cushma* ni los adornos tradicionales, tales como la corona o las bandas tejidas de semillas, y de que estaban dejando de hablar su idioma o hablaban una versión sumamente empobrecida del mismo. Para muchos no indígenas estos mismos fenómenos constituían signos inequívocos de la inminente desaparición de la cultura yánesha y basándose en ellos muchos vaticinaban la extinción de la gente yánesha, como pueblo con una identidad diferenciada. Me temo que ni en ese tiempo ni ahora comparto dichas predicciones.



Ciertamente que es muy triste ver como muchos de los cambios que están ocurriendo entre la gente yánesha son impuestos o forzados desde fuera: cambios que responden a una situación de conquista, subordinación y explotación. Sin embargo, al pensar retrospectivamente en las quejas de los ancianos yánesha de que los jóvenes estaban dejando de lado las costumbres tradicionales, no puedo dejar de pensar en la similitud que éstas guardan con las quejas que los coetáneos de mis padres y abuelos expresaban sobre los jóvenes de mi generación: que ya no creíamos en dios ni cumplíamos con los ritos de la Iglesia; que la música que escuchábamos era infernal y los cantos nada más que gritos; que nuestro lenguaje no era más que una jerga ininteligible; que la ropa floreada y raída que usábamos era ridícula y provocativa; que ya no se podía distinguir a hombres de mujeres porque todos usaban el pelo largo; que no manifestábamos respeto por los símbolos patrios; y que nuestras actitudes sexuales constituían un atentado contra la moral. Y así como muchos de los ancianos yánesha responsabilizaban a los misioneros o a la escuela por estos cambios, los coetáneos de mis padres y abuelos responsabilizaban a los programas de radio y televisión "americanizadas" y "extranjerizantes", o a los profesores y maestros "comunistas".

Puede que esto parezca una digresión, pero como espero demostrar en las siguientes páginas, no lo es. Tal como afirman algunos yánesha, la situación de aculturación actual guarda muchas semejanzas con aquella de la época de dominación misional-colonial. Sin embargo es preciso recordar que el resultado de la rebelión anticolonial de Juan Santos Atahuallpa —la cual efectivamente se originó en gran medida como reacción ante el proyecto aculturativo impuesto por los misioneros franciscanos— no fue una simple vuelta al pasado, sino una sociedad radicalmente diferente en muchos aspectos. No puedo dejar de pensar que los padres y abuelos de esa época deben haberse quejado amargamente de que los jóvenes que se plegaron al movimiento liderado por el foráneo Juan Santos Atahuallpa estaban abandonando rápidamente las costumbres tradicionales y reemplazándolas por otras absolutamente novedosas.

En efecto, Juan Santos introdujo nuevas armas, como la honda (*huerac*), e instrumentos musicales, como la flauta traversa de tres agujeros (*pencoll*). Los términos *huerac* y *pencoll* derivan respectivamente de los términos quechua *waraka* y *pinkullu*, lo cual confirma su origen

foráneo. Según las versiones del mito de Yompor Santo que he podido recoger, el uso de la honda fue introducido entre la gente yánesha en su época. Por su parte, Smith informa que, de acuerdo a la tradición oral yánesha, la flauta traversa fue introducida por Juan Santos Atahullpa "y estaba relacionada con la guerra de guerrillas que [la gente yánesha] emprendía contra los españoles y los colonos peruanos" (1977: 119; traducción propia). Junto con estos y otros objetos, Juan Santos introdujo nuevos juegos, formas musicales, celebraciones y prácticas religiosas. Entre los primeros, se encuentra el juego llamado *saneñets*. Este juego, que solía practicarse en la época de carnaval hacia el fin de la estación de lluvias, consistía en un enfrentamiento entre dos grupos de hombres distribuidos en dos líneas ubicadas una frente a la otra a cierta distancia entre sí. Así dispuestos, los hombres formaban parejas de contrincantes, quienes debían dispararse mutuamente con sus hondas. Destacaban aquellos jugadores que tenían buena puntería, pero que a la vez eran hábiles esquivando los disparos de sus adversarios. A fin de no causar heridas graves, se utilizaban como proyectiles varios tipos de frutas silvestres aún verdes. Si bien estas no causaban heridas cortantes, ocasionaban mucho dolor y podían matar a una persona si es que la cogía desprevenida y en un sitio vulnerable como la sien. Por esta razón, cuando se jugaba *saneñets*, las mujeres y niños debían mantenerse alejados <sup>(32)</sup>.

En cuanto a las nuevas formas musicales, los narradores yánesha afirman que en la época de Juan Santos Atahualpa se introdujeron tres nuevos estilos: *po'neshareteñets*, *elleñets* y *hueleseñets* (Smith 1977: 120-121). Cada uno de estos estilos estaba asociado a un tipo específico de celebración. Smith engloba a estos tres estilos bajo la denominación de "música de la estación de lluvias", por cuanto los mismos solían ser ejecutados en celebraciones que tenían lugar en ese orden y consecutivamente entre los meses de diciembre y marzo. Estos nuevos estilos musicales se distinguen de los agrupados en la categoría *coshamñiats*, los cuales según los pensadores yánesha fueron introducidos en una época muy anterior: la época regida por la divinidad solar Yompor Rref <sup>(33)</sup>. Finalmente, según los narradores

---

(32) Este juego debió haberse continuado practicando hasta por lo menos principios del presente siglo, ya que algunos de mis informantes más ancianos aseguraban haber visto a sus padres jugando *saneñets*.

(33) Las celebraciones de la estación de lluvias prácticamente han desaparecido. Smith llegó a presenciar algunas de estas a fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1970; yo sólo he podido recoger testimonios orales acerca de sus características.

yánesha, durante la época de Juan Santos también se introdujeron nuevos rituales religiosos. Así, en el mito de Yompor Santo se afirma que fue este quien le enseñó a la gente yánesha a orar tal como lo hacían antes de la conversión masiva al cristianismo de las últimas décadas. Por lo demás, tal como se ha visto, la evidencia histórica parece indicar que el complejo templos/sacerdotes adquirió su forma clásica tras la rebelión de Juan Santos Atahualpa y gracias, en gran medida, a su influencia.

Se podrá decir que las transformaciones ocurridas en épocas de Juan Santos implicaron el reemplazo de unas costumbres "indígenas" por otras costumbres también "indígenas", mientras que en la actualidad están siendo reemplazadas por costumbres "no indígenas". Lamentablemente, esta línea de argumentación tiene poco asidero, en la medida que los nuevos elementos culturales introducidos por Juan Santos ya estaban fuertemente teñidos por elementos de la cultura occidental: por ejemplo, el recurso al simbolismo, la imaginería y la parafernalia cristianos. Más aún, algunas de las nuevas costumbres evidenciaban también una importante influencia africana. No solo muchos de los esclavos africanos de las misiones se casaron con mujeres yánesha, sino que, según los informantes, la celebración *huellasherñets* (en la grafía de Smith, *huelesherñets*) es un "baile de negros" en el que los danzantes utilizan máscaras, profusos plumajes y dos tipos de trajes: uno que lleva cosidas franjas de campanillas y otro que lleva cosidos espejitos. Seguramente que a los abuelos y padres conservadores de la época de Juan Santos, este tipo de celebración les debe haber parecido, por decir lo menos, bastante extranjerizante y muy poco ortodoxo.

Sin pretender ir más allá en mis especulaciones acerca de los sentimientos de los padres y abuelos de antaño ante la introducción de nuevas costumbres, sí creo que el caso yánesha plantea interesantes interrogantes acerca de lo que significa ser "indio", "indígena" o "nativo" amazónico en la actualidad. Es innegable que a pesar de los cambios habidos en diversas áreas de la cultura yánesha, a pesar de las inquietudes de los padres y abuelos de hoy en día, y de los vaticinios de muchas autoridades locales, funcionarios estatales, y tecnócratas internacionales, la gente yánesha sigue manteniendo su identidad como pueblo diferenciado. Tal como he argumentado en otra parte (Santos Granero 1994: 112-132), en el pasado la "yaneshidad" parece haberse sustentado en el conocimiento de la lengua vernácula, el uso de la indumentaria tradicional, la posesión de un territorio ancestral, la

ejecución de la música sagrada *coshamññats*, y el llevar una vida religiosa y moralmente correcta, es decir, una vida signada por los principios de generosidad irrestricta y reciprocidad generalizada. Habida cuenta de que gran parte de su cultura "tradicional" se ha "perdido", la pregunta que surge es a partir de qué elementos la gente yánesha construye hoy en día su identidad.

