

# El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna

Irène Bellier

► **To cite this version:**

Irène Bellier. El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna. Institut Français d'Etudes Andines-Abya-Yala, pp.326, 1991. halshs-00952343

**HAL Id: halshs-00952343**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00952343>**

Submitted on 26 Feb 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Esta colección, se propone ofrecer un conocimiento serio y completo de los pueblos indios de América, en vista del 5º Centenario de la Conquista del Continente.

El enfoque de estas obras quiere ir más allá de todo concepto de "descubrimiento" o de "encuentro de dos mundos", para reivindicar los valores de culturas que han sido marginadas, pero siguen vigentes y en busca de un espacio de libertad y autoexpresión.

**ediciones**



abya-yala

12 de Octubre 14-30 - Casilla 17-12-719  
Telf. 562633 - Quito - ECUADOR



Casilla 18-1217 Lima 18 Perú  
Telf. 476070  
Fax. 5114478600

# EL TEMBLOR Y LA LUNA

Ensayo sobre las relaciones  
entre las mujeres y los  
hombres mai huna

TOMO II

Irene Bellier

45



Colección  
500 AÑOS

Irene Bellier

TOMO II

EL TEMBLOR Y LA LUNA

Irene Bellier

Ediciones  
ABYAYALA

# EL TEMBLOR Y LA LUNA

Ensayo sobre las relaciones  
entre las mujeres y los hombres mai huna

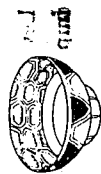
TOMO II

Colección  
500 Años

45



Instituto Francés  
de Estudios Andinos



Ediciones  
ABYAYALA

Este volumen corresponde al tomo 58 de la serie "TRAVAUX de l'Institut Français d'Etudes Andines"  
 ISBN de la serie: 0768-424x

## INDICE

**CAPITULO 6**  
**EL ROSTRO FEMENINO DE LA NATURALEZA**

Los espacios del mundo mai huna ..... 12  
*El espacio terrestre* ..... 12  
*El espacio subterráneo* ..... 14  
*Es espacio acuático* ..... 15  
*El espacio celeste* ..... 15  
 Los seres de la naturaleza ..... 17  
 EL mundo vegetal y la naturaleza de la mujeres ..... 21  
*La qateria vegetal de las mujeres* ..... 21  
*El mundo de la huerta* ..... 27  
*El mundo de la selva* ..... 39  
 Las "Madres" dueñas de la naturaleza ..... 41  
*Los mitos de los orígenes de los animales* ..... 43  
*La clasificación de los animales* ..... 45  
*Las otras "dueñas de la naturaleza": Las "Madres"* ..... 51  
*La relación entre los hombres y los animales* ..... 55

**CAPITULO 7**  
**LA ORGANIZACION DEL TRABAJO Y EL REPARTO DE LAS FRUTAS**

La sociología del trabajo ..... 66  
*Los intercambios de la unidad conyugal* ..... 67  
*Los intercambios dentro de la unidad doméstica* ..... 69  
*Los intercambios dentro del conjunto residencial* ..... 72

**EL TEMBLOR Y LA LUNA**  
 Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna  
 Irene Bellier

Coedición: • Ediciones  
 ABYA-YALA  
 Casilla 17-12-719  
 Quito-ECUADOR

• Instituto Francés  
 de Estudios Andinos  
 Casilla 18-1217  
 Lima 18  
 PERU

Traducción: María Victoria de Vela

Levantamiento, diagramación e impresión: Talleres ABYA-YALA  
 Cayambe-ECUADOR

Noviembre 1991

Los intercambios dentro de la comunidad .....	73
Organización y objeto de trabajo .....	74
La división sexual del trabajo .....	76
Caza y pesca .....	78
La recolección .....	97
La horticultura .....	100
El trabajo doméstico y artesanal .....	114
Características esenciales de la división sexual del trabajo ..	120
El reparto de los frutos del trabajo .....	121
El código nutricional .....	123
El simbolismo en el intercambio de productos .....	125
Los almuerzos ceremoniales .....	129
Las bebidas rituales .....	131
<b>CONCLUSION</b> .....	153
<b>ANEXOS:</b>	
1. Las unidades residenciales de las tres comunidades .....	161
Grupo de vecindad de Puerto Huamán .....	161
Grupo de vecindad de Mama Dadi .....	163
2. Nomenclatura de los términos de parentesco .....	166
Diagramas de parentesco .....	169
3. Mitología mai huna .....	171
<i>ĀKfNA NESE HĀ</i> : Origen de los blancos, <i>dei bahē</i> :	
<i>Totoya</i> .....	171
<i>MAI DAISE</i> : La llegada de los hombres Lino, <i>ēye bahē</i> :	
<i>Mamadadi</i> .....	171
<i>IMf YAI KH HĀ</i> "Cuento del jaguar celeste" .....	173
<i>BEKfTU KH HĀ</i> : "Cuento del tapir" .....	180
Los hijos escondidos .....	181
El conflicto entre <i>Bekfutu</i> , Tapir y <i>Maineno</i> .....	184
Origen del sol y de la luna .....	198
<i>NAIYO KH HA</i> "Cuento de la obscuridad" .....	203
<i>Maineno</i> busca a una mujer .....	205
<i>MAI GOGO HĒYARIO</i> : El puente de piernas de	
<i>Mai gogo</i> .....	210

<i>BO PIPfRI KH HĀ</i> : Historia del cóndor blanco.	
La visita al cielo .....	216
<i>ASERE KH HĀ</i> : Historia de <i>ASE</i> .....	220
<i>HATIRE KH HĀ</i> : Historia de la Raya .....	231
<i>ĀNUKEĀIKI NHĒ KH HĀ</i> : La mujer de <i>ĀnukeĀikā</i> .....	232
<i>ĀNAKŌĀIRE KH HĀ</i> : Historia de la rata: El origen del toro ..	235
<i>ĀNE HOHORE KH HĀ</i> : Historia del sapo.	
El origen del <i>piĀuayo</i> .....	236
<i>ĀŌ fSE-BAUKOKO KH HĀ</i> : Historia de <i>Baukoko</i> ,	
el miserable .....	238
<i>BEA ĀIASERE KH HĀ</i> : El descubrimiento del maíz .....	243
<i>DEKŌBI KH HĀ</i> : Historia de <i>Dekobi</i> .....	245
<i>ĀNAMARE KH HĀ</i> , <i>MAINENO Ī NHĒ ĀIASE HĀ</i> :	
<i>Maineno</i> busca a una mujer; Historia de la mujer-venado y	
del desbroce .....	247
<i>TOA TOGU AKO KH HĀ</i> : Historia de la mujer-tizón .....	248
<i>GĒKERE KH HĀ</i> : Historia de la mujer sapo y de las	
siembras .....	249
<i>MAINENO BAI NEHF</i> : <i>Maineno</i> hace los animales .....	249
<i>BARŌBf KH HĀ</i> : Historia del perezoso .....	258
<i>TOA YAI KH HĀ</i> : Historia del jaguar de fuego .....	260
<i>BAI BAKHIRE KH HĀ</i> : Historia del dueño de los animales ...	264
<i>IMf ĀKA NEĀIKI KH HĀ</i> : Historia del hombre que	
hacía una trampa en el árbol .....	266
<i>GĒKERE KH HĀ</i> : Historia de <i>Gēke</i> .....	271
<i>NĀSORE KH HĀ</i> : Historia de <i>Náso</i> , el mono lanudo .....	273
4. El sistema de cálculo mai huna .....	279
5. Lista de especies vegetales utilizadas por los Mai huna .....	281
6. Lista de nombres de animales .....	288
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	303

EL ROSTRO FEMENINO DE LA NATURALEZA

3. La clasificación de los seres de la naturaleza animada .....	48
4. Organización del mundo de la naturaleza .....	54
5. División sexual del trabajo de caza y pesca .....	95
6. La división del trabajo de horticultura .....	113
7. División sexual del trabajo doméstico y artesanal .....	119
8. La clasificación de los alimentos .....	122
9. El valor social de los alimentos .....	126

FIGURA:

11. Representación de los espacios mai huna .....	16
---	----

Hablar de "rostro femenino de la naturaleza" requiere una aclaración previa sobre el concepto de Naturaleza entre los Mai huna: así como lo explica P. Descola, a propósito de los Achuar del Ecuador, la experiencia y representación de la Naturaleza de las sociedades amazónicas son particulares, ricas y poco conocidas. "La idea de que la Naturaleza es el campo de los fenómenos que se realizan independientemente del hombre, es evidentemente, del todo extraña para los Achuar, ya que ellos ignoran la fractura radical entre el mito y la *physis*, que inaugura el pensamiento racional" (Descola 1983a: 125). También los Mai huna ignoran esta fractura epistemológica: sin embargo, nos resulta cómodo, ya que debemos utilizar los instrumentos conceptuales propios de nuestra cultura, considerar la Naturaleza desde el ángulo de su autonomía con relación al hombre, al menos para aprender las nociones de distancia y continuum que existen en el pensamiento mai huna entre la sociedad humana y la de la naturaleza.

En mai huna no existe un término para hablar de naturaleza. Esta abarca varios espacios, reinos y órdenes, con sus propios nombres, que nos permiten relacionar los vínculos prácticos y simbólicos que los humanos tienen con los seres de la naturaleza. Antes de explorar tales categorías, conviene aclarar algunos principios generales de las relaciones entre Mai huna y Naturaleza.

La génesis descrita en los mitos, muestra que los hombres hacen parte de un mundo natural, pre-existente, en que ellos aisan un espacio,

que limpian de vegetación y usan para construir sus casas. Por medio de este proceso, todo lo que no está convertido en espacio socializado con el trabajo humano, la casa, el jardín, los barbechos... es concebido como espacio natural. Entre la selva libre y la casa cerrada, existe una relación ininterrumpida, que une el espacio de la naturaleza en que se aventuran los humanos y el espacio de la cultura, en que las fuerzas de la naturaleza irrumpen. La huerta ocupa un lugar intermedio en este eje.

Si el origen del espacio natural precede la existencia de los humanos en el pensamiento mai huna así como en la filosofía occidental, el origen de los seres de la naturaleza al contrario, deriva de la de los humanos. La reflexión de P. Descola se aplica igualmente bien a los Achar y Mai huna: "Si los animales de apariencia humana ya tenían en potencia, en su nombre, el destino de su futura animalidad, eso se debe al hecho de que la referencia común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto ser, sino el humano en condición de tal" (Ibidem, 126). Existe entre los hombres y los animales una relación social homóloga a la que los hombres tienen con sus parientes políficos.

Las manifestaciones de la naturaleza (lluvia, rayos, truenos, viento... ) que imponen a los humanos su presencia, pueden ser simbólicamente controlados por los Mai huna, gracias a un conjunto de ritos y palabras apropiadas. De hecho, las ceremonias y plegarias permitían a los Mai huna influenciar todos los fenómenos naturales, hasta que la llegada de los Blancos empieza a alterar notablemente el mantenimiento del equilibrio natural, por su manera de explotar la selva amazónica.

Se ve claramente que los Mai huna, están indisolublemente ligados a una naturaleza, de la cual se distinguen de la misma manera en que los hombres coexisten con las mujeres de las cuales difieren. Es común comparar a la mujer con la naturaleza: "y las mujeres son en todas partes, naturaleza, incluso entre los Bororo matrilineos..." (Lévi-Strauss 1964: 275). "El es el artesano, ella la matrcia sobre la cual el artesano interviene" (Badinter 1986: 124). Pero, como lo hace observar Godelier, la distinción naturaleza/cultura que hace una sociedad indígena, no lleva necesariamente a escalas de valor occidentales: "Si se quisiera a toda costa emplear metafóricamente la distinción naturaleza-cultura, yo diría que en

el caso de los Baruya el hombre y la mujer son ambos el 'Indio de la cultura', pero contribuye en forma distinta al paso de la naturaleza a la cultura" (1982: 120). Los Mai huna expresan claramente una relación de convivencia entre la mujer y la naturaleza. Los rasgos comunes que unen a la mujer a los seres de la naturaleza, vegetales o animales, hacen de la mujer un modelo de las representaciones naturalísticas que alimenta las metáforas del lenguaje: la vagina es la laguna, *Čítara*, los vellos del pubis son matorrales, *Sěsegakima*, las piernas de una entidad sobrenatural femenina son troncos de árboles tirados a través del río, *hěbi kumu hiđ*. El campo de la naturaleza está marcada por personajes maternos que la protegen y por la marca lingüística del femenino en las grandes categorías clasificatorias.

Las íntima unión entre la mujer y la materia de la naturaleza, contrasta con la relación que los hombres tienen con los astros y la organización del mundo natural. Esta relación completa un conjunto de correspondencias en que lo bajo (femenino) alterna con lo alto (masculino), como lo negativo y lo positivo, la vagina y el pene. Tal declinación de valores invita a creer que lo que es asociado con la mujer, es negativo y que la feminización de la naturaleza indica una subordinación de la misma a la cultura, que sería patrimonio de los varones. Sin embargo, los Mai huna están muy lejos de desvalorizar a la mujer (y a la naturaleza) feminizando a ésta. Se trata más bien, para ellos, de satisfacer la exigencia mínima de complementariedad, por medio de la cual ellos construyen su mundo. La naturaleza vegetal se distingue de la animal como la Naturaleza, en su conjunto, se distingue de la sociedad de los hombres. La asociación entre la mujer y la materia natural, que funciona en relación con el mundo vegetal y el animal, es la manera con que los hombres construyen la cultura, pero es también un homenaje rendido a la potencia maternal, responsable de la gestación, el crecimiento, la renovación y el equilibrio (todos principios que caracterizan al personaje de Nukeo, la madre primordial). Sin embargo, la ley de la consumición, nutricional o por metáfora sexual, eje importante de la relación entre hombres y naturaleza, divide a los individuos en depredadores y presas, y la asociación entre depredador y sexo masculino, presa y sexo femenino, es recurrente, o incluso absolutamente constante. Si el mundo vegetal obedece a una forma propia, las sociedades en cambio, animales o humanas y dentro de éstas cada grupo,

clan o especie, están divididos en sexos, masculino y femenino. Las relaciones entre las sociedades humanas y animales son regidas por la ley de la complementariedad económica que anima a los hombres. Existe así, en la superficie del globo, una primera repartición de las especies que impone que, en las relaciones con la naturaleza, la sociedad humana sea representada por los hombres que son "los cazadores", mientras que la sociedad de los animales, principalmente asociada con la "presa", se asimila con un mundo femenino, como el vegetal.

La personificación femenina de la naturaleza, es el contrapunto de las representaciones masculinas del tiempo, y estos dos principios actúan conjuntamente, para permitir a la sociedad reproducirse por medio de los gestos cotidianos, simbólicos y rituales, propios de hombres y mujeres. En el capítulo precedente vimos que el tiempo cíclico de los Mai huna ponía en relación dos espacios: el terrestre y el primordial celeste. Si el tiempo está encarnado por los abuelos y si los hombres son los motores de la cadena de reproducción, las mujeres animan el espacio real y simbólicamente. El estudio del rostro femenino de la Naturaleza nos lleva del espacio terrestre, subterráneo, acuático y celeste, hacia la representación de las entidades que animan a la Naturaleza, principalmente los seres vegetales y animales.

## LOS ESPACIOS DEL MUNDO MAI HUNA

La Naturaleza mai huna se puede abarcar dentro de la noción de espacio, *bese*, que vamos a considerar aquí en sentido geográfico. Cada espacio está poblado de seres vivos en el sentido mai huna del término. Se trata de seres míticos o reales, vegetales, animales o sobrenaturales, que comparten unas condiciones de vida homogéneas, propias de cada espacio, y tienen con la sociedad de los hombres que ocupan la tierra, espacio de referencia, unas relaciones sociales particulares. Los Mai huna distinguen el espacio terrestre, *yíha bese*, el subterráneo, "interior de la tierra", *Sanu yíha bese*, el acuático *yíaya bese*, y los espacios celestes, *ñmñ bese* y *miña bese*.