La respuesta es que, básicamente, la construyen con el mismo tipo de "bloques" que en el pasado. Es innegable que algunos bloques se han perdido completamente o que su rol ha quedado reducido al de meros referentes identitarios. Es innegable también que se han incorporado algunos nuevos bloques. Puede, asimismo, que el contenido de algunos de los viejos bloques ya no sea el mismo o que su peso relativo en la construcción de la identidad haya variado; pero a pesar de ello, como intentaré demostrar a continuación, el "tipo" de bloques sigue siendo el mismo.

La lengua —*yeñoño* o "nuestras palabras"— siempre fue un inequívoco signo de "yaneshidad", al punto que en una ocasión, al pensar que yo dominaba el idioma yánesha, una mujer que me conocía por vez primera se refirió a mi persona como "mi paisano gringo", una contradicción en términos solo posible porque ante los ojos de la gente yánesha el dominio de *yeñoño* es aun más definitorio de la identidad yánesha que la propia apariencia física. Esto no es sorprendente habida cuenta, que como resultado del alto nivel de uniones entre yánesha y no yánesha, hoy en día se encuentra entre la gente yánesha individuos muy morenos o muy blancos, de pelo negro o rubio, de ojos oscuros o claros, etc. En la actualidad, a pesar de que la gran mayoría de la gente yánesha sabe castellano, de que muchos —jóvenes y viejos— se avergüenzan de hablar *yeñoño* ante personas no yánesha, y de que algunos jóvenes criados fuera del contexto de las comunidades tienen poco conocimiento o no saben su lengua, el idioma yánesha sigue siendo la lengua del hogar, del trabajo, del amor y de la política intraétnica. En otras palabras, sigue siendo un signo de yaneshidad. Por lo demás, la gran receptividad de la gente yánesha ante la educación bilingüe ha tenido por resultado el que salvo las personas mayores de 50 años, la gran mayoría no solo sepa hablar su lengua, sino que sepa escribirla y leerla. Creo que este nuevo desarrollo va a asegurar la vitalidad y mantenimiento del idioma yánesha por mucho tiempo más.

La indumentaria es uno de los rasgos "visibles" más comunmente asociados a una determinada identidad. Sin embargo, en el caso yánesha

la indumentaria tradicional (la *cushma* o larga túnica tejida de algodón o hecha de tocuyo utilizada en el pasado por hombres y mujeres) tenía un lugar central en tanto referente identitario por cuanto se la consideraba como equivalente simbólico de la dimensión corpórea del ser. En efecto, la gente yánesha dice que el cuerpo o apariencia visible de humanos y animales no es más que la *cushma* que recubre su verdadera esencia: su "alma", la cual es una porción del alma de Yato' Yos, la divinidad creadora y siempre tiene forma humana. Los ancianos dicen que cuando Yato' Yos o Yompor Ror regrese a esta tierra a salvar al pueblo yánesha, las *cushmas* de los antiguos muertos se reunirán con sus "almas" y estos serán "levantados". Los ancianos también dicen que los vivos deberán portar sus *cushmas*, para que cuando la divinidad baje a esta tierra los reconozca como yánesha y tengan la oportunidad de ser salvos. Hoy en día nadie se pone *cushma* durante el día y solo unos pocos portan *cushma* de noche en la intimidad del hogar, o en ocasiones de importantes eventos políticos: los encuentros de la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA) o las entrevistas con altas autoridades del gobierno. Aun cuando la *cushma* continúa siendo un referente identitario, como la falda lo es para los escoceses, ya no constituye un bloque privilegiado en la construcción de la identidad yánesha.

El sentimiento de vinculación con un determinado territorio (sacralizado *in illo tempore*, conferido a los ancestros y continuamente reapropiado a través de las actividades productivas de generaciones de gente yánesha) parece haber sido un importante elemento de la identidad yánesha. La invasión y paulatino despojo de su territorio desde 1847 solo se han visto medianamente frenados gracias a la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas de 1974 y sus subsiguientes reformas y reglamentaciones, y por el proyecto de reordenamiento territorial de la cuenca del Palcazu impulsado por Richard Chase Smith (1982a) y ejecutado por el Estado en la década de 1980, en el marco del Proyecto Especial Pichis-Palcazu. Lo cierto es, sin embargo, que a pesar de que muchos yánesha aún pueden "leer" su historia pasada en los diversos accidentes geográficos que jalonan su antiguo territorio tradicional (ver Santos Granero 1998), gran parte de éste ya no está en sus manos y, por ende, ha dejado de constituir un "bloque" importante en la construcción de su identidad. Así, en la actualidad veintiseis de las cincuenta y siete comunidades yánesha reconocidas se encuentran en zonas donde había pocos yánesha a comienzos de este siglo, mientras que otras diez se encuentran en zonas

donde no había ningún yánesha en esa época. Sin embargo, existe evidencia de que los pobladores yánesha que se han asentado en estas nuevas zonas están reproduciendo en las mismas la toponimia tradicional, así como algunos de los elementos míticos y simbólicos asociados a ella. Si este es el caso, es muy probable que el territorio continúe siendo un importante referente de la historia y la identidad yánesha.

El lugar que ocupaba el territorio ancestral en la construcción de la identidad yánesha es ocupado hoy en día por la FECONAYA, su organización supracomunal. En efecto, si en el pasado era la conciencia de estar adscritos a un mismo territorio lo que contribuía a identificarse a sí mismos como yánesha, en la actualidad es la conciencia de pertenecer a la organización étnica, vinculación renovada periódicamente a través del envío de delegados y la participación en los encuentros ordinarios y extraordinarios de la organización, lo que contribuye a que personas que viven en comunidades y asentamientos muchas veces separados entre sí por cientos de kilómetros lineales (y muchos más de distancia “real” en camión, bote o a pie) se identifiquen como yánesha. El hecho de que la sede de estos encuentros rote continuamente, permitiendo a todas las comunidades actuar eventualmente como anfitrionas de los delegados de todas las comunidades yánesha, ha hecho que aun aquellas comunidades de reciente formación se sientan activamente partícipes de la dinámica étnica. Por lo demás, el hecho de que todos los encuentros de la FECONAYA terminen con una gran fiesta que tiene las características de una “fiesta de tomar” (*orreiñtsopo*) en la que se bebe mucho masato, los delegados se visten con sus indumentarias tradicionales y se entona la música sagrada *coshaññiats*, hace que los mismos sean ocasiones para reforzar y renovar el sentimiento de identidad compartida a través de prácticas, que si bien han perdido su sentido original, continúan actuando como referentes identitarios. Esto nos lleva al papel de la música sagrada *coshaññiats*.

Este tipo de música es central a la filosofía social yánesha. Como hemos visto, según la mitología yánesha el orden y la armonía social se instauraron cuando la gente yánesha obtuvo (durante la segunda época de su historia) el conocimiento de la música y la celebración *coshaññiats* de la “tierra de los asesinados”. La celebración *coshaññiats*, basada en los principios de generosidad irrestricta —en el mito, la mujer que obtiene el conocimiento de la celebración invita a esta incluso a los asesinos de su marido— y reciprocidad generalizada (todas las unidades familiares invitan periódicamente a quienes las han agasajado antes), encarna el ideal de la

buena vida en sociedad. Pero la música *coshaññats* es más que un simple “lubricante” social: es una música de origen sagrado (revelada por las divinidades) cuya ejecución tiene un profundo carácter religioso, la alabanza de las divinidades. Es por esta razón que la celebración *coshaññats* era central a las ceremonias de los antiguos templos yánesha. Hoy en día, con la conversión de la mayor parte de la gente yánesha a una u otra Iglesia cristiana, la música *coshaññats* no solo ha dejado de ser ejecutada por parte de los conversos más militantes, sino que en aquellos casos en que se la ejecuta, como en los encuentros de la FECONAYA, ha perdido en gran medida su antiguo significado religioso. Hoy en día no se puede afirmar que la celebración *coshaññats* continúe siendo un bloque importante en la construcción de la identidad yánesha. La misma se ha convertido en un referente identitario, mientras que su antiguo lugar ha sido ocupado por la entonación de himnos en el contexto de las visitas pastorales casa por casa, del culto celebrado semanalmente en las iglesias locales o de las celebraciones religiosas intercomunales.