### El espacio terrestre

El espacio terrestre es el territorio de los hombres, ocupado por diferentes sociedades humanas y las sociedades no humanas, de múltiples

figuras representativas. Es el espacio de la vida física y material, en que reinan el trabajo y la muerte después del mito de la caída-inversión del cielo y la tierra (M:2). Los Mai huna hacen escasos comentarios sobre la ocupación territorial por parte de los que no son Mai huna, los extranjeros, indígenas o mestizos. Su existencia es conocida: su presencia, a menudo molestosa, es más o menos bien aceptada. Son actores periféricos en la vida mai huna, situados localmente, en función de los conocimientos personales de los Mai huna que viajaron a la ciudad, *hai ai kiro* "donde vive mucha gente" o en los ríos, poblados por diversos grupos...

El espacio terrestre de los Mai huna está formado por diversos campos: el de las casas: *uema dadi há*, nudo de la definición indígena del territorio y espacio social por excelencia; el de las huertas de los humanos, lugar socializado por el trabajo que somete la naturaleza a fines productivos, el de la selva y huertas de los espíritus, pobladas por seres de la naturaleza y sobrenaturales. Este espacio comunica con los otros por medio de ciertos pasos, concebidos como puertas, visibles y practicables para ciertos seres. La "colpa", punto de agua salada, hace acceder al espacio subterráneo y el río lleva tanto a su mundo interior como al mundo primordial celeste. Los seres animales y los chamanes, de todos los seres que viven en la tierra, en la superficie, son los únicos que pueden paşar de un mundo a otro durante su existencia física. Los humanos comunes y corrientes no pueden separar su espíritu de su cuerpo, cuando lo quieren, como lo hacen los chamanes, esperan la muerte para separarse del espacio terrestre y llegar al espacio primordial celeste.

Es principalmente en el campo terrestre que se estudiarán las relaciones entre los hombres y la naturaleza, porque es en el que ejercen lo esencial de sus actividades diarias de subsistencia. El espacio de los hombres está compartido por hombres y mujeres, pero si se observan los efectos de la residencia uxoriocal, son los hombres que se mueven entre microespacios centrados en sus esposas. Si la tierra no es propiedad de las mujeres, ellas son las fuerzas animadoras. Ellas son las que quedan casi siempre en la casa, y ellas las que pasan la mayor parte del tiempo en la huerta. Los hombres circulan entre los espacios femeninos de su sociedad y su mundo. Más adelante veremos como están feminizados los espacios de la selva o del agua, que los hombres zaquean regularmente.



## El espacio subterráneo

Lo interior de la tierra es el espacio de los proto-mai huna, que en el momento del nacimiento de la humanidad, quedaron bajo tierra por una mujer con menstros que se interpuso en su camino. Es la tierra de las mujeres-pecarí y la fauna terrestre en gestación. Respecto de los pueblos subterráneos, el espacio interior de la tierra es parecido a la superficie. Está poblado de proto-humanos y proto-animales, tiene selvas y ríos y está lleno de huertas con cultivo de yuca dulce. Para los humanos, algunos objetos de la cultura subterránea no tienen el mismo valor que los correspondientes de la superficie de la tierra: el banco para distribuir el yagé es una culebra, las culebras son platos para tabaco y peces... Los Mai huna parecen no tener ninguna relación con los proto-mai huna, pero, desde la visita mítica de un cazador al mundo subterráneo, tienen relaciones de intercambio ritual con las mujeres-pecarí. Es una hembra la que cuida la puerta de salida del mundo subterráneo, llamada "colpa" por la cual pasan en la estación apropiada, los pecaríes, los tapires y varios mamíferos. Los seres subterráneos son notablemente feminizados: el dueño de los animales, *da bai biaki agi*, es el único ser masculino, y su importancia es menor, a pesar de su título. Todos los animales, sus invitados ceremoniales o sus parientes, son para él hermanas de padre, hermanas, hijas o esposas (v. M. 25 y 26 en anexo 3).

El adorno que llevan, actualmente, las mujeres-pecarí bajo tierra, es el emblema que lucían antaño, las mujeres mai huna en el tabique: un bastoncito delgado adornado de cáscara de huevo en las extremidades. El espacio subterráneo toma cuerpo alrededor de personajes femeninos. Ellas son simultáneamente los jefes de las sociedades residentes (ni animales, ni humanas, sino animales en potencia), y las intermedias entre los hombres (especie y género) y el macho que es su dueño, su padre. El espacio subterráneo de donde vienen los humanos es el centro de la gestación y del nacimiento de la vida animal. Es lógico que esté habitado por personajes femeninos, y esta feminización concuerda con la concepción de la animalidad respecto de la humanidad. El concepto *bai* corresponde a un universo femenino, el *mai*, a un mundo masculino.

## El espacio acuático

En el mundo del agua, los Mai huna distinguen la superficie del río, surcada por los peces y los humanos, de la parte inferior, ocupada por la casa de los espíritus del agua y la ciudad de los blancos. El mundo interior establece una comunicación entre los diferentes estratos cósmicos que marcan diferentes estados del ser mai huna (a-venir, presente, sucedido). Su origen está en la "cabeza del agua" (*oko čič*) situada (casi siempre) al este y río abajo y lleva a la tierra primordial, *miña bese*, al oeste, río arriba, después de surcar la tierra y el espacio subterráneo. El mundo interior está animado, en gran parte, por *Nukečiko*, la "madre" de los peces y del poder chamánico de flema, avatar de la madre primordial *Nukeo* que ocupa, por su parte, la "cabeza del agua" y la casa del rito de la tierra primordial.

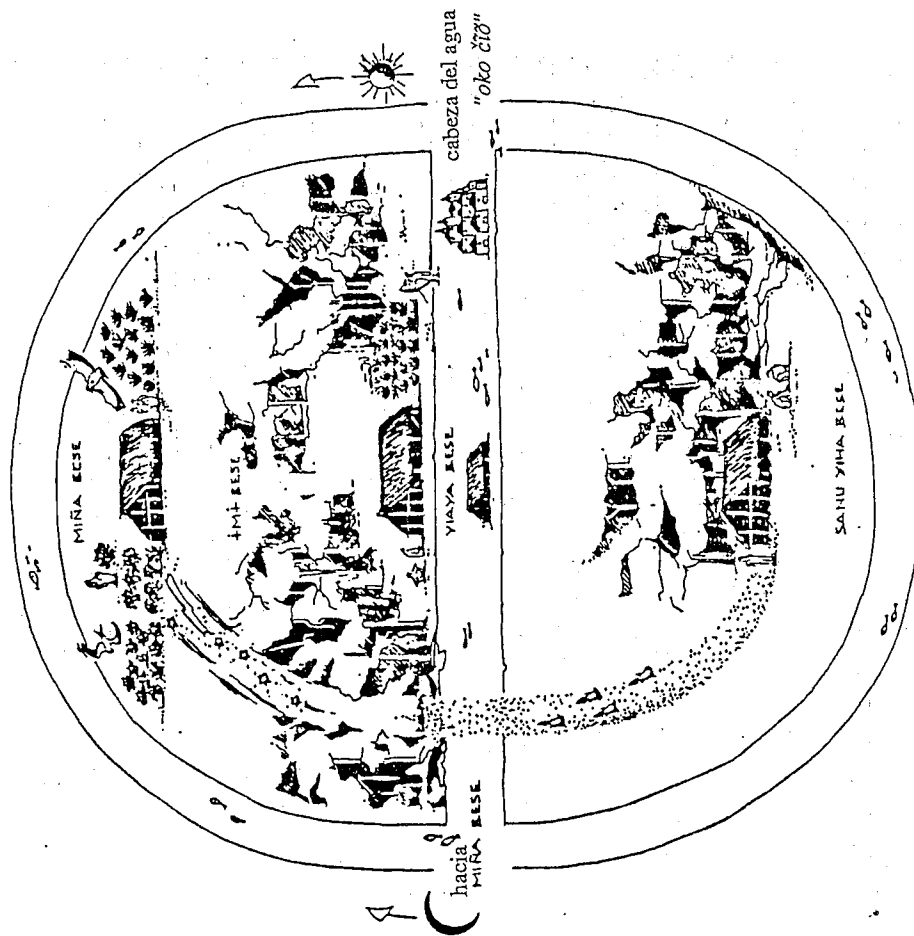
El mundo del agua no está formado solamente por el río, sino por las lagunas, los lagos y pozos, llenos de seres vivos y propiedad, todos, de espíritus femeninos. El mundo del agua "extendida" (ríos, zonas inundadas) es concebido como un espacio de vida y re-nacimiento en su dimensión inferior, y un medio de circulación en su lado exterior. Se distingue del agua de lluvia, que no es más que el derramamiento temporal del agua contenida en un recipiente celeste que está sobre la espalda de su dueño *Okobati*, "Espíritu del agua". El agua de lluvia bajo control de un personaje masculino, no crea un espacio como el agua del río animada por una fuerza femenina; es un signo entre le espacio celeste y el terrestre.

## El espacio celeste

El mundo celeste está formado por dos campos. Un es el espacio celeste *imi bese*, lleno de aves y ocasionalmente cruzado por un avión, "barco de vapor del cielo", *imé tou*. El otro es la tierra primordial, poblada de almas, *batina*, de todos los seres (que vivieron en la tierra) difuntos, y habitado por la madre primordial, en el tiempo del rito de las primicias del pifuyo, y *Maineno*, el creador-luna. Los dos campos comunican: los falcónidos, las avispas y abejas sirven de intermediarios entre los vivos y los muertos de quienes se alimentan. Son ellos los que avisan a los difuntos, residentes celestes, de que uno de los suyos acaba de morir en

Figura Nº 11

Representación de los espacios mai huna



la tierra, y avisan a los vivos que su difunto se convirtió en estrella. En ese espacio, las gentes viven en casas y hacen fiestas de chicha, los animales se desplazan libremente en la selva. Como todos están más allá de la muerte, los seres *miña* llevan una existencia libre de cualquier obligación o limitación material. No necesitan alimentarse para vivir. Como en el mundo subterráneo, las apariencias engañan a los ojos de los humanos que se aventuran allá: lo que parece un fuego ardiente es en realidad un corazón helado, la yuca se descubrió que es un pez, los peces son gusanos. Este espacio es el paraíso de los Mai huna: el mito relata que nunca fue contaminado por los hombres. Todos los que viven allá lo hacen en un plan de igualdad. *Miña bese* es el lugar de la cultura más que un espacio natural, pero conviene presentarlo en este capítulo, ya que su antecámara, la capa atmosférica que separa la tierra de los hombres de la primordial, está surcada por aves, por insectos, y su categoría incluye a los monos y demás seres arborícolas.

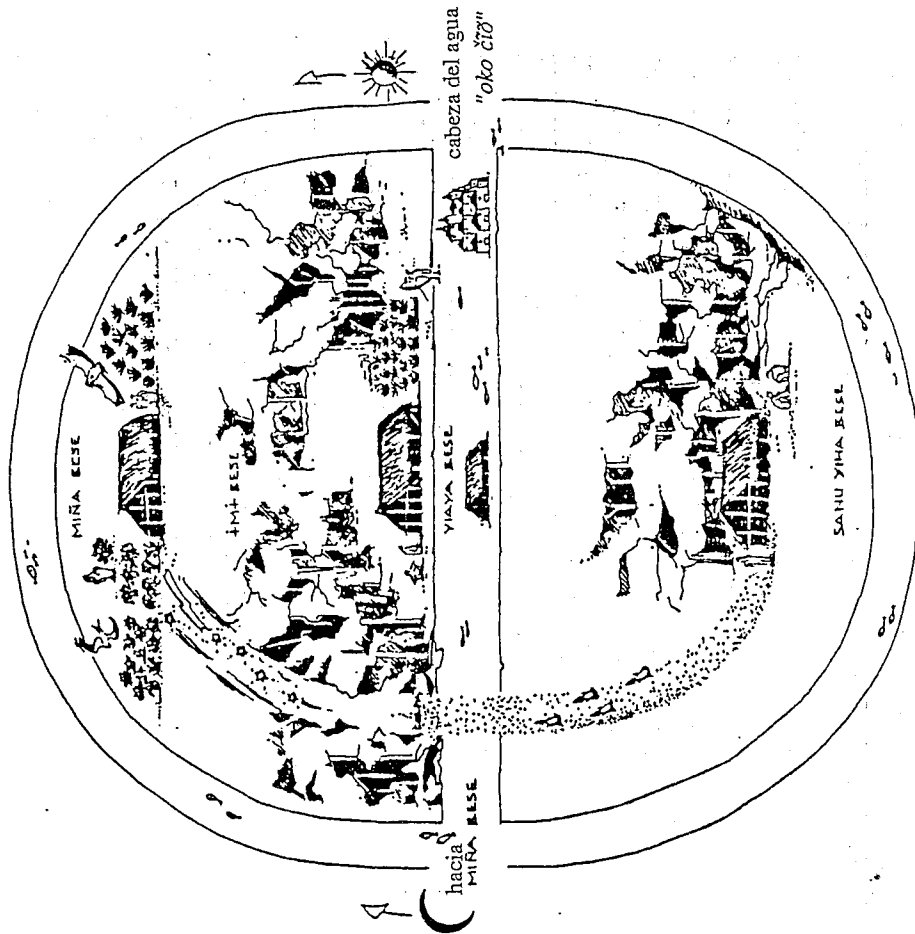
El conocimiento de los espacios que dividen el universo mai huna, proporciona el marco del "existencialismo" mai huna. En práctica, las relaciones de los humanos con los seres de la naturaleza se realizan en la tierra, que es el espacio de la vida de los hombres. En la mitología que habla del origen de los seres y gestos, los distintos espacios están en comunicación, y los hombres mantienen los lazos entre espacios por medio de sus prácticas simbólicas. Las "colpa" es siempre el punto de paso entre la tierra y la zona bajo-tierra, la vía láctea es el camino que lleva a los pecarí de la muerte al renacimiento en el cielo y el río, por su parte, irriga todos los espacios. La noción de espacio tiene interés solamente porque existen seres naturales y sobrenaturales que habitan en él. Su dimensión es menos física que sociológica y el espacio vacío es una noción desconocida por los Mai huna.

## LOS SERES DE LA NATURALEZA

Los Mai huna distinguen a los seres de la naturaleza según su condición de animados y sexuados o inanimados y de género neutro. Los animales son de la primera categoría, los vegetales y los minerales, de la segunda. Las piedras son del todo ausentes del paisaje actual de los Mai huna, pero todo lo que es mineral, la arena, la arcilla..., es tratado como si fuera cosa sin vida, en cierto sentido: porque en realidad, en la

Figura Nº II

Representación de los espacios mai huna



la tierra, y avisan a los vivos que su difunto se convirtió en estrella. En ese espacio, las gentes viven en casas y hacen fiestas de chicha, los animales se desplazan libremente en la selva. Como todos están más allá de la muerte, los seres *miña* llevan una existencia libre de cualquier obligación o limitación material. No necesitan alimentarse para vivir. Como en el mundo subterráneo, las apariencias engañan a los ojos de los humanos que se aventuran allá: lo que parece un fuego ardiente es en realidad un corazón helado, la yuca se descubre que es un pez, los peces son gusanos. Este espacio es el paraíso de los Mai huna: el mito relata que nunca fue contaminado por los hombres. Todos los que viven allá lo hacen en un plan de igualdad. *Miña bese* es el lugar de la cultura más que un espacio natural, pero conviene presentarlo en este capítulo, ya que su antecámara, la capa atmosférica que separa la tierra de los hombres de la primordial, está surcada por aves, por insectos, y su categoría incluye a los monos y demás seres arborícolas.