Si bien la religión tradicional ha desaparecido en tanto práctica colectiva, reduciéndose a la fe de unos pocos ancianos, la devoción religiosa como signo de yaneshidad sigue todavía muy vigente. En efecto, la gente yánesha de hoy en día —incluyendo a los jóvenes— continúan siendo muy religiosos, en el sentido de que sus vidas siguen estando muy pautadas por actos formales de religiosidad. Todas las comunidades tienen por lo menos una Iglesia, ya sea evangélica o adventista, y los días domingos o sábados, según sea el caso, la gente se reúne en el templo a rendir culto por largas horas. En ocasiones se realizan encuentros religiosos intercomunales que duran más de un día, donde la gente ora, entona himnos o escucha los sermones de los predicadores y pastores locales, o en ocasiones venidos de fuera. En la medida que el sesgo mesiánico y apocalíptico del discurso evangélico y adventista coincide en mucho con el de la religión tradicional, el cambio ha sido mucho menos radical (y traumático) que en otros casos. Más aún, la opción por el evangelismo y el adventismo en lugar del catolicismo practicado por gran parte de sus vecinos (mayormente colonos andinos o descendientes de tiroleses) y asociado al poder estatal y de la elite regional, ha permitido que la religión continúe siendo un elemento distintivo y diferenciador de la gente yánesha. Por ello, a pesar de los cambios en su contenido, el “bloque” religioso sigue siendo crucial en la construcción de la identidad yánesha actual.

Pero mientras que todos los “bloques” con los que en el pasado la gente yánesha construía su identidad, han experimentado algún tipo de cambio, hay uno que todavía permanece inalterable y que, por ello, parece constituir la piedra angular que sostenía y continúa sosteniendo el edificio de la identidad yánesha. Me refiero al hecho de llevar una vida moralmente correcta, es decir, una vida caracterizada por una actitud de amplia generosidad y una práctica de reciprocidad en todas las áreas de la vida social. Es cierto que en las últimas dos décadas el mayor involucramiento de la gente yánesha en la economía de mercado ha tenido por consecuencia la mercantilización de una serie de relaciones y contextos sociales. Así, por ejemplo, en los comienzos de la organización étnica yánesha era impensable que la comunidad anfitriona cobrara por los alimentos y la bebida que proporcionaba a los delegados que asistían a sus encuentros. En consonancia con el principio de generosidad irrestricta los miembros de la comunidad anfitriona se preparaban con mucha antelación para recibir y alimentar a sus invitados, abriendo chacras comunales de yuca, organizando grandes cacerías y expediciones de pesca, y elaborando abundante masato. Además, en el marco de dichos encuentros las familias de la comunidad anfitriona convidaban a los visitantes de sus propios recursos alimenticios. Hasta mediados de la década de 1980 se seguían haciendo preparativos comunales para recibir a los delegados a los encuentros de la FECONAYA, pero desde mediados de la década de 1970 muchas familias ya no convidaban a los visitantes de sus propios recursos, sino que comenzaron a elaborar masato y preparar una variedad de platos para la venta. Lo mismo sucedía con ocasión de los campeonatos de fútbol y otros encuentros de carácter intercomunal. Sin embargo a pesar de que comenzó a hacerse aceptable el vender comida en ciertos contextos, ningún yánesha habría dejado de ofrecer algo de beber o de comer a cualquiera — conocido o desconocido — que se presentase en su casa “de visita”, sin importar cuan poca comida o bebida pudiera tener para compartir en ese momento. Es esta generosidad sin distinciones y sin medida la que hace que la gente yánesha se vea y conciba a sí misma como “la gente”, es decir, como yánesha.

Y es por esta misma razón — por el hecho de que aún preservan aquello que constituye el elemento diacrítico del “ser gente” — que a pesar de los grandes y muchas veces radicales cambios que ha experimentado el pueblo yánesha a lo largo de su historia y especialmente en las últimas décadas, este sigue percibiéndose como un pueblo con una identidad diferenciada. Puede ser que la gente yánesha haya perdido muchos



elementos de su cultura "tradicional" y puede ser que se encuentren en un proceso de "occidentalización" en la vestimenta, en la economía, en la educación y en la religión, pero mientras sigan convidando su comida a quienes los visiten y sigan apreciando dicha actitud como aquello que distingue a la "gente" de la "no gente", difícilmente correrán el riesgo de perder su identidad.



Timoteo y César Francisco Quinchuya riéndose del fotógrafo,  
Puellas-Yuncullmaz, 1983.  
Foto: Fernando Santos Granero

## ANEXO

Esta narración o mito (*serrparñats*) me fue contada por Espíritu Francisco de la comunidad de San Francisco en 1984. Yurich Francisco transcribió la grabación, marcó las oraciones e hizo una primera traducción. Esta traducción fue revisada y editada palabra por palabra por ambos. El mito cuenta la aparición de Queñtot, la persona-sal, en épocas míticas, quien se convirtió en la principal variedad de sal comestible que existe en el Cerro de la Sal; también narra la aparición de las demás variedades de sal.

**Queñtot: el origen de la sal**

*Ahuatpa' año enalle pos, yapa' año yeche'fe' pos.*

Antiguamente no había sal, nosotros no teníamos sal.

*Pospa' arrotá' mueñer yompor topoñ.*

La sal la envió nuestro padre <sup>(34)</sup> desde río abajo.

*Yompor ahuo' o'ch: ama nena'nerrñañe narromñañeshar alloch berr rrenetpa' ñapa' orrerrep.*

Nuestro padre dijo: "No les he dejado a la gente que he creado, nada con que puedan hacer sabrosa su comida".

*Errach eñota perrpetpa', allpa' ellame'ttsach posoterr.*

"Ve pues con ellos (le dijo a Queñtot) en el sitio donde te reconozcan allí habrá sal".

*Alloch berr rrrer narromñañer.*

"Así tendrá comida sabrosa la gente que yo he creado".

*Posñapa' ahuo'cho err.*

Entonces la sal se fue.

*Cho'ch huorrortena serrec yapteñ serrec.*

Pero las abejas *serrec* <sup>(35)</sup> cubrían su cuerpo.

*Ñerra' erra chen pocollo tsena'teñet.*

Así, cuando llegaba a una casa le tenían asco.

(34) Se refiere a Yompor Ror, nuestro padre el Sol, la divinidad solar que ilumina actualmente esta tierra.

(35) Se refiere a un tipo de abeja del sudor de la familia *Halictidae*.

*Amãte' eshec yeya' rroche atẽña chachca' yapteñ serrec.*  
No se podían acercar a él porque estaba cubierto de abejas.

*Rreno'she'muen.*  
Olía a podrido.

*Atẽña' methuerr arroť, cherr yo'masaso, o'cho' cherrcho pabcarrtampaso.*  
Siguió río arriba hasta llegar a Yomasaso <sup>(36)</sup>, en el río Paucartambo.

*Allempoñapa' ahuo' otĩe': errahuachñaca' eñota puerrenetĩe'.*  
Entonces dijo: "¿Dónde me reconocerán?"

*Allñapa' ahuo' eñotapuer cornesha'.*  
Entonces allí lo reconoció un *cornesha'* <sup>(37)</sup>.

*Allñapa' ahuo' otapueret: ĩe'pa' o'puehuerrapa' allohuerrĩpa'ch arr.*  
Entonces allí le dijeron: "Ya que has venido, quédate aquí".

*Allñapa ñerra' esrrapreterrpa' ahuo' chicho' poserrta.*  
Entonces cuando comían con él la comida se salaba.

*Allempoñapa' ñerra esa' nanetpa' ahuo' ch ochet peshatena p̃ot.*  
Entonces cuando cocinaban cualquier cosa le decían: "Mete tu mano".