El conocimiento de los espacios que dividen el universo mai huna, proporciona el marco del "existencialismo" mai huna. En práctica, las relaciones de los humanos con los seres de la naturaleza se realizan en la tierra, que es el espacio de la vida de los hombres. En la mitología que habla del origen de los seres y gestos, los distintos espacios están en comunicación, y los hombres mantienen los lazos entre espacios por medio de sus prácticas simbólicas. Las "colpa" es siempre el punto de paso entre la tierra y la zona bajo-tierra, la vía láctea es el camino que lleva a los pecarí de la muerte al renacimiento en el cielo y el río, por su parte, irriga todos los espacios. La noción de espacio tiene interés solamente porque existen seres naturales y sobrenaturales que habitan en él. Su dimensión es menos física que sociológica y el espacio vacío es una noción desconocida por los Mai huna.

## LOS SERES DE LA NATURALEZA

Los Mai huna distinguen a los seres de la naturaleza según su condición de animados y sexuados o inanimados y de género neutro. Los animales son de la primera categoría, los vegetales y los minerales, de la segunda. Las piedras son del todo ausentes del paisaje actual de los Mai huna, pero todo lo que es mineral, la arena, la arcilla..., es tratado como si fuera cosa sin vida, en cierto sentido: porque en realidad, en la

mitología, los minerales y vegetales (que tienen las mismas reglas gramaticales), constituyen unas sociedades, denominadas por medio de la desinencia *bañ*, "viviente", como los clanes humanos o las especies animales. En los mitos, existen unas personas-hojas, *haña bañ*, y una personas-piedras, *gāta bañ*, que actualmente los Mai huna llaman simplemente hojas y piedras, sin que el mito aclare como perdieron su primordial humanidad.

El mito describe en forma muy breve el origen del mundo físico, del paisaje mai huna, y eso revela una diferencia de estatuto entre lo que constituye el ambiente envolvente, las plantas silvestres, las colinas y lo que está en relación interactiva con los humanos, o sea con las plantas cultivadas y los animales. La mitología introduce en la creación, un orden revelado por la prioridad que sigue el héroe cultural cuando hace la división del continuum primordial.

En el primer tiempo de las empresas épicas del héroe, la creación de la mujer (M. 4c) precede la aparición del paradigma de la caza, el tapi, y todo el ordenamiento cósmico: en orden, la instalación del agua en los ríos, de los astros, luego la tierra, el cielo, y los humanos. Se dice simplemente que los árboles brotaron sobre la tierra en la época en que el cielo se encontraba cerca de la tierra, y que los hombres empezaron a desbrozar la selva desde el momento en que salieron de la tierra (nacieron) (M. 2). El segundo tiempo de la gesta épica está consagrado a la creación de la vida terrestre, que significativamente, se realiza por la voluntad del área cultural a medida que este toma esposa. El comienzo haciéndose una mujer sobre medida en la materia leñosa antes de unirse a mujeres, que más tarde transforma en animal, que tienen interés por razones de trabajo. La primera secuencia asocia a la mujer, el sexo (la diferencia de sexos), la procreación, el orden cósmico. La segunda secuencia une a la mujer, el trabajo, la división de las tareas, el principio de la división en especies.

Las especies vegetales silvestres son creadas para servir de alimento a los animales que a su vez alimentan a los humanos: "Maineno distribuyó en el espacio el alimento de los animales que nosotros comemos". El mito no da ningún detalle, pero los Mai huna saben que cada una de las especies consumadas como caza, es una creación de Maineno. Esta lógica nutricional indica un orden determinado entre los

vegetales, los animales y los humanos. Se dedica más interés a las plantas cultivadas, que a diferencia de las salvajes, no llegan solas y no se supone que deben alimentar a los animales. Su origen está intrínsecamente ligado con la práctica de la alianza matrimonial, lo que pone el acento en la función social de la horticultura, y en el fin redistributivo de la producción agrícola. Las plantas pertenecen tanto a las esposas sucesivas del héroe cultural (o a sus padres), como al esposo de su hermana, en este caso y, la hermana y especialmente su hijo, son los instrumentos de la recuperación por parte de los hombres.

La mitología, insistentemente, multiplica las relaciones entre la mujer, la horticultura y la naturaleza, vegetal o animal. Si Leroi-Gourhan llega a pensar que la huerta es un invento femenino (en Badinter 1986: 66), los Mai huna, por su parte, piensan que solamente un personaje femenino puede encarnar el desarrollo de vitalidad y fertilidad presente en todo ser natural. Parece que es por eso que la creación de la mujer, en el mito es un elemento previo necesario para la creación de esa parte de la naturaleza con la cual los hombres tienen relaciones de interacción. Se trata principalmente de las plantas cultivadas y la caza, pues los animales nocivos o no comestibles, tienen orígenes especiales que examinaremos más adelante. Esta relación entre la mujer, la naturaleza vegetal, lato sensu, en sentido amplio y la caza, está marcada precisamente por el concepto de "madre", *ako*, que los Mai huna usan muchísimo. *Ako* indica el lazo genético y se aplica a la noción de "propiedad" definida principalmente por el concepto de "trabajo invertido". Una madre biológica es llamada con el nombre de su hijo, completado por *Ako*: por ejemplo *Hetu Ako* "la madre de Hetu". Una propietaria de huerta, casa, árbol frutal, hama, es llamada con esta forma, *Ako*. Cada especie animal, vegetal, cada lugar y cada cosa tiene una "madre" que expresa su esencia vital y que es nombrada de la misma forma, *Ako*. El masculino de este término, *aké*, existe y designa a los padres y propietarios, pero nunca se lo utiliza en el mundo natural. Los animales, árboles, hierbas, colinas, tienen "madres" pero no "padres". Salvo algunos elementos naturales que pertenecen a personajes masculinos, como la lluvia, el trueno y el arcoiris, que son signos entre los espacios, las "madres" son las que lo animan todo. Los Mai huna denominan precisamente a algunas de ellas dotadas de poderes más importantes, pero la lista no es limitativa. Mencionamos por ejemplo a "la madre del sueño", *da bto ako*, "la madre

del río", *da yíaya ako*. "La madre del viento" *tutu ako*, y todas las "madres" de las especies animales. Algunas de estas madres, son indudablemente entidades sobrenaturales y sus descripciones son muy adornadas con imágenes y otras son simplemente las más grandes representantes de las especies animales o vegetales.

Sabiendo que toda cosa está animada por el principio de "madre", es difícil clasificar a los seres de la naturaleza en animados e inanimados (v. Taylor 1980: 12-13, sobre el tema de la función del poder animador, en quichua *camac*). Existe una diferencia de estado entre los animales, explícitamente animados en la gramática mai huna, y los vegetales y minerales, aparentemente inanimados. Esta diferencia se basa en el reconocimiento de la presencia o ausencia de caracteres sexuales.

Ni en la lengua ni en el mito mai huna se pueden descubrir huellas de la presencia de un sexo asociado con los minerales. Son decididamente neutros, o sea, aparentemente inanimados. La lengua no especifica el sexo de las plantas pero se observa que el conjunto de las plantas, "vegetal", es feminizado, por su aptitud a la reproducción. La distinción entre individuos machos o hembras en lo vegetal, es excepcional: un fruto de palma sin pepa, dentro de un régimen de frutos con pepa, puede decirse macho.

El sexo de los animales aparece claramente en varios niveles. Los animales, en sentido colectivo, son feminizados, en las grandes categorías clasificatorias, y cada especie es caracterizada por un sexo, masculino o femenino.

Sexo y sociedad marchan al mismo ritmo entre los Mai huna, y de todos los seres de la naturaleza, solamente los animales tienen relaciones homólogas a las de los humanos. Esta "identidad" superficial se debe a su organismo, como los humanos, los animales buscan su alimento para vivir, y a sus facultades de comunicación. Cada especie tiene una lengua que es solamente suya, que los hombres comprenden y reproducen. La aptitud al lenguaje y el gusto por los alimentos, acercan los animales a los humanos, y sirven de criterios clasificatorios. Los animales gregarios que se expresan como los "hombres reunidos dentro de una única casa", son más estimados que los animales solitarios, mudos o imposibles de

ofr. Los que comen frutos son más apreciados que los que comen sangre o deshechos.

Los seres de la naturaleza tienen un origen mítico que explicita sus relaciones de mayor o menor proximidad con la sociedad humana. Los diferentes criterios sobre los cuales volveremos más adelante, sexo, lenguaje, alimento, identifican a los seres de que hablamos, por medio de una proyección del orden antropocéntrico. Resulta pues, que la atribución de determinado sexo a una especie, es independiente de la morfología real de los individuos (toda especie es bisexual), pero está ligada a los valores de la sociedad humana. Este orden antropocéntrico manifiesta las relaciones entre la mujer y la naturaleza, como vamos a examinarlo a continuación.

## EL MUNDO VEGETAL Y LA NATURALEZA DE LAS MUJERES

Desde que los hombres conocen la horticultura, el mundo de los vegetales está dividido en dos: el mundo de la selva, *maka*, que representa la parte salvaje, libre de la intervención del trabajo humano, y la huerta, *yio*, que designa el mundo de los cultivos. El primero se produce independientemente de la mano humana y la existencia del otro depende del trabajo del hombre y la mujer. El mundo de la huerta es feminizado por medio del papel que desempeñan las mujeres en la mitología y su ininterrumpido trabajo de horticultura. El mundo de la selva es feminizado por los seres que lo ocupan: los animales, los vegetales y sus "madres". La mujer es una referencia común a los dos mundos, por existir entre la mujer y el vegetal, la mujer y el principio de reproducción, un lazo objetivo en el pensamiento mai huna.

### La materia vegetal de las mujeres

La posición de la mujer dentro de la sociedad mai huna, es en parte establecida por su lugar en la mitología de origen. Dos veces, el mito relata la existencia de un lazo entre la mujer y el vegetal. La primera esposa del héroe cultural, nace bajo forma de espina extraída del pie de su padre, y la segunda es fabricada por el héroe en el tronco de un árbol. Esta consustancialidad entre la mujer y la madre, tiene dos consecuencias:

por un lado, demuestra que la mujer tiene un cuerpo maleable y adaptable al del hombre y por otro, pone en un plan de igualdad los cambios internos de las mujeres (o sea, las reglas) y las externas de los vegetales (las mudas). Los mitos hablan por sí solos:

*La mujer sobre medida de Maineno (M. 7)*

El alma de su padre lo había acompañado hasta allá, ahora él se encuentra solo. Por primera vez va a hacer el amor. Abre el fruto de *raca caspi*<sup>1</sup> y hace una vagina. Abre, vacía, pone una hoja de *yanamuko*<sup>2</sup> y un fruto de bija y luego se va. La mujer se acuesta, abre las piernas y ríe abriendo su sexo, "hahai popoi". El tiene ganas de hacer el amor y piensa que ella le invita. Hace el amor y de eso le viene una terrible picazón. Corre al agua, pensando que una vagina no debe estar hecha así. Decide convertirla en árbol. *Raca caspi*, y de un golpe de talón manda al árbol hacia arriba diciéndole que sea *raca caspi*. Los frutos de este árbol están suspendidos en el aire como las bolas que hacen los perezosos. Da hijas a los que pasan sobre sus raíces.

Ha hecho a otra mujer. Corta una raíz en forma de ala de la madera *remo caspi* para hacer eso. Vacía nuevamente, pone el fruto de bija, la hoja de *yanamuko*, el bastoncito para pintarse, la "lana de hormiga",<sup>3</sup> el peine y el espejo. Pone todo en su lugar la resina de *leche caspi*,<sup>4</sup> la hoja para limar los labios.<sup>5</sup> Se va y luego se detiene para escuchar. Oye como ella se baña en el río, oye que se lanza al agua "*ko ko ko*", y preguntándose quién hace este ruido, vuelve por el mismo camino y la ve meterse al agua. *Magaro-Nao*

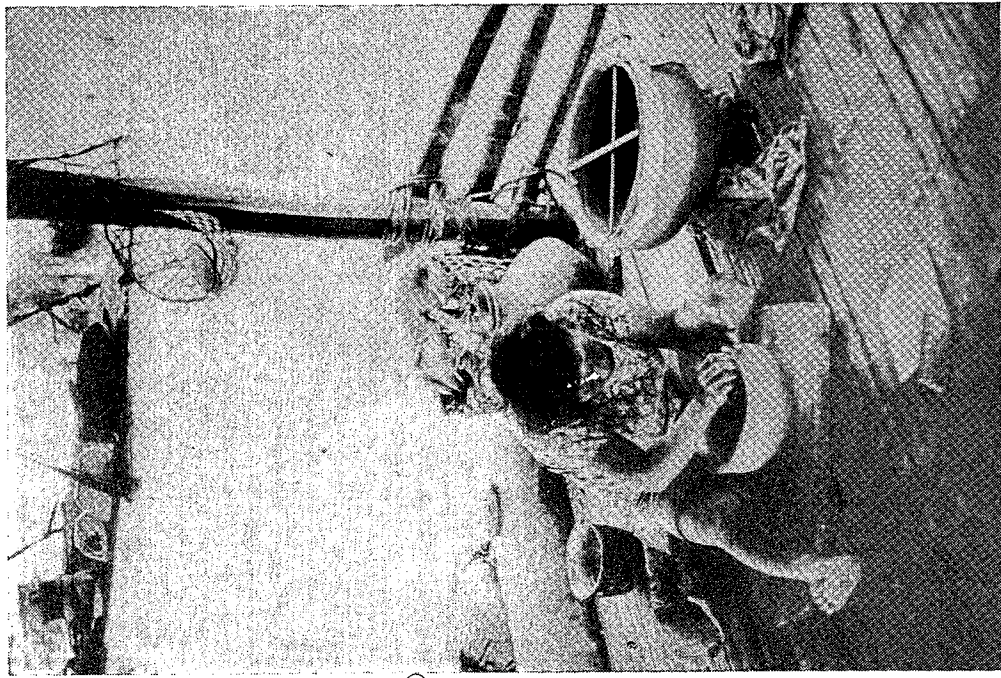
1. *Raca caspi, nue hoho*: especie urticante no identificada.

2. *Yanamuko, beoko*: *Neea Parviflora*

3. Los Mai huna llaman "lana de hormiga" un tejido de origen vegetal o animal, que encuentran en la selva. No pudimos identificar su proveniencia.

4. Leche caspi, *bito ñi*: *Couma macrocarpa*.

5. Los Mai huna usan la hoja de la uvilla salvaje, *Pourouma Ulei*, como lima para preparar los labios a recibir el tinte negro de yanamuko.



Mañika ñye hace una olla de greda.

(otro personaje mítico de origen no muy claro) ya tomó a una de las mujeres que *Maineno* había hecho. Hace el amor con *Totidebo*, "Pequeña ala auténtica". *Maineno* va hacia la otra mujer, la que queda, *Maiko*. Le pregunta qué hace y dónde está su hermana. Ella le contesta que ella espera a *Sari* (otro nombre de *Maineno*) y que su hermana ya se fue con *Magaro-Nae*.

La vagina es la expresión metonímica de la mujer y el mito habla de él como de un rostro. Recibe todos los instrumentos y productos necesarios para su belleza, que no es entre *Mai huna*, algo exclusivo de las mujeres, porque antaño los hombres se peinaban con un cuidado igual que las mujeres, sus enamoradas. Como el rostro, la vagina tiene una boca, *yo*, unos labios, *yogani*, unos dientes (imaginarios), pelo... Es muy explícito el episodio del mito en que la risa de la mujer desencadena la apertura de su vagina. La primera versión de la mujer contrasta con la segunda preparación, la exitosa, así como una ramera se diferencia de una "auténtica mujer". El mito, evidentemente, no dice que la primera mujer es una prostituta, pero muestra que se trata de una mujer, mal pintada, enganchadora, contagiosa, provocante según los criterios *mai huna* que están expuestos en el modelo siguiente. La que *Maineno* toma como esposa es una mujer completa. Está formada en una madera suave y lisa, color rosa pálido, y tiene todos los cosméticos necesarios para la belleza del cuerpo. Su primer acto es bañarse, el segundo, esperar a su "héroe" para obedecerle en todo, sin demostrar ninguna iniciativa.

La confección de una mujer partiendo de una estatuilla de madera, es una operación única en la mitología, y en eso es significativa como indicadora de la diferencia de "naturaleza" entre la mujer y el hombre. Nada, en la mitología, nos explica el origen del sexo masculino, y el hombre simplemente está allá, íntegro como el héroe cultural. El hombre no es creado para completar a la mujer, pero la mujer es creada para satisfacer al hombre.

La madera tallada por *Maineno* es usada por todos los hombres para fabricar sus remos, y los de sus esposas, que manejan la canoa para atrás. Su forma, muy cuidadosamente equilibrada por un mango que se prolonga, haciéndose más estrecho, en la parte plana del remo, simboliza

una vulva.<sup>6</sup> Así como las jovencitas no deben quedarse largo tiempo en la orilla del río, los remos nuevos se guardan: sus dueños los colocan en la casa en una parte alta, fuera de vista y codicias: el robo de un remo siembra la turbación en la comunidad, casi como el descubrimiento de un adulterio.

El símbolo del remo atestigua el triple lazo que existe entre el agua, el vegetal y la mujer. Este lazo reaparece en el mito del rejuvenecimiento de una anciana.

#### *La mujer de Nukečiki* (M. 12)

Una anciana de pelo blanco, sale a quitar las escamas del pescado que le llevó *Nukečiki*.<sup>7</sup> No ha terminado aún, cuando *Nukečiki* le toca la piel. Todo el cuerpo de la vieja ha sido pelado. El le quitó toda la piel y la formó nuevamente....

En la casa en que vivía una madera seca, había ahora una jovencita de senos duros... En el camino que llevaba a la casa de la vieja, unas niñas vieron una piel, la de su abuela, que *Nukečiki* le había quitado. El la había puesto adrede en el camino. Las chiquillas cuentan a su madre lo que vieron, y ella llega a la casa de la vieja llevando en brazos a sus hijos. Ve que muchos peces, todos los peces del río, están colocados sobre el saladero... La que salaba su pescado dijo a la mujer que acababa de entrar:

"¡Ven, hija, estoy salando los pescados que él me trajo!"

*Nukečiki*, que estaba recostado, con su gran nariz, dijo entonces: "Cuando me lleve a tu madre, en la hora del frío, te voy a llamar. Respóndeme."

6. El término *mai huna* para indicar el remo, es *yori*. La raíz *yo* puede relacionarse con *yo* "boca", como el simbolismo gráfico del remo deja creer.

7. *Nukečiki* es un gran caimán, "padre/madre del maíz", y su nombre significa "aqueel que hace temblar". Es gemelo de *Nukečiko*, la "madre de los peces", y en otra versión del mito es sustituido por el delfín, *bibi*.

"Sí", dijo ella — "te contestaré".

"No duermas: Contesta en la hora en que viene el frío, en la hora en que cantan las cigarras "cie, cie, cie"; a esa hora me llevaré a tu madre y me zambulliré con ella".

Pero ella no oye nada cuando él llama; los árboles contestan "i i i i i i i i", las culebras contestan "hi hi hi hi", la lagartija, la iguana, todos los animales que no valen nada contestan. Ella duerme, ella no contesta.

Si ella hubiera contestado, también las personas hubieran mudado de piel. Tú vez como la madera de *capirona* (Rubiáceas) cambia de piel, nosotros hubiéramos cambiado de piel si esa mujer hubiera contestado....

Este mito trata a la mujer como un pez. Es en el momento en que la vieja saca las escamas cuando su cuerpo se pela. Su nueva juventud designa la abundancia de los pescados en la casa, y ella termina viviendo en la casa en compañía de *Nukečiki*, como *Nukečiko*, la "madre" de los peces. Su hija no contesta la llamada y es convertida en delfín, metamorfosis ésta, ligada a su situación de madre llena de hijos: la hembra del delfín, en efecto, tiene la característica de tener un aparato genital muy parecido al de la mujer.

Entre la anciana del mito, los peces de escamas y los vegetales, con "mudas" existe una relación que hubiera podido llegar a significar la inmortalidad de los humanos. Ahora los humanos son mortales y a falta de una muda exterior, las mujeres tienen un cambio interno de piel, que según los *Mai huna* es un elemento regenerador y un paso hacia la madurez. Otra versión del mito comienza así: "El delfín llega y dice a una mujer muy vieja". "¿Por qué te recostaste en vez de hacerme "madura" con tus reglas?"

Las metáforas del lenguaje comparan a la vieja con una madera seca. De jovencita se vuelve vivaz como un pez en el agua. El agua es el elemento de la mujer fecunda: La madre primordial, *Nukeo*, ocupa la "cabeza del agua"; su transformación, *Nukečiko*, es la "madre del río y



los peces", la vagina y el lago están en relación metafórica, la vagina primordial es la casa de pirañas y finalmente, la vagina de madera de la joven esposa de *Maineno* se hace deseable solamente después del baño en el río.

Las relaciones entre la mujer y el vegetal, por un lado, las entre la mujer y el pez por otro, se completan con una relación directa entre el vegetal y el pez. Los peces, como las aves, son las únicas criaturas animadas que provienen de un vegetal. La mayoría de los peces provienen de los hongos brotados bajo la lluvia y lanzados al río por *Maineno* cuando realizó su viaje creador (M. 21). Los otros, son la transformación de los protagonistas del rito del diluvio (M. 7: *Magara-Nao*, *Totodebo*, *Maiko*). Los demás seres acuáticos, también de género femenino, tienen como metáfora unos objetos vegetales: el caimán es un mortero de chicha, en la realidad un gran tronco vaciado; la raya es una corteza, la tortuga, un trozo de madera...

El agua que contiene episódicamente la mujer-madre en su cuerpo, alimenta las metáforas del discurso y las figuras míticas (v. Durand 1984: 110-112). La mujer es asociada simbólicamente a los dos tipos de seres naturales que dependen especialmente del agua para vivir. Fuera del agua, el pez muere, y sin agua, la planta se seca. De joven, la mujer se parece a un pez, y de vieja, a una madera seca. La relación entre la mujer y el vegetal que caracteriza cada una de las partes por el atributo de la otra vitalidad femenina de tipo vegetativo, femineidad de la vegetación por su aptitud a la reproducción, no debe comprenderse en el sentido peyorativo que los occidentales asocian a la categoría "planta verde". Los *Mai huna* viven en el mero corazón de una abundantísima vegetación, exuberante y poseedora de una auténtica fuerza. Los humanos viven en simbiosis estrecha con el universo vegetal, que les proporciona la mayoría de sus medios de existencia. La selva alimenta a los *Mai huna*, tanto como las plantas cultivadas y esta característica justifica el acercamiento con el universo femenino y materno. Mujeres y plantas están asociadas por su posición social, sin que haya equivalencia entre ellas: la mujer no es una planta, pero la mujer y las plantas circulan en el mismo sentido, como lo revelan los mitos sobre los orígenes de las plantas cultivadas.

## El mundo de la huerta

Los *Mai huna* tienen unas relaciones muy estrechas con el mundo de la huerta, *yio*. La horticultura: *yio babase*, ocupa una gran parte de su tiempo, y proporciona la parte esencial de los productos, *ãã*, que acompañan las carnes y pescados base de la comida, y además permite la preparación de las chichas, *gono*, sin las cuales no pueden reunirse. La horticultura y el tratamiento que se hace a los productos de la huerta, cocina y chichas, son trabajos especialmente de las mujeres. Esta es una característica muy presente en la mitología, que se presentará aquí en forma resumida. En efecto, la importancia de la horticultura es marcada por la multiplicidad de los mitos sobre el origen de las plantas cultivadas y el trabajo hortícola. No todos los gestos del proceso del trabajo, ni todas las plantas, de una en una, son mencionadas, pero los elementos que constituyen la base de la relación con la naturaleza doméstica, sí son tratados. La introducción a la horticultura está ligada con el desarrollo de los intercambios y esta perspectiva aclara más la relación entre las mujeres y las plantas.

### Los Mitos del Origen de las Plantas

Una primera mención de las plantas cultivadas, aparece al comienzo de la gesta épica del héroe cultural, cuando *Bekitu*, suegro de *Maineno*, en el momento en que es convertido en tapir pide a su hija que le lleve la chicha de la primera yuca que plantó (M. 4).

"*Maineno*, *Ñukeo* y *Bekitu* llegan cerca de unos "aguaje" tan maduros, que echan espuma. *Ñukeo* recoge algunos frutos y las tira a su padre. Recostado, él come y traga todo. Recostado, saborea la dulzura de los aguajes.

"¡Vamos" dice *Ñukeo*" es tarde, vámonos!"

"Hijita, si te vas, prepárame un masato con los primeros tubérculos de yuca que cultivé. Prepáralo y ven acá a invitarme a tomarlo!"

"Bueno papá, haré el masato para invitarte aquí".

Después de decir eso, ella se va. Saca la yuca y prepara dos jarras de masato que lleva el día siguiente. Llega donde había dejado a su padre. Pero cuando él la oye llegar, hace "tuk tuk tuk" y huye. Así hace ahora el tapir.

"Papá, toma, aquí está tu masato" ¿Por qué me pediste hacerlo si no vienes a beberlo? Me engañaste y huyes; si te vas, eso quiere decir que no quieres beberlo!"

"Toi toi" Ella tira la jarra contra el árbol. "Toi", la jarra se rompe, <sup>8</sup> él no quería masato... Cuando ella tira la jarra, él oye y vuelve cerca de su hija. Corre en cuatro patas, para ver a su hija que tiró la jarra. El ruido lo hace acercarse...

Los orígenes conjuntos de la yuca y el paradigma de la caza que tapir representa, en la primera parte de la historia, centrada en el orden cósmico, son figuras ejemplares que encaminan los desarrollos de la segunda parte, dedicada a la presentación de las condiciones de existencia de los humanos. Para vivir, los hombres tienen que comer, entonces el héroe se pone a buscar las plantas cultivadas y transforma a seres animados en animales de presa para el hombre. Pero este alimento, no es simplemente una condición de la existencia social. La relación entre la construcción de la sociedad y la horticultura, en la mitología se manifiesta en dos maneras. En primer lugar, el rito hace remontar el origen del trabajo de la huerta al empleo de una esposa: huerta y matrimonio van juntos, como siembra y procreación. La horticultura se fundamenta en la relación social básica, que es el intercambio de trabajo entre los hombres y las mujeres en la sociedad mai huna. Los mitos del origen de la roturación, el rastrojo y la siembra, se presentarán en el capítulo siguiente, sobre el trabajo. En segundo lugar, las plantas cultivadas provienen todas de una relación social. El mito no relata la historia de la domesticación de las plantas, sino la de su conquista, en cuatro formas.

8. En otra versión de este mito, este gesto explica la formación de las colpa, puntos de agua salada, muy apreciados por los tapires y otros mamíferos.

Primer ejemplo (M. 13 y M. 14).

Los "taros" (*Colocasia sp*) y los pifuyos (*Bactris sp*) son robados por *Maineno* a sus suegros, respectivamente Ratón y Sapo, a quienes mata. No viene ninguna venganza después del robo de los taros, M. 13, pero la "madre de los pifuyos", una de sus esposas, se venga de la muerte del padre y el robo de los frutos: levanta al cielo la palmera y pega al tronco sus vellos del pubis, que se convierten en espinas (M 14).

Segundo ejemplo: (M. 15)

Los plátanos, las piñas, las frutas cultivadas en general en la chacra<sup>9</sup> son obtenidos, con dificultad, por el matrimonio de la hermana de *Maineno* con *Bawoko* (M. 15). Este individuo, cuyo apodo, *ãõ ñe*, significa "el avaro", está invitado a vivir en la casa de su esposa, con la cual tiene un hijo, en una semana. Guarda para sí las galletas de yuca y maíz, sin compartirlas con sus parientes políticos quienes, en esa época, consumen harinas de tierra tostada.<sup>10</sup> Evidentemente esta fechoría se descubre, y la hermana de *Maineno* decide seguir a su marido, que vuelve a comer en su casa. Ella descubre la huerta, y se presenta a sus padres políticos, que se quedan encantados descubriendo al nieto, que ella se dio el trabajo de peinar cuidadosamente. El avaro intenta matar a su hijo y a su esposa, sin éxito. Ella vuelve a su casa, para hacer probar los plátanos a su hermano, *Maineno*, y él deciden ir a buscar los buenos alimentos. Vuelven hacia la casa del avaro, pero como él escondió su huerta, no ven en su lugar más que un gigantesco "aguajal".<sup>11</sup> *Maineno* decide entonces, convertir al hijo de su hermana en pájaro carpintero, a pesar de las reprimendas de la hermana, que teme que el niño muera. Lo

9. Chacra: término de origen quichua que designa la huerta en la Amazonía peruana.

10. La farña, *ãõ yise*, resulta de la transformación de la yuca macerada en el agua, tostada y cernida. En esa época la gente comía harina de tierra, *yao yise*, preparada de la misma forma.

11. Aguajal: punto de la selva pantanoso, donde brotan en abundancia las palmeras *Mauritia Flexuosa* - aguaje, cuyos frutos son muy apreciados por hombres y animales.

transforma, lo adorna, lo pinta y le enseña a escapar de las flechas de su padre, para enviarlo a buscar la huerta en la selva por aire. Se presentan unos obstáculos, que son superados, y las plantas son conquistadas para los hombres. El avaro y sus padres son convertidos en águila, zarigüeya y cangrejo.

Tercer ejemplo (M. 16).

El maíz es robado por un hombre (un poco chamán) a su propietario, el gran caimán, que está recostado, borracho de chicha, en la casa del agua que barre la "madre de los peces", "madre" del chamanismo de flema. Cuando el caimán reconquista su propiedad en la tierra, el hombre logra conservar dos granos de maíz que había escondido bajo una muela. Los planta y utiliza la primera espiga para plantar una gran huerta. En su momento, distribuye la primera cosecha a sus compañeros, que plantan cada cual una huerta. Gracias a esta operación, los hombres hasta ahora, tienen bastante maíz para hacer una chicha espesa.<sup>12</sup>

Cuarto ejemplo (M. 17)

El uso del yagé,<sup>13</sup> (*Banisteriopsis* sp), y el tabaco, es concedido a los hombres por *Dekobí*, el primer chamán, que los descubrió en el cielo. Les hace probar estos productos a los niños, a las mujeres, a los ancianos y a los hombres, en cantidades distintas según los grupos. Y los lleva a todos, con sus casas, a un gran viaje, en el lugar celeste primordial. Los descendientes de esos individuos hacen una chicha de pífuyayo para tomar el alucinógeno y el tabaco, y en esta ocasión, *Dekobí* viene y anuncia un concepto-clave: "Solamente el propietario de una planta puede apoderarse de sus primeros frutos, so pena de muerte". Tal regla se extiende actualmente a todas las frutas cultivadas.

Todos estos mitos, que tuve que mencionar aquí en forma demasiado breve, se encuentran en el anexo tres.

12. Chicha: término de origen cuna (?) usado en el Perú para indicar las cervezas fermentadas. Las mujeres Mai huna hacen dos clases: una líquida (ordinaria) y otra espesa, como un puré, de uso exclusivamente ceremonial.
13. Ayahuasca en la Amazonía peruana.