*Ahuo' chicho esha'tenana' pot.*  
Luego él metía su mano.

*Allempoñapa' ahuo' chicho rretĩe' poser.*  
Entonces la gente ya comía salado.

*Allempoñapa' ahuo' allponmathuerr.*  
Entonces allí se quedó un tiempo.

---

(36) Río de los camotes, ubicado en las proximidades del río de la Sal (Posopno), cerca de cuya desembocadura en el río Paucartambo se encuentra el Cerro de la Sal (Posapno).

(37) Líderes sacerdotales que en la mitología yanessa aparecen como los interlocutores privilegiados de las divinidades, los emisarios divinos o las esencias primordiales de diversas especies animales y vegetales que tienen forma humana.

*Annarnathuerr ahuo'otonet: ĩe'pa' arro' seņotapuerren ĩe'pa' nemneņ arrcha' nema'nathuerra alloĩñaapa' arrcha' orrterra alloch berr serren.*

Pasados cinco días les dijo: "Ahora que me han reconocido, aquí me quedaré <sup>(38)</sup> para que en este lugar aparezca aquello con lo cual ustedes tendrán comida sabrosa".

*Allempoña puetaren ahuo'ota'muenanete'chesaťollesha' epsheña: sena' soťech epa alloch senalle'ten alloch semtsan.*

Entonces, al día siguiente, le dijo a dos niños que allí había: "Traigan dos palos de huampo <sup>(39)</sup> y con ellos me deben apalear y matar".

*Ahuo'cho chetet comprep, epuet pa'monashesņ.*

Luego los dos hermanos trajeron dos palos de *comprep* <sup>(40)</sup>.

*Ahuo'cho nallechet aso'tapecheņet ahuo'atĩa a'seme'chet.*

Luego lo golpearon, primero fuerte y luego más suavemente, y la sal comenzó a derretirse.

*Ahuo'cho huapaña achaquē'lleņ, ñeņĩ pa'cho acheño' ahuo otosanet: oťoľhuaca' sa'muerochtateņĩe'ña semtsa'chĩe' sechĩtenpa' choñaca'sarrolle o'ch rroma'.*

Luego vino Achaquē'lleņ <sup>(41)</sup> que en ese entonces era gente, y les dijo: "¿Por qué lo hacen sufrir así?, si lo quieren matar mejor es que lo chanquen y se muera de una vez".

*Ñañaapa año'chetos mapue' ahuo' potosnańcho poņ.*

Entonces tomó una piedra y le reventó la cabeza.

*Ahuo'cho eňora: poshshahuachca' atťo' peņan achaquēľľmecha'te ñeņĩe'ca pã noten o'ch pentsam.*

Luego dijo [la sal]: "¿Por qué me has hecho esto Achaquē'lleņ, acaso a ti te he ordenado que me mates?"

*ĩe'pa' pãapa' ama'cha pecohuentenapa' amach atsonpapabpe.*

Ahora tú aunque serás más limpio, no servirás para nada.

(38) En el sentido de desaparecer de manera sobrenatural, como lo hacían antiguamente las divinidades y los espíritus *mellaiťoten* cuando querían ocultarse de la vista de los humanos.

(39) *Soťech* o huampo es un árbol de la especie *Ochroma pyramidale*, cuya madera, también conocida como "madera balsa", es muy liviana.

(40) Aquí el narrador parece equivocarse y dice que trajeron dos palos de *comprep* que es otro árbol (no identificado) de madera liviana.

(41) Nombre de un tipo de piedra áspera utilizada para afilar machetes y cuchillos.

*Allempoñapa' ahuo'cho' rroma.*

Entonces luego murió [la sal].

*Atiëña ñaña'apa' ahuo'to' othuan ña corneshia' napa' allcha'ca' norrtá.*

Pero él ya le había dicho al *corneshd'*: "En tal sitio he de aparecer".

*Tsapat̃ ñapa' ahuo'cho' ñegatenapa' ahuo' orrtácho' pos.*

Al día siguiente hubo un derrumbe y allí apareció la sal.

*Enchet̃e'.*

La vieron.

*Allo'ña orrtoña pa'namen pos.*

Allí aparecieron distintas clases de sal.

*Allo'tsenca' yato' queñtōt̃, pesharreñ, yapa pos, ñeñt̃ atsompapō' ma'yarro pos,*

*ñeñt̃pa' atsompapahuēñ coñet̃ pa'torraña año e'ne atsompapahuoyaye.*

Allí están hasta ahora nuestro abuelo Queñtot, la sal-bombonaje <sup>(42)</sup> y la sal-samaño <sup>(43)</sup>, que se pueden chupar, también la sal-jaguar <sup>(44)</sup>, que se puede chupar pero no es recomendable.

*Orrta cheroma pos, toña pos, shornañtsa pos, errasañatsa pos.*

También aparecieron la sal-golondrina <sup>(45)</sup>, la sal-loro <sup>(46)</sup>, la sal que produce llagas, y la sal que hace sangrar <sup>(47)</sup>.

*Ñeñta. Allohua.*

Eso es todo. Hasta aquí.

---

(42) Sal asociada al bombonaje, una especie de palmera (*Carludovica palmata*) utilizada para la confección de techos y cuyas hojas sirven para tejer varios objetos de uso doméstico.

(43) Sal asociada al samaño o *yap* (*Cuniculus paca*), un roedor sumamente apreciado por su excelente carne.

(44) Sal asociada al jaguar o *ma'yarr* (*Panthera onça*), de gran importancia en la mitología y las prácticas shamánicas yánesha.

(45) Sal asociada a la Santa Rosita o *cherom* (*Riparia riparia*), que es la más pequeña de las golondrinas que llegan al territorio yánesha a comienzos de la época seca; es parda grisácea por arriba y blanca por debajo hasta la garganta; hace sus nidos en rocas y casas.

(46) Sal asociada al loro de cabeza azul o *tome* (*Pionus menstruus*), una especie de loro de tamaño mediano que vuela en bandadas, se alimenta de frutas, semillas y nueces y hace sus nidos en árboles huecos.

(47) Todas las variedades de sal mencionadas en esta oración no son comestibles.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO, Oscar, 1994 - *El milenio en la amazonía. Mito-utopía tupí-cocama, o la subversión del orden simbólico*; Biblioteca Abya-Yala N°. 9; Quito: Abya-Yala.
- ALVAREZ LOBO, Ricardo, 1984 - *Tsla. Estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali*; Salamanca: Editorial San Esteban.
- AMICH, José, 1975[1771] - *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Editorial Milla Batres.
- ANALES, 1900 - "Bosquejo histórico de la Misión de San Francisco Solano"; en: *Anales de la obra de la propagación de la Fe en el Oriente del Perú*; Vol. 2; Lima.
- ANSIÓN, Juan (ed.), 1989 - *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*; Lima: TAREA.
- BAILLY-MAITRE, L., 1909 - "Viaje de estudios del Estado mayor general del ejército entre Huánuco y el Mairo"; en Larrabure y Correa ed., op. cit., **14**: 593-635.
- BARCLAY, Frederica, 1980 - La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la amazonía. Análisis de un caso: el grupo étnico Amuesha; Tesis de Licenciatura; Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima.
- BARCLAY, Frederica, 1989 - *La Colonia del Perené: capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*; Serie Debate Amazónico N°. 4; Iquitos: CETA.
- BARCLAY, F. & SANTOS GRANERO, F., 1980 - "La conformación de las comunidades amuesha (La legalización de un despojo territorial)"; en: *Amazonía Peruana*, **3(5)**: 43-74.
- BARRIGA, Belisario, 1868 - "Exploración de los valles de Chanchamayo"; en Larrabure y Correa, ed., op. cit., **2**: 445-451.
- BARRIGA, Víctor M., 1942 - *Mercedarios ilustres en el Perú, siglo XVI*; Arequipa.
- BENAVIDES, Margarita, 1991 - "Autodefensa asháninka en la Selva Central"; en *Amazonía Indígena* **11(17-18)**: 50-61.
- BIEDMA, Manuel, 1687 - *La conquista franciscana del alto Ucayali*; Lima: Editorial Milla Batres.
- BODLEY, John H., 1970 - *Campa Socioeconomic Adaptation*; Tesis Doctoral; Universidad de Oregon; Ann Arbor, Michigan: University Microfilms