### Clasificación de las plantas cultivadas

El origen mítico de las plantas confirma que los vegetales vienen de la clase de lo "inanimado". Ninguna planta es la transformación de un ser humano, cosa que se hace significativa si pensamos en el origen de los animales, humanos en otro tiempo, que pertenecen a la clase de "los animados".<sup>14</sup>

Las plantas que crecen en la huerta y destinadas al cultivo, se designan con el término *mehe*. Las expresiones *mehe babayi* y *yio babayi*. "cultivar la huerta", se usan alternadas. *Yio* tienen un valor conglobante, y comprende *méhé*. El morfema *ge* designa el origen de un producto y, unido con el término *yio*, *yio ge* indica todo lo que proviene de la huerta, las plantas cultivadas en general. Envejeciendo, un jardín ya no se cuida: (*babayi*), se cubre de árboles (clasificador: *ñ*), plantas espinosas (*mító*) (*ne*). El término *méhé* se reemplaza con *aiyio* (jardín viejo)<sup>14</sup> o *ñeyio*, *pífuyayal*, si contiene palmeras *bactris* sp.

Las plantas están estrictamente clasificadas, pero los términos clasificatorios no se han estudiado todavía. El trabajo de E. Gómez sobre los clasificadores en lengua tatuyo (tukano oriental) revela la importancia de estos morfemas en la construcción del pensamiento indígena (1982: 121-128).<sup>15</sup>

Cada planta cultivable tiene un nombre propio, básico, relacionable con una especie botánica en la clasificación occidental: *háso*, yuca, o, guineo; *káñhó*, "mandí", *bea*, maíz, *yáñhi*, batata, *ñahio*, ñame. (La lista de estas plantas y su clasificación está en el anexo 5). Cada variedad se especifica por medio de un elemento determinante unido al nombre básico, que indica el color, el origen, una característica morfológica o propiedad particular: por ejemplo, *áñi nea káyi háso*, "variedad occidental negra de la yuca".

Las plantas pueden ser clasificadas según dos modos de reproducción. Los Mai huna distinguen las que se reproducen por medio

14. Purma en la Amazonía peruana.

de la germinación partiendo de: 1) semillas pequeñas, asimiladas a huevos, *yiamaña*, (pimiento, tabaco); 2) pepas asimiladas a cuerpos, *gamaña* (de palmeras, de guaba)... Y las plantas que se reproducen por vía vegetativa, partiendo de: 1) los brotes del tallo, *kiu tkama*, *ktyima* (yuca, caña de azúcar, *yahé*); 2) de retoños, *mamakána* hijos (bananas, piña, ñames, camotes, taros). Las estacas se ponen en posición oblicua en el suelo huequeado por una pica, proceso llamado *hucyí* (huequear una vez) y *huhéyi* (huequear varias veces). Los retoños y semillas se entierran *tzyí* y *iztyí* "cubrir con tierra, y recubrir con tierra". El maíz se siembra con un sistema particular, ya que la semilla es la parte que se come. Se la humedece y se la pone en el terreno cubierta de tierra. El verbo que designa esta operación, *bea otéyi*, significa "bailar el maíz". *Otéyi* podría aplicarse también a arroz, si los Mai hunu no emplearan en este caso un hispanismo adaptado a las plantas cultivables recién introducidas, *arroz sembrayi* "sembrar arroz".

Las plantas cultivadas se distinguen igualmente por su forma de consumirlas. Los Mai hunu hacen distinción entre el concepto de mascar (con sal) = *añyi*, (referido a todos los feculentos hervidos, *kuakose*, y tostados, *bóose*) el de comer disolver en la boca (sin sal, azucarado), *akueyi*, (referido a toda la fruta, cruda o cocinada, los purés de frutas o yuca, el tabaco de mascar etc), y el de tomar-fumar, *ñkuyí*, (referido al tabaco que se fuma, al yagé, las plantas para hacer chicha, como la yuca, las bananas, el maíz y el pifuyo).

#### Mujeres, Plantas e intercambios

El origen de las plantas cultivadas manifiesta una nueva relación entre la mujer y el vegetal. Ya no se trata en este caso de identidad de materia, vida vegetativa o aptitud a la reproducción, asociaciones que según Testart (1986: 6) son simplistas, marcadas por ideas occidentales del siglo XIX. La mujer es presentada, en la mitología, como un intermediario obligado para acceder al conocimiento de un bien cultural que al mismo tiempo, es un bien económico. Aparte de las plantas alucinógenas y narcóticas, que tienen un estatuto especial inherente a su empleo reservado a los varones, las plantas cultivadas para uso

alimenticio se obtienen por intermedio de una mujer. Ella no es propietaria de tales bienes, solo hace posible acceder a ellos:

- 1) Por la filiación patrilineal ella representa el bien con el cual se identifica su padre, que actúa para su reproducción (M. 13, M. 14).
- 2) Por el hijo que ella da a su marido, su grupo reivindica un derecho legítimo sobre las plantas que éste posee (M. 15).
- 3) La mujer posee la casa en que se almacena el maíz.

La relación de intercambio no se crea entre hombre y mujer, sino entre hombres parientes políticos. Por este parentesco, los hombres intercambian dos clases de productos valiosos: mujeres y productos de consumo, o sea plantas cultivadas y caza.

El valor económico de las plantas cultivadas se juzga por su importancia en el proceso de reproducción material y simbólica. Además de su lugar en la alimentación diaria, estas plantas circulan entre las unidades domésticas y las plantas básicas -he aquí un punto fundamental- se consumen colectivamente en ocasión de fiestas ceremoniales y rituales. Ellas van tomando actualmente un valor económico/comercial por la inserción de la economía mai hunu en la sociedad regional.

El valor de la mujer toma dos aspectos principales: el primero, es el valor de su trabajo productivo, que se manifiesta en un conjunto de actividades económicas ("quehaceres domésticos", trabajo en la huerta, recolección, pesca, caza menor...). El segundo es el valor de su trabajo reproductivo que es la maternidad y un conjunto de gestos "transformadores" que participan en la reproducción del grupo. En el marco de cierta división sexual del trabajo, todas las mujeres están en situación de igualdad frente al trabajo pero no todas son, para los mismos hombres, unas reproductoras. El conjunto "mujeres" está formado por dos subconjuntos, el de las mujeres de quienes un hombre puede esperar tener un hijo y el de las hermanas, o todas las mujeres prohibidas. El valor principal de la mujer se define por la maternidad (v. cap. 3) y la circulación de las mujeres está organizada en base a una óptica de reproducción de los grupos masculinos que transmiten la filiación. Es esencialmente frente a la perspectiva de reproducción fisiológica, que los

grupos emparentados por matrimonio mai huna, están obligados a la reproducción (o compensación) que fundamenta el intercambio.

En la mitología, el héroe cultural representa los intereses de los varones, y el matrimonio, que practica personalmente o decide por su hermana, representa dos formas clásicas del matrimonio, que entre Mai huna no siempre se hace con el intercambio de hermanas. (cap. 2). En el caso de los taros y los pifuyos, el matrimonio de *Maineno* produce un fruto, vegetal más que humano. La mujer casada es reemplazada por su valor simbólico, la planta y el trabajo asociado. En el caso de los productos de la huerta, el matrimonio es productivo, pero para que resulte interesante para los hombres, es necesario que el hijo dado al grupo de tomadores de mujeres, sea reemplazado por lo que él vale simbólicamente: los productos de la huerta. Este valor simbólico proviene de las categorías de filiación: salido del "dueño de la huerta", es "huerta". Esta sustitución benéfica para los hombres deriva de una forma atenuada de sacrificio. La hermana de *Maineno* rehusa entregar a su hijo a lo que ella piensa ser la muerte y de hecho, la reconquista de las plantas cultivadas viene, para ella, con la pérdida de este hijo convertido en pájaro carpintero, ave que ama la huerta. Para ilustrar el doble valor de las mujeres y plantas, y su origen común del universo afín (donador de vida, *bahuna*), el mito no podía usar otra imagen. En especial, no podía presentar a un héroe casándose con una mujer que le daría simultáneamente un hijo y unas plantas. ¿Qué daría él a cambio? ¿Acaso los productos nacidos del mundo animal? Esta posición desembocaría en el reconocimiento de una relación de consustancialidad entre hombres y animales, parecida a la que une las mujeres con los vegetales. Tal relación no existe.

En cuanto a la reciprocidad de los intercambios, observados en éstos mitos agrícolos, los parientes políticos son violentamente obligados a ceder lo que poseen. Los parientes políticos de *Maineno* se caracterizan por sus gestos de retención. Los dadores de mujeres conservan para sí el secreto de las plantas, de que el héroe no conoce más que su valor de empleo, y esta actitud llega a la esterilidad. Los tomadores de mujeres conservan para sí el uso de las plantas cuando el héroe les permitió, por medio de su hermana, tener un hijo. Es justamente esta última ausencia de reciprocidad que legaliza el uso de la violencia, en forma recurrente, en

toda la mitología mai huna (y, sin duda, en su sociedad). El primer ejemplo está en el propio origen del héroe cultural, cuyo padre se había casado con una hermana del jaguar celeste, dueño del fuego de cocina. Este hombre había tenido un hijo, *Maineno*, pero por falta de intercambio compensatorio, los jaguares celestes lo mataron.<sup>15</sup>

Los parientes políticos representan en la sociedad mai huna, como a menudo en otras sociedades, el extranjero cercano (o el pariente lejano) con quien hace falta pactar (o guerrear) para vivir en sociedad. En ese conjunto de mitos, ellos representan igualmente el "allá" con el cual el "aquí" pacta para definirse. Este "allá" se expresa, en sentido espacial, en los mitos del origen del maíz y plantas alucinógenas y narcóticas.

En una sociedad en que el hombre, después de su matrimonio, vive en la casa de sus suegros, es comprensible que "allá" y "aliados" sean categorías que se pueden sobreponer.

El maíz salió del agua, está en relación de equivalencia simbólica con el pez.<sup>16</sup> Llega a manos de los humanos solamente por medio de un proceso largo y complicado en que se subrayan los aspectos sociales que tienen importancia para los Mai huna: el de la redistribución y el de consumición colectiva.

15. Esta situación está presente en el espíritu del narrador de los mitos "agrícolas" en que los parientes políticos son asesinados, ya que declara: "El padre de *Maineno* había hecho lo mismo. La historia del padre de *Maineno* no termina todavía".

16. Una versión del mito del origen del maíz continúa con la obtención de los poderes chamánicos de flema, concedidos por la "madre del agua". Esta entidad sobrenatural, "madre de los peces", está casada con el caimán, "madre" del maíz y transmite su poder a los humanos con el intermediario de un tallo de maíz. Las escamas de pescado son como los granos de maíz y las espigas de maíz que ella almacena en su casa debajo del agua, son como peces. Esta asociación simbólica se encuentra también en el pueblo Yagua, para el cual los peces son el maíz de los habitantes del agua (Chaumcil 1983: 174).

El ayahuasca y el tabaco vienen del cielo, y su uso es divulgado a los varones, que se lo transmiten en línea masculina.

Estas plantas, obtenidas independientemente de la presencia femenina, y que en la mitología no pertenecen a los parientes polifícos, son plantas bajo control masculino. Están relacionadas con el universo del chamanismo.

#### *El papel de la mujer en la huerta*

La función principal que las mujeres tienen en la horticultura corresponde, en la sociedad, a su posición en la mitología. En efecto, el matrimonio da al hombre la ocasión (o, si se quiere, el deber) de abrir su chacra personal, cerca de la de sus suegros, en que la mujer coge los retoños y semillas necesarias para sembrar su huerta. Dentro de esta óptica, el mundo de la huerta no es estrictamente femenino. Es un espacio social compartido, como la casa. La feminización que se descubre "leyendo" los mitos y que es real, resulta de la "animación" que las mujeres ejercen sobre las plantas cultivadas, sobre todo aquellas que poseen un valor culinario, y ocupan la mayor parte de la huerta. Denominada *da yio ako*, "la madre de la huerta", la dueña de tal huerta se ocupa de la misma y de las plantas con un cuidado maternal. Cuida con atención el crecimiento, la maduración, las depredaciones, las enfermedades. Cuida las plantás, saca los gusanos que la roen interiormente, apuntala los bananos. Este trabajo, reservado a la mujer, completa la obra de desbroce, roturación y plantación que ella realiza en cooperación con el hombre. Corresponden a la definición del papel de "madres" entre los Mai huna, estas entidades que encarnan la esencia vital de todas las cosas y se encargan de protegerlas.

En el universo de la huerta, cada planta tiene su "madre", y particularmente importantes son las tres madres de las tres plantas "para chicha": la madre de la yuca, *da háso ako* o *háso bako ago*, "la que posee/cría la yuca", cuyo poder se extiende a todas las plantas de la huerta y cuya agresividad potencial se lanza contra los humanos que no le hacen ofrendas rituales; la "madre del pifuyo", *da ñe ako*, que protege las tierras rozadas antiguas, aún cargadas de frutas siquiera durante unos 10 años; la madre del maíz, *da bea bako*, que se parece a un niño *mai*,

huna y se pega a los niños que toman la chicha de maíz.<sup>17</sup> Todas las madres de los vegetales son peligrosas en la época de la maduración de la primera plantita de cada especie, y para calmar sus veleidades agresivas, que afectan a los niños de corta edad de los propietarios de la huerta, estos realizan ritos de primicias.

Así, las mujeres se ocupan de las plantas como si estas fueran unos niños adoptivos, y las verdaderas "madres" (entidades sobrenaturales) las sacrifican entregándolas a los hombres para su uso, bajo reserva de recibir una compensación simbólica, que toma la forma de una ofrenda a la "madre de la yuca" durante el rito de las primicias de la yuca, que abre la huerta al consumo general. La ausencia de ofrenda induce la venganza de tal "madre", que vuelve a cogerse su bien en la persona de un niño. Por eso los niños pequeños nunca son llevados al sitio de la chacra en el momento de la extracción ritual de los tubérculos, porque su "madre" en ese momento está ofendida y aún no apaciguada por la ofrenda. Dentro de este esquema, las mujeres *mai huna* no son terminológicamente consideradas las "madres" del niño-yuca como lo son las mujeres *barasana* (v. C. Hugh-Jones 1979: 27). El niño y la yuca, paradigma de las plantas cultivadas, están en la relación de equivalencia simbólica que se manifiesta en la mitología. Las mujeres dan a luz hijos que crían, así como cuidan de la yuca y otras plantas, sus hijos adoptivos. Asimismo, entre los Athuar, Descola observa que "el pueblo de la yuca se constituye en niño paradigmático" (1983a: 283).

El derecho de los hombres a utilizar las plantas para su reproducción, se adquiere por medio de la ofrenda de un producto altamente cargado de simbolismo femenino: la espesa chicha de yuca, maíz o pifuyo. Estas chichas representan a niños simbólicos<sup>18</sup> transmitidos a los hombres por las mujeres. La ofrenda de chicha dulce espesa a la "madre" de la yuca, destinada en primera instancia a satisfacer

17. Las madres nombradas aquí para estas últimas dos plantas, son las "madres" del vegetal cultivado, no de la planta como tal, que es protegida por la mujer-sapo y el cainán, ni de su empleo ritual, protegido por Ñukeo y Ñukeéiko.

18. La lógica de la reproducción simbólica se examina en el cap. 7.

su sed, tiene el objeto de garantizar a los hombres una buena productividad de la yuca y la huerta. Funciona como un encantamiento ritual. La pequeña calabaza de puré de yuca es preparada por la dueña de la huerta o su hija, y la ofrenda, hecha en el camino a la huerta por el yerno del dueño de la huerta, precede la distribución al conjunto del grupo. El dueño del jardín pronuncia las siguientes palabras mágicas: "Saquea mi plantón de yuca, ven a saborear la yuca. Hazme el favor de acercarte, hazme el favor de acercarte despacito para saborearla".