- BODLEY, John H., 1972 - "A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru"; en *Anthropos*, 67: 220-28.
- BULLÓN, Alejandro, 1976 - *El nos amaba tanto. La aventura misionera de Stahl entre los Campas*; Lima: Asociación Peruana Central de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.
- BUSTÍOS GÁLVEZ, Luis, s/f - *Historia gráfica del Perú según Guaman Poma*; Lima. 2 volúmenes.
- BUTT-COLSON, Audrey, 1985 - "Routes of Knowledge: An Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guiana Highlands"; en *Antropológica*, 63-64: 103-149 (Caracas).
- CARRANZA, Albino, 1894 - "Geografía descriptiva y estadística industrial de Chanchamayo"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 4(1-3): 1-32. Lima.
- CÁRDENAS, José, 1870 - "Exploración del río Perené"; en Larrabure y Correa ed., op. cit., 3: 19-33.
- CASTRO ARENAS, Mario, 1973 - *La rebelión de Juan Santos*; Lima: Editorial Milla Batres.
- CÓRDOVA SALINAS, Diego de, 1957[1651] - *Crónica de la religiosísima provincia de los Doze Apóstoles del Perú*; (Lino Canedo ed.); Washington DC: Academia Franciscana de Historia.
- CHIRIF, Alberto; MORA, C.; YAÑEZ, C. & MORA, T., 1975 - *Comunidades Nativas de Selva Central. Diagnóstico socio-económico*; Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social.
- D'ANS, Marcel, 1973 - "Reclasificación de las lenguas pano y datos glotocronológicos para la etnohistoria de la amazonía peruana"; en *Revista del Museo Nacional*, 39: 349-369. Lima.
- DOBYNS, Henry H., 1963 - "Un esquema de la historia de las epidemias andinas hasta 1720"; en *Bulletin of the History of Medicine*, 37(6).
- DUFF-TRIPP, Martha, s/f - Notas de Campo; Microfilm N°. 30; Biblioteca INIDE; Lima.
- DUFF-TRIPP, Martha, 1997 - Gramática del idioma yanesha' (amuesha). Serie Lingüística Peruana N°. 43. Lima: Ministerio de Educación/ Instituto Lingüístico de Verano.
- DUFF-TRIPP, Martha, 1998 - Diccionario yanesha' (amuesha) castellano. Serie Lingüística Peruana N°. 47. Lima: Ministerio de Educación/ Instituto Lingüístico de Verano.
- DUMONT, Louis, 1953 - "The Dravinian Kinship. Terminology as an Expression of Marriage"; en *Man* 53 (54): 34- 9.

- ESPINOZA, Waldemar, 1976 – “Las mujeres secundarias de Huayna Capac: dos casos de señorialismo feudal en el imperio Inca”; en *Revista del Museo Nacional*, 39.
- FERNÁNDEZ, Eduardo, 1986 – *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*; Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, 1963[1609] – *Comentarios reales de los Incas*; Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.
- HERNDON, W.M. Lewis, 1991[1854] – *Exploración del valle del Amazonas*; Monumenta Amazónica, D3; Quito: CETA/Abya-Yala/IIAP.
- HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (eds.), 1983 – *The invention of tradition*; Cambridge: Cambridge University Press.
- HUMAN RIGHTS WATCH, 1997 – Tortura y persecución política en el Perú. ([www.hrw.org/spanish/informes/1997](http://www.hrw.org/spanish/informes/1997)).
- INEI, 1993 – Estadísticas de Centros Poblados. Instituto Nacional de Estadísticas e Informática. ([www.inei.gob.pe](http://www.inei.gob.pe)).
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO, 1955- *Dos lustros entre los selvícolas*, Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- IZAGUIRRE, Bernardino, 1922-1929 – *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*; Lima: Talleres tipográficos de la Penitenciaría. 14 volúmenes.
- IZAGUIRRE, Bernardino, 1929 – “Descripción histórica-etnográfica de algunas tribus orientales del Perú”; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 44.
- LA COMBE, Ernesto de, 1891 – “Viaje al Pichis con motivo de la inauguración del camino que conduce á ese río. Informe presentado por (...) á la Sociedad Geográfica de Lima”; en Larrabure y Correa ed., op. cit., 7: 486-511.
- LARRABURE Y CORREA (ed.), Carlos, 1905-1909 – *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*; Lima: Imprenta de “La Opinión Nacional”. 18 volúmenes.
- LATHRAP, Donald W., 1963 – “Los Andes centrales y la Montaña. Investigación de las relaciones culturales entre la Montaña peruana y las altas civilizaciones de los Andes centrales”; en *Revista del Museo Nacional*, 32.
- LATHRAP, Donald W., 1970 - *The Upper Amazon. Ancient Peoples and Places*; New York: Praeger Publishers.



- LEHNERTZ, Jay F., 1969 - Cultural Struggle on the Peruvian Frontier: Campa-Franciscan Confrontations, 1595-1752; Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts (History); University of Wisconsin.
- LEHNERTZ, Jay F., 1972 - "Juan Santos, Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)"; en *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 4: 111-125.
- LEWIS, Ioan M., 1971 - *Ecstatic Religion. An Antropological Study of Spirit Possesion and Shamanism*; Londres: Penguin
- LOAYZA, Francisco A., 1942 - *Juan Santos, el Invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*; Lima: Editorial D. Miranda.
- MELÉNDEZ, Juan, 1681-1683 - *Tesoros verdaderos de las Yndias en la Historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de el Orden de Predicadores*; Roma. 3 volúmenes.
- MEMORIAL, 1986[1663] - Véase en el Consejo de Indias el Memorial adjunto que se me ha dado en nombre del capitán Don Andrés Salgado de Araujo y sobre la conquista que propone se me consultara lo que se ofrece y parezieze; en *Amazonía Peruana*, 7(13): 135-159; 8(14): 131-149; Introducción de Fernando Santos Granero; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- MÉTRAUX, Alfred, 1963 - "Religion and Shamanism"; en J.H. Steward (ed.), op. cit., 5: 559-599.
- MISIONES, 1956-1957 - "Misiones dominicas del Cerro de la Sal: 1646-1661"; en *Revista del Archivo Nacional del Perú*, 20(1-2), 21(1); Introducción de Alberto Márquez Abanto; Lima.
- MORA, Carlos & ZARZAR, Alonso, 1997 - *Comunidades Nativas en la Amazonía Peruana*.
- NAVARRO, Manuel, 1924 - *La tribu Amuesha*; Lima.
- NOBLE, G. Kingsley, 1965 - "Proto- Arawakan and its Descendants"; en *International Journal of American Linguistics*, 31(3): 1-129.
- NYSTROM, John William, 1870 - *Argumento sobre Chanchamayo, sus primeras colonizaciones y los indios chunchos*; Lima: Imprenta Prugue.
- ORDINAIRE, Olivier, 1988[1897] - *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*; Monumenta Amazónica, D1; Iquitos: CETA/IFEA.
- ORTIZ, Dionisio, 1967 - *Oxapampa. Visión histórica y desarrollo de la provincia de Oxapampa, en el departamento de Pasco*; Lima: Imprenta Editorial San Antonio. 2 volúmenes.