El olvido de la ofrenda que despierta la venganza de la "madre" ofendida, induce un proceso en que el niño simbólico que no es entregado, es "recobrado" por su "madre" bajo forma de un niño humano, que ella destina a la muerte. La magia propiciatoria de los Mai huna, recuerda ciertos elementos de la magia de huerta de los Achuar y Aguaruna. Hace pensar, en especial, a los encantamientos *nantag* dotados de propiedades "de vampiros" que hacen daño a los niños si no se los trata convenientemente o no se sienten satisfechos (Descola 1983a: 285). "The planting ritual and its associated songs protect the gardener and her family from the nantag by slacking their dangerous thirst (Brown 1981: 151). La "madre" de la yuca mai huna es mucho menos exigente que las piedras *nantag* pero el principio de retorno, que fundamenta el acto del trabajo de huerta (Chaumeil 1985: 156) y alimenta la lógica del intercambio, no deja de estar presente. Los gestos de las mujeres y hombres, comprueban que el trabajo de la huerta no es una depredación, sino un intercambio simbólico que une a los hombres entre sí, y con el mundo sobrenatural. La alimentación mutua de los hombres y las "madres" protectoras de las plantas, es garantizada por las mujeres, entre los Achuar, y por ambos sexos entre los Mai huna, para quienes el intercambio ritual se basa en los parientes políticos, alineados detrás de las parejas ceremoniales del suegro-yerno y madre-hija. La producción de los frutos y las chichas, esencialmente en manos de las mujeres, requiere ciertos ademanes decisivos masculinos, como la tala de grandes árboles, la perforación del suelo, la extracción de los plantones, la cocción ritual de los tubérculos de yuca y finalmente, la ofrenda a la "madre". Para este último gesto, los hombres controlan la condición simbólica de la productividad de la huerta y la reproducción de los hombres. Estoy de acuerdo, sobre eso, con la opinión de C. Hugh Jones sobre el carácter sagrado de la yuca (1979), aunque existen notables diferencias entre el cultivo de la yuca amarga barasana y la dulce de los Mai huna.

## El mundo de la selva

El término general para indicar la selva, es *maka*, cuando se trata de una selva familiar y *airo*, cuando es una selva profunda y mal conocida, como la río arriba y a varias horas de camino de los lugares actualmente habitados por los Mai huna. La selva presenta diferentes biotópicos, según la morfología del lugar: en la orilla del río *yiyaya guno*, *yiyaya koti*; los terrenos ondulados, *ai ññi* (selva útil para cultivar en monocultivo, la primera y el policultivo la segunda). Otros biotópicos se basan en las especies vegetales dominantes: *aguajales nekuaru hã*, llenos de palmeras mauritia flexuosa, y no adecuados para cultivos, y *yarinales, mĩibi hã*, fáciles de roturar y con abundantes palmeras *Phytelephas, irapayales, mĩibi hã*, dominados por la especie *Lepidocaryum*,<sup>19</sup> *shapajales, erikuaru hã*, donde se encuentran las palmeras *Scheela Cephhalotes*.

Hombres, mujeres y niños surcan la selva no cultivada para la caza y la recolección. En compañía de sus hijos, las madres recorren la selva familiar, *maka*, que está cerca de su hábitat y huerta. Ellas se atreven a ir solas más lejos, en busca de productos de recolección o caza a pequeños roedores. Pero solamente los hombres van a la selva alejada, *airo*, para descubrir nuevos lugares de caza. La frecuentación continuada de una misma zona de la selva, la instalación de un campamento base de caza, la formación de una pequeña zona desbrozada para siembra de bananos y yuca, permite a los cazadores que hicieron tales preparativos integrar progresivamente la zona desconocida en la zona familiar. Antaño, los Mai huna desplazaban fácilmente sus principales lugares de residencia, para respetar lo impuesto por la reproducción de los recursos naturales; actualmente, su residencia principal queda fija, los lugares desbrozados quedan lejos de las casas, y las residencias de caza<sup>20</sup> se mueven regularmente.

19. El acento tónico permite distinguir las palmeras de tierra baja (*Yarina*), *mĩibi hã*, de los de tierras altas (*irapay*), *mĩibi hã*.

20. Una residencia de caza, a menudo está aislada en el interior, río arriba. Se caracteriza por la importancia de las construcciones necesarias para ahumar y salar las carnes y pescados, que rodean una casita parecida a una casita

La selva no es vista como un lugar peligroso, pero eso no significa que los Mai huna no le tengan ningún miedo. En selva desconocida, marcan sus caminos rompiendo los matorrales bajos, *hityovi*. Los cortes que hacen con machete a lo largo de los árboles les sirven tanto para señalar su paso como para reconocer, al olfato, la especie vegetal. En caso de una investigación hecha por varios individuos, ellos comunican sus posiciones a los compañeros golpeando en sus raíces altas, llamadas "aletas", *toto há*.

Los Mai huna, no tienen mito sobre el origen de la selva. Lino, narrador del Yanayacu, dice simplemente lo siguiente:

"*Maineno* ya lo hizo todo. Hizo lo que comen los animales, lo que comemos nosotros; las hojas que comen las "dueñas de la selva", *maka akona há*, todas las hojas que son alimento de los animales, todos los árboles frutales que comen los monos lanudos, todos los frutos que comen los animales. ¿Con qué alimento vivirán los animales si él no hubiera hecho eso? La fauna vive en estos frutos que come. El creó todas las cosas para que la fauna coma hojas y frutos".

Los Mai huna no tienen un término específico para designar el mundo vegetal. Recurrieron al término indefinido "hoja", *hao* (plural *haña*) para hablar de una planta en general y de una planta no identificada, o inútil, en particular.

Las plantas están clasificadas por tipos, y el plural de cada tipo representativo constituye la noción de categoría. Los Mai huna distinguen los árboles (*siki ñiama*), las lianas y epifitas (*biñimta*), los árboles bajos y los matorrales (*gakima*), las plantas que crecen, *sana*. El nombre propio de cada especie se completa con un clasificador que indica el tipo al cual pertenece: *ñi*, para árboles y palmeras; *biñi*, para epifitas sin raíces/lianas; *me* para las lianas propiamente dichas; *sa* por

---

normal, *yari ue*. Sorprendidos por la noche en un lugar alejado, los hombres construyen estos lugares para ampararse, improvisados, de hojas y ramas, sin piso, y allá cuelgan sus hamacas para dormir.

los retoños; los musgos son *ñégo*, los helechos *bibi*; los árboles con corteza útil para el transporte incorporan el morfema *ka*, las lianas usadas en el trenzado de canastos y ataduras, incluyen el ajiño *yahi* en sus nombres...

Las plantas están agrupadas por familias, que dan el nombre básico, que puede completarse por varios determinantes. La lista de las plantas útiles está en el anexo 5.

En algunos aspectos, las plantas tienen una morfología parecida a la del ser humano. Sus jorobas y verrugas son como articulaciones, *čikama*, las raíces alargadas parecen columnas vertebrales, *seuma*, las copas son cabezas, *čičmaña*, y ciertas especies tienen ojos, *ñakuamaña*. Las plantas cultivadas presentan las mismas características y todos los vegetales son igualmente asexuados e "inanimados", salvo por sus "madres". El término, *ako*, madre, designa en el universo de la selva dos clases de entidades que se examinan a continuación.

## LAS "MADRES" DUEÑAS DE LA NATURALEZA

Las "dueñas" *akona*, de la Naturaleza son todos los seres animados, naturales y sobrenaturales, que viven en los diferentes espacios de la naturaleza. Ellos (o ellas) forman casi todos unas sociedades, *bañi*, organizados a imagen de los clanes humanos. La feminización colectiva que aparece en las grandes categorías clasificatorias, comprueba el sentido de la relación que mantiene, con los pueblos de la naturaleza, la sociedad mai huna, denominada, por su parte, con un nombre centrado en lo masculino (v. cap. 2). Observamos anteriormente, a propósito de la identidad sexual (cap. 4) que la feminidad, entre Mai huna, es una construcción de la "alteridad" partiendo en un referente masculino. Esta perspectiva se encuentra también en las relaciones entre los hombres y los seres de la naturaleza, para marcar una diferencia general en la clase de los "seres animados" en cierto nivel de oposición colectiva.

El lazo entre la feminidad y los seres de la naturaleza y mundo sobrenatural, se fundamenta en dos órdenes de ideas. La relación entre la feminidad y el mundo animal se establece dentro de la óptica de la



consumición: la categoría "animal" se construye partiendo de la categoría "caza", *bai*, que es una noción femenina (*bai ago*). La relación entre los hombres y los animales, MAI/BAI, es marcada por la oposición entre depredador y presa, que corresponde a la diferencia entre géneros masculino, femenino. No existe origen común entre las mujeres y los animales, sino un destino común entre la mujer y la presa, destinada ambas a ser consumidas. Esta perspectiva es ilustrada en las metáforas del lenguaje, y también en varios mitos: uno de estos, en particular, demuestra que una mujer, entre las desgracias que le pueden pasar en la selva, arriesga ser objeto de una consumición sexual y alimentaria. (Bellier 1983). En el aspecto sobrenatural, la cosa se presenta diferente. La selva está poblada de "madres", *akona*, que encarnan la esencia vital de las especies vegetales y animales, y de todos los lugares. Instancias protectoras de sus criaturas, las "madres" poseen poderes agresivos, que usan contra los hombres o solas o con el intermedio de los chamanes. Bajo el aspecto de "esencia vital", el concepto de "madre" está ligado a las nociones de "poder generador" y "animación" que son típicamente femeninos. Pero su capacidad agresiva revela un aspecto que normalmente está fuera de la esfera femenina. La división entre los hombres "cogedores de vida" y las mujeres "donadoras de vida", es una noción considerada y discutida por varios autores, para definir los sexos en las sociedades de los cazadores-recolectores-desbrozadores (V. Rosaldo & Atkinson 1975: 43; A. C. Taylor 1979; Brown 1981: 160-161; Testart 1986: 25). Esta oposición no es sencilla y en particular entre los Mai huna, los hombres pueden considerarse "donadores de vida" (véase la definición de los parientes políticos *bahuna*) y las mujeres no están excluidas de la "toma de vida": la vida de sus hijos en ciertos casos de infanticidio, la vida de los animales que a menudo cazan... Sin embargo, en la sociedad, las mujeres son más valoradas por su aspecto de "donadoras de vida" y su capacidad agresiva y letal potencial, que sin duda poseen, se atribuyen a las "madres" sobrenaturales que, desde la madre primordial *Nukeo*, son todas capaces de matar a los humanos si no se las satisface, en los ritos, con gestos exactos. El papel de las "madres" sobrenaturales, invierte las perspectivas humanas y muestra que, en ciertos casos de desequilibrio cinético y social, los humanos, y los hombres, sirven de presa a las "madres" así como a las almas errantes, también llamadas con denominación femenina, *āikona*.

## Los mitos de los orígenes de los animales

Tres tipos de mitos de origen de animales, reflejan la posición ocupada por las diferentes especies en el esquema sociológico construido por los humanos.

1) La gesta épica (segunda parte) indica el origen de un conjunto de criaturas animales transformadas por el héroe cultural (M. 21). Son los animales del creador, *Maineno bai hā*, divididos en dos subconjuntos. El primero agrupa a los seres animales cuyas transformaciones específicas están claramente descritas: tapir, pecarí, coatí, monos, el ave mitú-mitú, el tucán... El segundo comprende a los animales de origen inanimado y vegetal, transformados colectivamente: los peces y los pájaros. El mito no relata la formación individual de las innumerables especies de aves y peces que viven en la selva mai huna; las aves nacen de cada viruta que vuela bajo el machete del héroe, los bancos de peces vienen de los hongos que *Maineno* tira en el río en un día de lluvia.

Salvo pocas excepciones, como el chotacabras (M. 22) el águila y la zarigueya (M. 15) que en otra época eran humanos y no son comestibles, las criaturas de *Maineno* representan, especie por especie, la categoría de las presas *bai*, término que significa "carne".

2) Una serie de mitos independientes de la gesta de *Maineno*, describe el origen de los animales dotados de poderes agresivos, chamánicos en ciertos aspectos, que son tabúes. Estas transformaciones del tipo animado animal, se producen en la época de los hombres y todas siguen el mismo patrón. El prototipo de la especie está matado por sus exacciones hacia los hombres. Por venganza excesiva, los hombres lo cortan en pedazos y de su sangre que brota "como centellas" nacen todos los individuos de la especie que, hasta ahora, es peligrosa para los humanos. Se trata de los perezosos (M. 23), las ardillas, los jaguares (M. 24), algunos cérvidos; los quirópteros y las sanguijuelas, todos asimilados a chamanes agresivos, llamados *abāhna*.

Los orígenes de los caimanes y las águilas, considerados como chamanes también, son distintos. Estos seres, salidos de varias transformaciones, son identificados por el espacio que ocupan; el mundo del agua y el mundo primordial.

3) Un conjunto heterogéneo agrupa los mitos del origen de varios animales, tabúes o nocivos, pero no asimilados a chamanes. Entre otros, se trata de los mosquitos, de las culebras, de los "saro" que son personas míticas transformadas, cada cual en forma diferente.

Los mitos están presentes en el anexo 3.

Las presas terrestres son caracterizadas en la clase de los seres animados, por cuatro rasgos, presentes en el mito, que las acercan a los humanos.

a) Los animales son socializados y las diferentes especies tienen un modo de vivencia, cierta forma de vida, individual, familiar o gregaria. Tienen costumbres parecidas a las de los hombres: se pintan el cuerpo con "genipa" (huito) o bija y hacen fiestas de chicha de yuca.

b) Los mamíferos, que son el corazón del conjunto "animal", tienen una morfología parecida, en ciertos puntos, a la de los humanos. El tapir, el coati y el mono lanudo tienen órganos genitales muy grandes. La buena presa se distingue de la mala por "tener ojos como los de los humanos".

c) La mayoría de los animales son seres que se comunican entre sí, dotados de lenguaje. Las especies gregarias se expresan "como hombres reunidos en una sola casa". Las especies solitarias o conyugales no hablan, o hablan poco. Los hombres se comunican con los animales en la lengua de cada especie, y con fines de seducción, para cazarlos, saben usar las palabras del marido, la esposa o el hijo. Las especies no se comunican entre sí.

d) La comestibilidad de los animales, se establece con precisiones acerca de tres elementos vegetales, de especie apreciada por los humanos. Esta observación explica, "a contrario", que los Mai huna no comen los animales criados, que se alimentan de deshechos humanos.

Por sí solos, los dos criterios de la alimentación y el lenguaje se aplican a los peces, considerados como "pequeña carne", *yaribai*, y las aves.

El término *bai*, que indica la presa, y el animal en general, **paros** derivar del radical del verbo *bəyɨ*, "vivir, existir", en el mismo sentido en que el término francés "viande" (carne) viene del latín *vivenda*, "lo que se necesita para vivir".<sup>21</sup> El animal es considerado un ser dotado de vida, y la presa animal constituye una categoría de alimento indispensable para la vida, para los gustos mai huna. Sin carne, el Mai huna muere de hambre, literalmente, *āō hunihōyɨ*.

## La clasificación de los animales

### *Las grandes modalidades de la clasificación*

El mito determina dos categorías de animales. Los que son comestibles y constituyen la caza *bai*, los que son depredadores y tienen poderes chamánicos *dabina*. Varios animales no están incluidos en ninguna de estas dos categorías y forman una categoría sin nombre.

Estas tres categorías son también nombradas con expresiones que se refieren a la práctica de los hombres, y están caracterizados por el género femenino. La "caza", *bai āikona hā*, "las que los hombres comen", las "chamanas", *mai āikona hā*, "las que comen a las gentes", y los últimos, están reunidos en el grupo de "seres sencillos o malos", *guasa akopa hā*, o *guakona hā*. En la clase de "caza" están clasificadas todas las especies comestibles en permanencia, y las especies prohibidas ocasionalmente (en ritos, a las mujeres encinta, en el aprendizaje chamánico): el coati, el tapir, el pecarí de labios blancos y collar, el paca, el aguti, el carpincho capibara, el oso hormiguero, el tamandúa, casi todos los monos, más de 40 especies de aves, la mayoría de las tortugas y peces, las ratas, las hormigas y las larvas... La clase de los animales "chamanes" comprende especies tabú en permanencia, como los grandes felinos, los falcónidos, las culebras, el caimán negro y el de cabeza roja y las especies cuya carne se aconseja no consumirla, sin que esté expresamente prohibida, por la evolución de las costumbres nutricionales. Se trata de los cérvidos,<sup>22</sup> el mono chillón, el perezoso, el armadillo de

21. Larousse étymologique 1971: 791.

22. En su ensayo sobre los cérvidos amerindios, F.M. Renard-Casevitz mostró la posición ambigua del venado en numerosas sociedades amerindias."

seis bandas y el ocelote. Incluye también unas especies no comestibles como los himenópteros y quirópteros. La clase de los animales "malos" agrupa a los que son nocivos, como el tayra (antaño se lo consumía), la zarigueya, todos los insectos y otros, menos nocivos como el achumi (kinkajou) puerco espín (casha cushillo, Coledou) el musmuqui (donzon couli), leoncito (marmouset pyaméa), el pigmeo...

Dentro de estas categorías, los Mai huna nombran precisamente a todas las especies que animan la naturaleza.

En primer lugar, distinguen a los animales por los biotópicos que habitan:

1) *Maka akona hã*, "las dueñas de la selva". Esta clase se subdivide en *ini akona hã*, "las dueñas del cielo", que incluye la categoría de las aves, *miñakona hã*, distinguiéndola de la de los monos, *tãkena hã* o *yihã akona hã*, "las dueñas de la tierra", que incluyen a todos los animales terrestres.

2) *Yiaya akona hã*, "las dueñas del agua", incluye al conjunto de los peces, *yaribaina*, y otras especies acuáticas, *toña akona hã*, caimanes, "las que tienen escamas".

Estas grandes categorías femeninas se usan por eufemismo, para no nombrar a una especie en particular, que podría ofenderse, y también para designar a unos grandes conjuntos.

En segundo lugar, cada categoría está dividida en órdenes denominados con términos de taxonomía que entran en la composición de los nombres de la especie. Según los casos, este elemento clasificador indica lo siguiente:

a) Un orden, en la zoología occidental. Puede designarse con el nombre de una superfamilia (*Yai*, superfamilia de los félidos, incluye la superfamilia de los cánidos) o el nombre de una subfamilia (*tãke*, designa

Apareado y opuesto a cada uno de los términos, que separa o une, es el ser que cambia de opinión de repente..." (1979: 101).

el conjunto de los primates por medio del nombre de la subfamilia de los cébidos, mono capuchino). En este caso especial, existen subclasificados lingüísticos que designan tanto a otras subfamilias (*Nãso*, subfamilia de los ateles), como a géneros pertenecientes a diferentes subfamilias asociadas por los Mai huna (*Siši*, indica al género *saimiri* de la subfamilia de los cébidos y los géneros *saguinus* y *cebuella* de la familia (de los Calitricidos).

b) Una familia en la clasificación zoológica occidental. Por ejemplo, *oto*, familia de los Dasipódidos, por ej. el armadillo, o *sãsko*, familia de los Seiwadés (ardilla).

c) Un orden y una familia asociados. Por ejemplo *oyo* agrupa el orden de los quirópteros y la familia de las golondrinas.

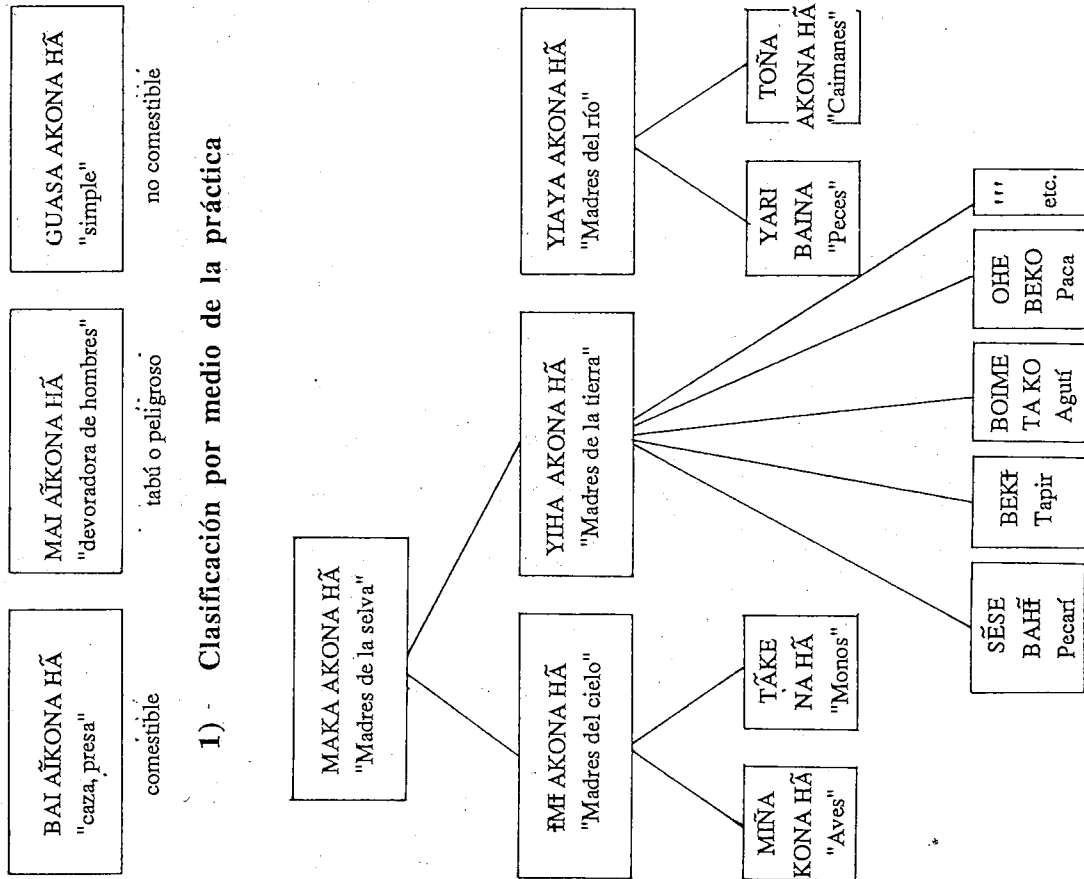
Los felinos, primates, ardillas, perezosos, armadillos, cébidos, aves y peces, están clasificados según este sistema. En algunos casos, la diferencia entre órdenes, familias y géneros, asociados en un morfema clasificatorio, está en el signo del género gramatical que completa el nombre de la especie. Por ejemplo en el orden *yai*, los felinos son masculinos, *yai agã*, y los perros femeninos, *hoya yai ago*.

Numerosas especies no están agrupadas en "familias" nombradas con un signo clasificatorio, y sobre todo los más apreciados de los animales son identificados con nombres propios múltiples. Tamandúa, Capivara (*cabiai*) y *punchana* (*acouchy*) llevan un solo nombre, en cambio *coati*, *tapir*, *pecarí*, *agutí*, *paca* y *oso hormiguero*, tienen de dos a cuatro nombres y las diferentes manadas de *pecarí* tienen un solo nombre, en cambio *coati*, *tapir*, *pecarí*, *agutí*, *paca* y *oso hormiguero*, tienen de dos a cuatro nombres, y las diferentes manadas de *pecarí* llegan a formar un conjunto de 11 nombres. La tabla n° 3 recuerda los puntos principales de la clasificación de los animales.

Todas las especies tienen un nombre, simple o complejo, que comprende un calificativo. Los calificativos aclaran el color, el tamaño, una característica física, el lugar donde viven, una circunstancia estacional, el parecido con algún objeto de fabricación artesanal, con un vegetal, con un gesto humano, o finalmente, la costumbre alimentaria de la especie.

Tabla N° 3

La clasificación de los seres de la naturaleza animada



1) Clasificación por medio de la práctica

2) Clasificación por el lugar donde el animal vive

La lista de todos los nombres y las identificaciones, están en el anexo 6. Mi interés por la etnozología llegó a considerar un aspecto particular de las clasificaciones mai huna: el uso del género gramatical en la designación de las categorías y especies.

El uso del género gramatical en la designación

Saussure es el primero que propuso el argumento de lo arbitrario del signo lingüístico: éste, según él, "une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica". Lo arbitrario resulta del hecho de que el signo no tiene, con el significado, "ninguna verdadera relación en la realidad" (1922: 100, en Benveniste 1966: 50). Como lo observa Lévi-Strauss, Saussure admite que el signo puede ser relativamente motivado y distingue "dos corrientes opuestas que comparten el movimiento de la lengua; la tendencia a emplear el instrumento lexicológico, el signo inmotivado, y la preferencia dada al instrumento gramatical, o sea, la regla de construcción" (en Lévi-Strauss 1962: 207). Según Benveniste, "no es entre el significante y el significado que la relación en el mismo tiempo se modifica y queda inmutable; es entre el signo y el objeto. Es, en otras palabras, la motivación objetiva de la designación, sometida como tal, a la acción de varios factores históricos". La cuestión del género entra en el campo de las motivaciones de tipo gramatical, y el nombre de una especie está incluido en el conjunto lexicológico. Son dos cosas que van juntas y reflejan imágenes precisas ligadas al mito y la práctica humana.<sup>23</sup>

Las grandes categorías que constituyen unas super órdenes, son femininas por la relación de apropiación natural y sobrenatural que une las especies animales a su territorio y la construcción de la "alteridad" que establece que en la clase de los animados, "lo que no es hombre, es mujer".

23. G. Taylor hace observar que si es difícil probar que las formas gramaticales están motivadas por la cultura, en la filosofía o la manera de concebir el mundo, las imprecisiones gramaticales pueden asociarse con un conjunto de criterios míticos para caracterizar la visión del mundo de ese grupo (Comentario personal).

Cada especie es identificada por un género masculino o femenino, marcado con morfemas, *agt* o *ago*, pero las especies no están divididas en individuos macho o hembra. Están compuestas de seres socialmente marcados: esposo, *ʔhiʔ*, esposa, *nihō*, e hijo, *mamakā*. Así, los Mai huna hablan de un "marido-tapir", *bekt-ʔhiʔ*, para designar a un tapir adulto macho, o de una "esposa-pecarí", *sēse nihō*, para un pecarí adulto hembra.

Las especies se dividen en género masculino y género femenino y existen rasgos recurrentes que según mi opinión, motivan la elección del género.

a) Son de género masculino, todos los seres dotados de poderes mortíferos flechas, dardos, y de punta contundente, dientes y garras retráctiles, los que tienen fama de velocidad y los que sirven de relojes naturales. Son los animales carnívoros, las culebras, los grandes mamíferos terrestres, los que corren en el fondo de los ríos (armadillos), los simios cuya sociabilidad está fundada en el papel del macho (mono chillón, capuchino, lanudo), los pájaros-relojes y la mayoría de las aves (71% de los 104 nombres recogidos), los pecarí más grandes, los más alargados (anguilas), la mayoría de los insectos que muerden o pican (mosquitos, abejas, avispas, hormigas *atta* y otras), los dípteros, las larvas urticantes. Pero también las cigarras y los grillos que indican la hora, y las grandes larvas comestibles que devoran lo interior de los árboles podridos.

Los más representativos de estos animales tienen origen mítico, y están en posición de hermano de madre o hijo de hermana, respecto al héroe cultural.

b) Son de género femenino los seres que queman por contacto, los depredadores de las huertas, los seres lentos, perezosos, que hablan en vano, los enanos y la mayoría de los seres acuáticos. Son animales de piel urticante (lagartija, batracios), los roedores, las tortugas, el perezoso, las aves pequeñas, los monos pequeños, la mayoría de los peces (75% de los 134 nombres de especies censados). Por excepción a la lógica de la gran talla o la fuerza masculina en la zona terrestre, son seres femeninos la nutria, los lobos marinos (saros) y los caimanes.

Las mariposas, los arácnidos, los ácaros, los piojos y las pulgas son femeninos. Los comezones particulares, provocados por estos últimos animalitos, son para los Mai huna una causa de pereza asociada a las mujeres, encargadas de eliminarlas. En cuanto a las arañas, es su habilidad de tejedoras que las asocia a las mujeres, que tejen las hamacas.

Los animales femeninos con papel en el mito, son hermanas de padre, hijas de hermana de padre, o abuelas, respecto de una heroína.

Hablando de los Desana (Tukano orientales), Reichel-Dolmatoff demostró que "una división en categorías determinadas por su carácter sexual" divide "la clasificación tripartita de los animales". "Las grandes categorías encarnan unos principios masculinos o femeninos" dice, y agrega: "el modelo de este pensamiento debe buscarse en la sociedad humana" (1968 ed. 1973: 240).

Las especies humanas y animales tienen unas relaciones de un orden tal que legitiman la interpretación de un sistema de designación animal con la ayuda de criterios humanos. Existen unas afinidades por la ocupación del espacio: la masculinidad dominante de los animales del aire y arborícolas, debe relacionarse con el lazo hombres-astros; la feminidad dominante de los seres acuáticos está ligada con la afinidad entre la mujer y el agua. Pero existen también afinidades por el modo de trabajar y la forma de existencia: los depredadores carnívoros que cazan las mismas presas que el hombre o al hombre mismo, son identificados con cazadores; los depredadores del jardín, que son los roedores, arruinan el trabajo de la mujer que tiene derecho a cazarlos, cosa que refuerza la afinidad entre las dos "especies".

Para todo animal, es posible comprender la razón de su género, y eso nos permite comprender que en la oposición Hombre/Animal, que recupere la oposición masculino/femenino, existen unas relaciones particulares entre hombre y macho, mujer y hembra.

**Las otras "dueñas de la naturaleza": Las "Madres"**

Todos los animales están protegidos por una "madre", nombrada con el morfema *ako*, que se coloca después del nombre de la especie, o

por un nombre propio. Todas las "madres" animales están bajo la protección de la todopoderosa "madre de la colpa", *tuara ako*, y viven juntas en la selva con otras "madres" vegetales, en que los chamanes buscan sus poderes. *Tuara ako* es blanca, pequeña como una niña de cuatro años, con ojos blancos y pelo verde, color de líquen. Cuida la puerta de salida de pecaríes y tapires, que protege en especial. Envía a sus "criaturas" a la tierra, en el tiempo en que los frutos de la palmera maduran, la estación de los pifuyos (enero-mayo), y a medio año (octubre). Cuida todos los animales, los restablece cuando están heridos. "Ella hace como los hombres cuando el jaguar ataca a los cerdos". Su ira nace del hecho de que los hombres hablan desconsideradamente de las presas de caza que trinchan o la carne que comen. En este caso, agarra a los hombres en la garganta y les hace vomitar lodo (el lodo es su chicha de yuca). Los asfixia, detiene la circulación de la sangre y la hace endurecerse en el corazón y venas. Tiene una "brujería", *dabé*, color sangre, que usa cuando quiere. El chamán puede curar sus ataques con una terapia especial a base de yagé y chicha de yuca que él mismo prepara mascándolo, ya que ella rechaza toda bebida preparada por mujer. Si acepta recibir el "poder", *dabé*, que el chamán le entrega, el enfermo se cura. En caso contrario, no hay esperanza.