- ORTIZ, Dionisio, 1969 - *Chanchamayo: una región de la selva del Perú*; Lima: Imprenta y Litografía Salesiana. 2 volúmenes.
- ORTIZ, Dionisio, 1978 - *El Perené: reseña histórica de una importante región de la selva peruana*; Lima: Imprenta Editorial San Antonio.
- ORTIZ, Dionisio, 1979 - *Monografía del Vicariato de San Ramón*; Lima: Gráfica 30.
- PAYNE, David L., 1991 - "A Classification of Maipuran (Arawakan) Languages Based on Shared Lexical Retentions"; en Desmond C. Derbyshire & Geoffrey K. Pullum, eds., *Handbook of Amazonian Languages*, 3:355-499. The Hague: Mouton de Gruyter. 4 volúmenes.
- PEREIRA, José M., 1869 - "Informe del jefe de la expedición exploradora de los valles de Chanchamayo"; en Larrabure y Correa, ed., op. cit., 2: 454-465.
- PÉREZ, Carlos & WOLFF, Luis, 1889 - "Exploración de las montañas de Chanchamayo i los ríos Pichis i Ucayali"; en Larrabure y Correa, ed., op. cit., 3: 228-242.
- PLANO, 1897 - Plano General de las Montañas del Pozuzo, Huancabamba y Oxapampa levantado por orden de la Dirección de Fomento; Lima: Litografía San Cristóbal.
- RAIMONDI, Antonio, 1874-1902 - *El Perú. Historia de la geografía del Perú*; Lima: Imprenta del Estado. 4 volúmenes.
- REMY, Federico E., 1898 - *Apuntes sobre el clima y flora de la región del Pichis*; Lima: Imprenta del "Monitor Popular".
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1993 - "Guerriers du sel, sauniers de la paix"; en *L'Homme*, 33(2-4): 25-44.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 2002 - "Social Forms and Regressive History: From the Campa Cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savanna"; en Jonathan Hill & Fernando Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, pp. 123-146. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie; SAIGNES, Thierry & TAYLOR, Anne Christine, 1988 - *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*; Quito: Abya-Yala. 2 volúmenes.

- RODRÍGUEZ TENA, Fernando, 1778 – Misiones de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima; Biblioteca Nacional, Sección Manuscritos; Lima. 2 volúmenes.
- ROJAS ZOLEZZI, Enrique, 1994 – *Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque*; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROSENGREN, Dan, 1987 – *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.
- SALA, Gabriel, 1897 – “Exploración de los ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali i de la región del Gran Pajonal”; en Larrabure y Correa ed., op. cit., 12: 5-154.
- SALA, Gabriel, 1905-1908 – “Diccionario, gramática y catecismo castellano, inga, amueixa y campa”; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 15: 313-356, 471-490 (1905); 17: 313-341 (1907); 18: 81-101 (1908).
- SALICK, Jan, s/f – “Ethnobotany of the Amuesha Palcazu Valley, Peru”. New York: The Institute of Economic Botany (mimeo).
- SALICK, Jan, 1986 – “Variation and Nascent Changes in Indigenous Agricultural Systems of the Amuesha, Peruvian Upper Amazon”; New York: The Institute of Economic Botany.
- SALICK, Jan, 1989 – “Bases ecológicas de los sistemas agrícolas amuesha”; en *Amazonía Indígena*, 9(15): 3-16.
- SALICK, Jan, 1992 – “Amuesha Forest Use and Management: An Integration of Indigenous Use and Natural Forest Management”; en Kent Redford & Christine Padoch, eds., *Conservation of Neotropical Forests. Working from Traditional Resource Use*, New York Columbia University Press.
- SALICK, Jan; CELLINESE, N. & KNAPP, S., 1997 – “Indigenous Diversity of Cassava: Generation Maintenance, Use and Loss among the Amuesha, Peruvian Upper Amazon”; en *Economic Botany*, 51(1): 6-19.
- SAN ANTONIO, Joseph de, 1750a – “Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa”; Madrid (Archivo del Convento de Ocopa).
- SAN ANTONIO, Joseph de, 1750b – “Segunda relación de la doctrina, errores, y heregias, que enseña el fingido Rey Juan Santos Atagualpa, Apuinga, Guainacpac, en las Misiones del Cerro de la Sal, Indio rebelde, enemigo declarado contra la Ley de Dios, y traydor al Rey nuestro Señor, que Dios guarde”; en Joseph de San Antonio, op. cit. Madrid (Archivo del Convento de Ocopa).

- SAN JOSEPH, Fernando, 1715 - "Nomina de las Naciones Gentilicas que se hallan en estas Misiones del Zerro de la Sal, y Padron de los actualmente reducidos en el Pueblo de Xpto. S.N. Crucificado, Caveza de dichas Misiones que actualmente tiene 2034 personas como por este consta"; Archivo General de Indias: Lima 537.
- SAN JOSEPH, Francisco de, 1713 - "Informe del V.P. Fr. Francisco de San Joseph, hecho en la Corte de Lima en veinte y cinco de Noviembre de mil setecientos y trece, en el que informa al Rey del estado en que tiene las Misiones del Cerro de la Sal, trabajos de los Misioneros, con otras noticias muy singulares"; en Joseph de San Antonio, op. cit. Madrid (Archivo del Convento de Ocopa).
- SAN JOSEPH, Francisco de, 1716 - "Copia de un Informe hecho por el V. Padre Fr. Francisco de San Joseph, Comissario de Misiones del Cerro de la Sal, y Prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, en el Reyno del Perú, y Provincia de los doce Apóstoles de Lima: al Rmo. Padre Fr. Joseph Sanz, Comissario General de Indias"; en Joseph de San Antonio, op. cit. Madrid (Archivo del Convento de Ocopa).
- SAN JOSEPH, Francisco de, 1718 - "Padrón de los pueblos e indios convertidos que tiene la Conversión del Cerro de la Sal, que esta a cargo de la Religión de Nuestro Padre San Francisco"; Archivo General de Indias: Lima 537.
- SAN JOSEPH, Francisco de, 1732 - "Carta de Fr. Francisco de San Joseph al Procurador General Fr. Francisco Seco; Santa Rosa de Ocopa, 30/11/1732"; Archivo General de Indias: Lima 539.
- SANTO, Fr. Manuel del & GARCÍA Fr. Domingo, 1742 - "Copia de carta, escrita por los Padres ... Misioneros Apostolicos del Colegio de Santa Rosa de Ocopa, y Misiones de Infieles del Cerro de la Sal, al R.P. Fr. Joseph Gil Muñoz, Comissario de dichas Misiones en la que le dá noticia de la entrada que hizo a ellas el escandaloso Apostata Juan Santos Atagualpa, Apuinga Guainacapac, Indio Christiano de la Imperial Ciudad del Cuzco, el dia dos de Junio del año passado de mil setecientos quarenta y dos"; en Joseph de San Antonio, op. cit. Madrid (Archivo del Convento de Ocopa).
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1980a - "La relación sierra-ceja de selva. Algunas interrogantes en torno a las actividades productivas de las etnias huanuqueñas, ss. XVI-XVII"; Memoria del Bachiller en Antropología; Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima.

- SANTOS GRANERO, Fernando, 1980b - Vientos de un pueblo. Síntesis histórica de la etnia amuesha, siglos XVII-XIX; Tesis de Licenciatura; Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1984 - "El cantar de las almas perdidas. Concepciones amuesha del ser y la enfermedad"; en *Amazonía Indígena*, **4(8)**: 7-10.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1985 - "Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del gran vacío amazónico"; en *Amazonía Peruana*, **6(11)**: 9-38.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1986a - "Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal: Tres versiones, una historia"; en *Amazonía Peruana*, **7(13)**: 119-134.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1986b - "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America"; *Man*, **21(4)**: 657-679.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1986c - "The Moral and Social Aspects of Equality amongst the Amuesha of Central Peru"; en *Journal de la Société des Americanistes*, **72**: 107-131.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1987 - "Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII"; en *Histórica*, **9(1)**: 25-53.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1988 - "Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la amazonía peruana, siglo XVIII"; en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, **17(2)**: 1-22.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1991 - *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*; Londres: Athlone Press.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992a - "Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII"; en F. Santos (compilador), *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta amazonía*, pp. 103-134. Quito: Abya-Yala.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992b - *Etnohistoria de la alta amazonía, siglos XV-XVIII*; Quito: Abya-Yala.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992c - "The Dry and the Wet: Astronomy, Agriculture and Ceremonial Life in Western Amazonia"; en *Journal de la Société des Americanistes*, **78(2)**: 107-132.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1993 - "From 'Prisoner of the Group' to 'Darling of the Gods': An Approach to the Issue of Power in Lowland South America"; en *L'Homme*, **33(2-4)**: 213-230.

- SANTOS GRANERO, Fernando, 1994 - *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*; Biblioteca Abya-Yala N.º. 12; Quito: Abya-Yala.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1995 - *Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*; Lima: IFEA/IEP/FLACSO-Ecuador.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1998 - "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia"; en *American Ethnologist*, **25(2)**: 128-148.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2000 - "The Sisyphus Syndrome, or the Struggle for Conviviality in Native Amazonia"; en Joanna Overing & Alan Passes, eds., *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, pp. 268-287; New York: Routledge.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2002 - "St. Christopher in the Amazon: Child Sorcery, Colonialism, and Violence among the Southern Arawak"; en *Ethnohistory*, **49(3)**: 507-543.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2003 - "El enemigo interno. Hechicería infantil, insurgencia, y los males de la modernidad en la Amazonía Peruana"; en *Revista Andina* 36: 161-192.
- SANTOS GRANERO, F. & BARCLAY, F., 1994 - "Introducción"; *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. I: xix-xliii; Serie Colecciones y Documentos; Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA.
- SCHWERIN, Karl H., 1972 - "Arawak, Carib, Ge, Tupi: Cultural Adaptation and Cultural History in the Tropical Forest, South America"; en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, **4**: 39-57; Lima.
- SMITH, Richard Ch., 1969 - "La conferencia de líderes Amuesha"; en *Kiario* 1; Boletín del Instituto Raúl Porras Barrenechea; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- SMITH, Richard Ch., 1974a - "Los Amuesha: una minoría amenazada"; en: *Participación*, **3(5)**: 54-62; Lima.
- SMITH, Richard Ch., 1974b - "The Amuesha People of Central Peru: Their Struggle to Survive"; Documento 16; Copenhagen: IWGIA.
- SMITH, Richard Ch., 1976 - "The Amuesha of Central Peru"; en *Akwesasne Notes*, **10(2)**; USA.
- SMITH, Richard Ch., 1977 - *Deliverance from Chaos for a Song. Preliminary Discussion of Amuesha Music*; Tesis Doctoral; Cornell University.

- SMITH, Richard Ch., 1979 - "The Multinational Squeeze on the Amuesha People of Central Peru"; Documento 35; Copenhagen: IWGIA.
- SMITH, Richard Ch., 1981 - "The SIL: Ethnocide Disguised as Blessing"; en: (P. Aaby & S. Hvalkof, eds.) *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*; Copenhagen: IWGIA y Londres: Survival International.
- SMITH, Richard Ch., 1982a - *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico*; Documento 1; Lima: AIDSESEP.
- SMITH, Richard Ch., 1982b - "Muerte y caos/salvación y orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales de los Amuesha"; en *América Indígena*, **42(4)**; México.
- SMITH, Richard Ch., 1984 - "The Language of Power: Music, Order and Redemption. The Use of Myth and Oral texts in the Interpretation of Amuesha ritual music"; en *Latin American Music Review*, **5(2)**.
- SMITH, Richard Ch., 1985 - "Política oficial y realidad indígena: conceptos amuesha de integración social y territorialidad"; en *Amazonía Indígena*, **5(10)**: 11-16.
- STAYER, Charles, 1989a - "Shortened Bush Fallow Rotations with Relay-cropped Inga Edulis and Desmodium Ovalifolium in Wet Central Amazonian Peru"; en *Agroforestry Systems* **8**: 173-196.
- SMITH, Richard Ch., 1989b - "Why Farmers Rotate Fields in Maize-Cassava-Plantain Bush Fallow Agriculture in the Wet Peruvian Amazon"; en *Human Ecology* **17(4)**: 401-426.
- STEWART, Julian H. (ed.), 1946-1959 - *Handbook of South American Indians*; Smithsonian Institution, Bulletin of the Bureau of American Ethnology; Washington D.C.: U.S. Government Printing Office. 7 volúmenes.
- STEWART, Julian & MÉTRAUX, Alfred, 1948 - "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña"; en Julian H. Stewart, ed. *Handbook of South American Indians*; Smithsonian Institution, Bulletin of the Bureau of American Ethnology; Washington: U.S. Government Printing Office; **3**: 535-656.
- STOLL, David, 1985 - "Pescadores de hombres o fundadores de imperio"; Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- TELLO, Julio C., 1913 - "Algunas conexiones gramaticales de las lenguas Campa, Ipurina, Moxa, Baure, Amuesha, Goajira, del grupo o familia Arawak o Maipuru"; en *Revista Universitaria*, **7(1)**.

- THOMAS, David John, 1982 - *Order Without Government. The Society of the Pemón Indians of Venezuela*; Illinois Studies in Anthropology N.º 13; Urbana: University of Illinois Press.
- TIBESAR, Antonine, 1950 - "The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area of Eastern Peru"; en *Primitive Man*, **23(4)**: 103-108.
- TIBESAR, Antonine, 1952 - "San Antonio de Eneño: A Mission in the Peruvian Montaña"; en *Primitive Man*, **25(1-2)**: 23-39.
- TIBESAR, Antonine, 1981 - "Introducción"; en Manuel Biedma, ed., *La conquista franciscana del alto Ucayali*, pp. 11-89; Lima: Editorial Milla Batres.
- VALCÁRCEL, Daniel, 1946 - *Rebeliones indígenas*; Lima: Editorial P.T.C.M.
- VARESE, Stéfano, 1973 - *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campa*; Lima: Retablo de Papel.
- VEBER, Hanne, 2003 - "Asháninka Messianism: The Production of a "Black Hole" in Western Amazonian Ethnography"; en *Current Anthropology* **44(2)**: 183-211.
- WERTHEMAN, Arturo, 1876 - "Exploración de los ríos Perené, Tambo i Ucayali"; en Larrabure y Correa, ed., op. cit., Vol. 3: 174-204.
- WISE, Mary Ruth, 1976 - "Apuntes sobre la influencia inca entre los Amuesha. Factor que oscurece la clasificación de su idioma"; en *Revista del Museo Nacional*, **42**; Lima.
- WRIGHT, Robin M. & Hill, Jonathan, 1986 - "History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon"; en *Ethnohistory* **33(1)**: 31-54.
- ZARZAR, Alonso, 1989 - *Apocapac Huayna, Jesús Sacramentado - Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahuallpa*; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.



## APÉNDICE

### ABREVIATURAS DE TÉRMINOS DE PARENTESCO

Pa	= padre
Ma	= madre
Hjo	= hijo
Hja	= hija
Hno	= hermano
Hna	= hermana
Eo	= esposo
Ea	= esposa

Empleadas en combinación se leen sucesivamente como en:

PaMa	= padre de la madre
HnoPa	= hermano del padre
HjoHnaPa	= hijo de la hermana del padre
EoHna	= esposo de la hermana

## GLOSARIO REGIONAL

Este glosario reúne los regionalismos de diverso origen lingüístico que aparecen en las monografías del presente volumen. Los asteriscos (\*) al lado de un término empleado en la definición de otro indican que el mismo también figura en el glosario.

- achiote: fruto del arbusto *Bixa orellana*, de cuyas semillas se obtiene una pasta color rojo empleada como pintura corporal, o para tejidos y cerámica.
- aguajal: área pantanosa donde se encuentran bosques de aguaje\*).
- aguaje: fruto muy apreciado de la palmera del mismo nombre (*Mauritia flexuosa*).
- atarraya: red circular empleada para pescar; también: tarrafa.
- ayahuasaca: bebida alucinógena elaborada en base a la corteza del bejuco *Banisteriopsis caapi*.

## Guía Etnográfica

- barbasco: planta (*Lonchocarpus nicou*) que por su alto contenido de rotenona es empleada como veneno para pescar; también: cube.
- ceja de selva: zona de relieve topográfico abrupto ubicada en las laderas orientales de la Cordillera de los Andes entre los 4 000 y 2 300 m de altura sobre el nivel del mar que marca la transición entre los Andes y la Amazonía.
- colpa: lugar de aguas barrosas salobres y/o ácidas al que acuden los animales a beber y los cazadores a acecharlos.
- corona: adorno circular de variadas formas hecho de bejucos, cañas, llanchama u otros materiales, y adornado con plumas, pieles u otros elementos que se porta en la cabeza.
- curaca: término de origen quechua (*kuraq*); autoridad indígena a nivel de asentamiento local o de parcialidad; cargo establecido por las misiones coloniales y reconocido por las autoridades civiles republicanas; también: cacique, capitán.
- cushma: túnica amplia tejida en algodón, con aberturas para el cuello y los brazos, de uso femenino o masculino.
- chacra: parcela abierta en bosque primario o secundario que se encuentra bajo cultivo; también: sementera, huerta.
- chamairo: bejuco amargo (no identificado) que tras ser secado, se masca en pequeñas cantidades junto a la coca y la cal para "endulzar" la coca.
- chicha: bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos, tubérculos o maíz; también: masato(\*).
- chonta: madera muy dura de palma real (*Bactris ciliata*) empleada en la fabricación de armas y otros implementos; cogollo de esta palmera, conocido también como palmito, muy apreciado como alimento.

cholo:	término peyorativo con el que los blancos y mestizos de la amazonía peruana suelen designar a los pobladores rurales de ascendencia indígena, pero que no se reconocen como tales.
chuncho:	término utilizado en épocas tempranas de la colonia para designar a los pueblos indígenas amazónicos ubicados al este de Cusco; actualmente es usado de manera peyorativa para designar a los indígenas amazónicos en general.
fundo:	unidad de producción agropecuaria y extractiva de la región, caracterizada por un control extensivo de la tierra y la mano de obra.
enganche:	sistema de reclutamiento y retención de mano de obra; modalidad de habilitación(*).
habilitación:	avío o crédito informal que compromete a futuro la producción o la fuerza de trabajo de un productor rural y que, basándose en una subvaluación de éstas últimas, a menudo conduce a un endeudamiento permanente.
huaca/huaco:	planta cultivada ( <i>Clibadium remotiflorum</i> ) cuyas hojas contienen una sustancia tóxica que se emplea para pescar en aguas represadas.
huampo:	árbol ( <i>Ochroma pyramidale</i> ) cuya madera, también conocida como "madera balsa", es muy liviana; también: topa.
huangana:	pecarí de labios blancos ( <i>Tayassu pecari</i> ) de mayor tamaño que el sajino(*) y que se agrupa en grandes manadas de hasta un centenar de individuos; también: cerdo de monte.
huito:	fruto ( <i>Genipa americana, brasiliensis</i> ) empleado como recurso medicinal y cuyo zumo, que da un color negro, es utilizado como pintura facial y corporal.
majaz:	Ver samaño.
masato:	bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos o tubérculos; si no se especifica su ingrediente básico generalmente se trata de masato de yuca dulce ( <i>Manihot esculenta</i> ); también: chicha(*)ver

montaña:	ver selva alta.
nasa:	tipo de trampa hecho de palos o bejucos tejidos en forma de canasta que se coloca en ríos y quebradas para capturar los peces que van corriente abajo.
paca:	ver samaño.
paisano:	término utilizado por muchos pueblos indígenas amazónicos para referirse a miembros de su mismo pueblo o grupo etnolingüístico.
pijuayo:	fruto de diversas palmeras <i>Bactris gassipaes</i> , muy apreciado como alimento; también: pifayo, pifuayo.
piri-piri:	variedades de junquillo ( <i>Cyperus sp.</i> ) a las que se le atribuyen propiedades mágicas y que son utilizadas para asegurar el éxito de actividades productivas y relaciones amorosas, o para evitar peligros sobrenaturales.
pituca:	tubérculo comestible ( <i>Araceae xanthosoma</i> ).
pona:	palmera ( <i>Irartea sp.</i> ) con cuyo tronco, abierto, batido, rajado y extendido, se elabora el piso de las casas sobre pilotes, las tarimas para descansar y, en tiempos más recientes, las paredes y los estantes.
pongo:	estrechamiento del cauce de un río cuando éste rompe en algún punto una cordillera.
purma:	terreno previamente desbrozado y cultivado cuya vegetación se encuentra en un proceso de regeneración natural; también: barbecho.
quebrada:	arroyo, riachuelo.
regatón:	comerciante fluvial que compra o troca productos mediante el sistema de habilitación(*)
ronsoco:	roedor de gran tamaño que vive a orillas de ríos y lagunas ( <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> ).
rozo/roza:	terreno recién desbrozado en bosque primario o secundario para ser eventualmente quemado y sembrado.

sachavaca:	tapir ( <i>Tapirus terrestris</i> ); también vaca de monte.
sajino:	pecarí de cuello blanco ( <i>Tayassu tajacu</i> ); vive en pequeñas manadas de cinco a diez individuos.
samaño:	roedor de tamaño mediano y hábitos nocturnos ( <i>Agouti</i> or <i>Cuniculus paca</i> ) cuya carne es muy apreciada; también: picuro, majaz(*) o paca(*).
selva alta:	zona cubierta de bosque tropical ubicada en las estribaciones orientales de la Cordillera de los Andes entre los 2.300 y los 400 mts. sobre el nivel del mar; también conocida como montaña(*).
selva baja:	zona llana cubierta de bosque tropical localizada al este de la Cordillera de los Andes entre los 400 y los 80 mts. de altura sobre el nivel del mar.
tabaquero:	nombre que algunos pueblos indígenas amazónicos aplican a los shamanes, quienes fuman y consumen jugo concentrado de tabaco como parte de sus práctica mágico-terapéuticas.
tamshi:	bejuco o liana fina y larga de gran resistencia ( <i>Carludovica devergans</i> ) empleada como cuerda para amarrar las vigas en las construcciones y en la fabricación de canastas y otros utensilios.
tocuyo:	tela industrial de algodón basto introducida masivamente por misioneros y comerciantes para sustituir a los tejidos tradicionales.
toé	:bebida de propiedad narcotizante elaborada con las flores del arbusto <i>Brugmancia sp.</i> , empleada eventualmente junto con el ayahuasca; también: floripondio.
trocha:	camino o sendero cortado en la selva.
vegetalista:	especialista que tiene gran conocimiento de las propiedades de diversas especies vegetales, las cuales utiliza para curar junto con diversas prácticas mágicas.
yarina:	palmera ( <i>Phytelephas macrocarpa</i> ) cuyas hojas son empleadas para techar; su fruto seco es conocido como tagua o marfil vegetal.

## NOTA SOBRE LOS AUTORES

*Dan Rosengren* nació en 1952 en Malmö, Suecia. Obtuvo su doctorado en antropología social en 1987, en la Universidad de Gotemburgo, donde actualmente es catedrático en el departamento de antropología social. También ha trabajado para el Museo Etnográfico de Gotemburgo, con el que ha cooperado durante largo tiempo. Rosengren ha sido miembro del consejo internacional y ha formado parte de la directiva del *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) (el Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas) durante algunos años. Visitó a los matsigenka por primera vez en 1972 y comenzó a hacer trabajo de campo antropológico en comunidades matsigenka en 1979. Desde entonces, ha visitado a los matsigenka varias veces durante períodos cortos y largos. Es autor de *In the eyes of the beholder. Leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon* y de diversos artículos académicos sobre temas de política y sociedad.

*Fernando Santos Granero* nació en Montevideo, Uruguay, en 1955. Es Licenciado de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Ph.D. de la *London School of Economics and Political Science*. Ha sido director del Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (Iquitos), y coordinador de investigaciones del Área de Estudios Amazónicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador). Actualmente es investigador de planta del *Smithsonian Tropical Research Institute* (Panamá). Como resultado de sus investigaciones de campo en comunidades yánesha de la amazonía peruana ha publicado *El poder del amor. El uso moral del conocimiento entre los Amuesha del Perú Central* (Quito, 1994), así como numerosos artículos en revistas especializadas del Perú, Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Junto con Frederica Barclay ha publicado *Ordenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional* (Lima, 1995) y *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-1990* (Lima, 2002). También junto Frederica Barclay es editor de la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, de la cual ya se han publicado cuatro volúmenes. Su libro más reciente, editado junto Jonathan D. Hill, se titula *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia* (Urbana, 2002).

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**  
PASAJE MARIA AUXILIADORA 156 - BREÑA  
Correo e.: [tareagrafica@terra.com.pe](mailto:tareagrafica@terra.com.pe)  
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582  
OCTUBRE 2004 LIMA - PERÚ