*Aima Hiyotu*, "viejo camino desbrozado", es otro espíritu protector de la caza. Hombrecillo de pies minúsculos, se lo considera como una de las numerosas "madres de los pecaríes de labios blancos". No se deja ver por nadie, se desplaza incesantemente en la selva y acompaña a todos los animales en sus desplazamientos, como lo haría un pastor. Se enoja cuando los cazadores hieren a la presa sin matarla, y envía su maldición a los malos cazadores. El chamán puede ayudar solamente entablado negociaciones especiales con las "madres" de los animales heridos que acepten, eventualmente, de apaciguar a *Aima Hiyotu*. Así como los hombres no comen los depredadores de sus animales de cría (jaguar, zarigueya), *Aima Hiyotu* no come a los hombres.

*Gogobai* es la "madre de la selva". Todos los animales son sus criaturas personales. Se parece a una mujer, y el matorral amarillo de sus pelos del pubis es característico. Tiene la costumbre de raptar a los cazadores solitarios: los seduce peinándose bonitamente y los hace perder en la selva. Come cosas crudas, pero acepta que los compañeros

(ruptados) de correrías coman cocinado. A veces deja que el cazador vuelva a su casa pero él queda con la obsesión de ella y termina loco, *hevé yoyé*, "actuar sin saber". La convivialidad dura todo el tiempo que ella necesita para devorar al alma del cautivo, o el tiempo que se demoran los cazadores parientes, agrupados y con la ayuda de un chamán, en organizar y realizar la búsqueda de su familiar.

Los peces están todos bajo la protección de *Yiaya ako*, la "madre del río", personaje complejo, conocido con el nombre de *Nukečiko*, transformación de *Nukeo*, la "madre primordial" que vive en la "cabeza del agua". A veces está asimilada a la anaconda, como *Nukeo*, y ambas son fuerzas sísmicas símbolo de maternidad. Se presenta con el aspecto de una muchacha estupenda, maravillosamente pintada, muy atractiva para los pescadores. Es responsable de los desplazamientos de los peces, su subida río arriba para desovar o después del desove y de su ausencia, cuando quiere quitar a los hombres la dicha de pescar. Posee los poderes más violentos chamánicos y acepta transmitirlos al chamán solamente con ciertas condiciones de vida ascética y abstinencia sexual. Lleva debajo del agua al corazón (sede de la vida y la razón) de los hombres que no saben resistir la tentación e intentan violarla.

Estos son los seres principales que cuidan la armonía de las relaciones entre los hombres y los animales, que depende en gran parte de las relaciones entre los hombres (v. cap. 7).

"Madres" de las especies vegetales, como por ej. *Miyaku aiko*, "madre del tornillo caspi (*Lauráceas*), o *haisitikiñi ako*, "madre de la lupuna" (*Chorisia sp*) y numerosas otras,<sup>24</sup> son entidades reservadas a las visiones chamánicas. Dan poder al chamán y lo ayudan en sus acciones y exacciones. No tienen comercio activo con los hombres o mujeres comunes y corrientes y no se dejan ni ver ni acercar. Se puede pues, considerarlos solo como elemento de regulación de las relaciones entre hombres, como lo es el chamán.

24. *Ohe okobé ñi ako*, la "madre" de la lupuna roja (*Cavanillesia Umbellata*), *yíbit ñi ako*, la "madre" del kapok (*Bombax aquaticum*) *áyúñi ñi ako* (*Bombax Munguba*) la "madre" del chuchuhuasi *mahaye siki ñi ako* (*Erythroxylum Catuaba*), la "madre" del renaco de hojas anchas, *hai haña maso ñi ako* (*Ficus sp.*), etc.

Además de las "madres", existen numerosos otros espíritus. Algunos, como los *Ma bahñ*, "espíritus del camino", o "personas rojas", ayudan al chamán a adquirir poder, otros siembran el desorden y la enfermedad. Los más importantes son *méhñ botagt*, el espíritu de la huerta quebrada, *bati çiri*, "espuma del alma", que empuja la gente a la guerra, y *Isikore*, que rapta a las jóvenes. Sus interferencias en la vida humana son muy excepcionales y sus actos combatidos por un tratamiento chamánico sencillo. La tabla n. 4 presenta en forma sintética, los grandes elementos de la clasificación del mundo de la Naturaleza.

### Las relaciones entre los hombres y los animales

La sociedad de los hombres está unida a la sociedad de los animales por un parentesco mítico y ritual que no se observa en las relaciones diarias, profanas, de caza y consumición.

#### El parentesco mítico y ritual

El héroe cultural está en relación de parentesco cruzado y de afinidad con los seres animales: tapir, paradigma de la caza, es su suegro (M. 4 y M. 20). Una mujer perdida en la selva, en otro mito, está sujeta a una equivocación peligrosa de parientes cruzados que quieren consumirla (sexual y/o alimentariamente). Todas las criaturas de la selva, *maka* (akona, son los parientes consanguíneos, *doihuna*, de un "Dueño de los animales", a quien los Mai huna atribuyen las dos posiciones de *bai bakñ agt*, "el criador", y *bai biakñ agt*, "el padre de los animales que se cazan". Este individuo está casado con una mujer, humana, que le pide matar a sus parientes para alimentarle a ella y a sus hijos (m. 25, anexo 3). Otra representación del "Dueño de los animales" aparece en el mito del origen del rito de las primicias de la yuca, analizado en el cap. 7.

"Un hombre que había puesto una trampa a una penélope en una palmera huasai (*Eurpe sp*). se encontró catapultado en el mundo de bajo-tierra, posado en árbol de guaba. Una mujer pecarí lo toma por esposo y lo presenta a su padre que lo invita a celebrar la unión con una fiesta de yuca, con yagé. El hombre se convierte en el yerno del "Dueño de la caza, padre de los pecaríes de labios

Tabla Nº 4: Organización del mundo de la naturaleza

Orden	Sociedades (Bahñ)	Nukeo Maimeno Difuntos Halcónides	femenino, masculino indefinido masculino	masculino (femenino) masculino (femenino) masculino (femenino)	Mai Huna Animales terrestres Espíritus, madres	masculino (femenino) femenino (masculino) femenino (masculino)	Yiha bese "Tierra"	Cultura Naturaleza Sobre-Naturaleza	Yaya bese "Río"	Naturaleza Sobre-Naturaleza	Animales acuáticos Nukekiko, Nukekiki Blancos	femenino (masculino) femenino (masculino) indefinido	Sanu yiha bese "Interior de la tierra"	Sobre-Naturaleza	Mai huna de la tierra Mujeres pecarí Fauna en gestación	masculino femenino (masculino) femenino
-------	-------------------	---	--	--	--	--	-----------------------	---	--------------------	--------------------------------	---	--	---	------------------	---	---

blancos", que es el hermano (*Doihuna*) de todos los animales y en particular de jaguar, tapir, pecarí, guaco y tortuga. Pero el hombre no puede resolverse a quedarse bajo tierra y decide volver a su casa. Sigue pues, una manada de pecaríes que se va a comer aguanes en la selva. Un día, encuentra el camino de casa, entra en contacto con sus compañeros humanos y decide matar a los pecaríes.

(Resumen de M. 26 presentado en anexo. 3).

En el rito de las primicias de la yuca, el dueño de la yuca invita formalmente a todas las mujeres casaderas y los animales de la tierra y el agua, a participar en su fiesta; los animales son tratados como mujeres parientes políticas.

#### *Las relaciones entre los hombres y los animales*

Por un lado, los hombres tienen con los animales un parentesco mítico, que reactualizan cuando hacen el rito de la yuca, y por otro, los animales están colectivamente clasificados con las mujeres casaderas.

Las prácticas de la caza no subrayan tal relación. Contrariamente a los indios desana, los Mai huina no seducen la caza para matarla, no están implicados en el circuito energético que Reichel Dolmatoff evidenció (*op. cit.*: 254). Pero, los hombres y los animales contribuyen a su mutua reproducción por medio de mecanismos bastante particulares.

El "Dueño de los animales", no es la instancia de control y protección de los animales; de esto se encargan las "madres". Los chamanes o los hombres no tienen ninguna relación especial con él, que aparece como un modelo ético. La historia (M. 25) indica que es obligado por su mujer, a matar a sus parientes para alimentarla, pero él se abstiene de tal consumición, que sería canibal. Se anidan aquí los dos mecanismos por los cuales los hombres se reproducen en sociedad y contribuyen a la reproducción de la sociedad que los alimenta.

Las relaciones que tienen los hombres (cazadores) con los animales, se interpretan a la luz de los mitos que tratan de los "Dueños de

la caza". En un caso, la caza a los pecaríes es la conclusión de un matrimonio entre un cazador y la sociedad de los pecaríes; en el otro, la caza es impuesta por la mujer y los hijos del "Dueño de la caza", obligado a matar a sus parientes cruzados, so pena de perder a su familia. En el cap. 2 vimos que es en la categoría de los parientes cruzados que se encuentran los potenciales parientes políticos (hermana de padre-suegra, hijo de hermana-yerno). El asesinato toma el lugar del matrimonio en un mito, y en el otro el matrimonio precede la muerte. Aparece una diferencia en las relaciones que tiene el hombre con el animal vivo y las con el animal-presa cazado. Esta diferencia es homóloga a la que encontramos en las relaciones de parentesco entre los parientes políticos potenciales, que son los parientes cruzados, y los parientes políticos efectivos, que son (o eran) escogidos dentro de este conjunto. En las relaciones entre los hombres y los animales, la caza sustituye el matrimonio que une a los hombres entre sí. Pero, puede simbólicamente ser tratada de la misma forma, y contribuye a mantener las relaciones de parentesco político, así como tales relaciones mantienen las de caza.

La costumbre quiere que el cazador se abstenga de consumir la primera presa, y que entregue todo lo que cazó a sus parientes políticos. Este gesto, que en principio debe realizar todo cazador durante toda su vida, es para los Mai huina, la condición de la reproducción de la relación de caza. Ellos explican "Si un cazador come su primera presa, y cada primer individuo de una especie cazada, nunca más encontrará presas. Si guarda su caza sin darla a los parientes políticos, la caza desaparecerá".

La consumición alimentaria toma, en las relaciones con los animales, el lugar que tiene la consumición sexual en las relaciones entre hombres.

Los parientes políticos se consideran mutuamente como donadores de vida, *bahuna*, y el intercambio de mujeres asegura la reproducción de los grupos patrilineos. Si consideramos que el acceso a una mujer está ligado a los regalos de caza que preceden el matrimonio y mantienen la relación entre el marido y los parientes de la esposa, vemos que existe un principio de equivalencia entre la mujer y los animales de caza, que constituyen dos fuentes de vida, una por procrear hijos, el otro por dar sus calorías y proteínas. Esta equivalencia se manifiesta claramente en el



rito de la yuca, en que los animales son invitados a participar, como si fueran mujeres parientes políticas. La prohibición que pesa sobre el cazador que no puede consumir su primera presa, e idealmente toda su presa, tiene dos consecuencias. En primer lugar, quita las dudas sobre el tipo de consumición de que puede ser objeto un animal identificado con una mujer pariente política. El animal está excluido de la posibilidad de consumición alimentaria o sexual, y entra en el circuito de intercambio y reproducción. En segundo lugar, hace a los hombres dependientes de sus intercambios y los obliga a la reciprocidad. La avaricia entre los hombres, tiene como consecuencia la desaparición de la fuente de su riqueza: la caza. En lo imaginario, es el animal que ya no se deja ver, y en la realidad, es el rechazo de entregar a una mujer, la mujer que ya no se deja poseer. Sin caza no hay mujer; sin mujer, no hay hijo. El cap. 3 mostró que en este tipo de sociedad, los hijos son la única "riqueza" de los hombres. Resulta pues vital hacer intercambios.

Si la caza, y los animales de presa, contribuyen a la reproducción de los hombres permitiéndoles tener relaciones de intercambio, ¿cómo y con qué los hombres contribuyen a la reproducción de los animales y la relación de parentesco político que tienen con ellos?

La deontología (ciencia de los deberes) de la caza, combinada con la amenaza de la cólera de las "madres", son los prefiles para que la caza no destruya en vano a la sociedad animal. Las hembras y los pequeños se preservan en ciertas épocas, y los cazadores no matan más que lo que necesitan, aparte de las distorsiones introducidas por la comercialización de las presas. Pero, ¿cuáles son los mecanismos simbólicos que practican los Mai huna para favorecer la reproducción de la sociedad de los animales que ellos afectan?

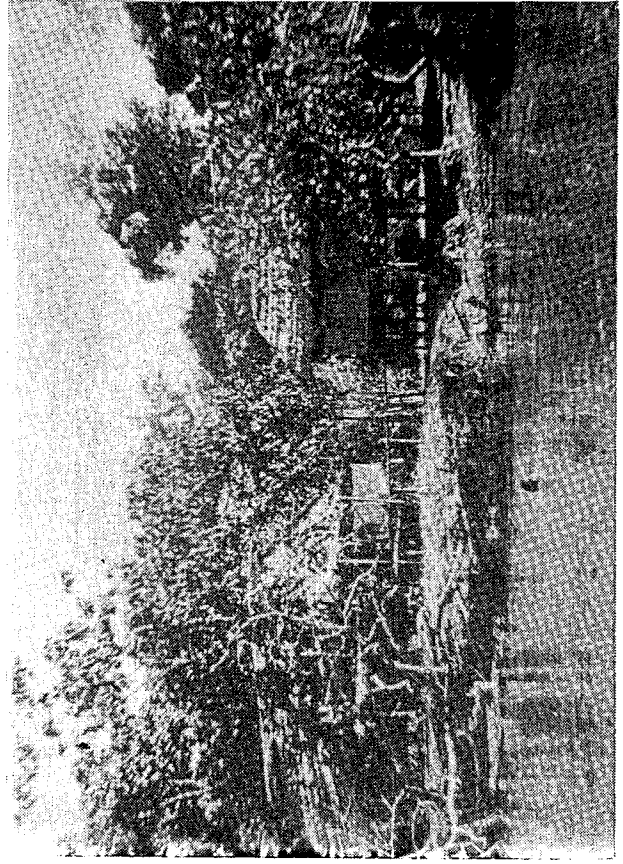
Nada permite creer que los hombres fecundan a los animales, ni siquiera aquellos (aquellas) que están invitados al rito, y el desequilibrio parece haberse establecido después de que un hombre, el que se casó con la mujer-pecarí, mató a sus parientes políticos. El sistema, que parece cerrado por las conclusiones del mito del hombre, muere, la puerta se cierra, se eterniza: los animales siguen saliendo regularmente. La segunda parte del rito de la yuca, llamada "danza de los pecaríes de labios blancos", *bai oteyi*, muestra la forma en que los hombres resolvieron tal

problema. Los hombres se convierten en pecaríes, machos, hembras y pequeños y las mujeres se transforman en hombres, cazadores de pecaríes. Esta escenificación es literalmente un teatro de la igualdad, imposible en el mundo real. Como los hombres no pueden tener auténticas relaciones de reciprocidad con los pecaríes, por su diferencia objetiva de condición, se ponen en su lugar en el momento del rito y esta inversión fundamental tiene como consecuencia una inversión no menos importante, la de que las mujeres toman el lugar de los hombres. Esta lógica está ligada con la concepción de reciprocidad mai huna. Solamente dos personas iguales pueden intercambiar productos iguales, idénticos: es el caso de los parientes por matrimonio. Unos individuos desiguales, intercambian productos diferentes: este es el caso de los hombres y las mujeres. La relación entre los hombres y los animales pone una interrogante muy especial, pues se trata de organizar una reciprocidad entre los dos (sociocompañero) desiguales a nivel de especie (humana-animal) y del género (masculino-femenino). El rito organiza en forma muy simbólica una ficción de igualdad, partiendo de un (traspaso) de identidades.

En el capítulo siguiente nos dedicaremos a la lógica de los intercambios de trabajo, los productos y los símbolos.



Luis y Nieve, preparando con las hojas de chambira el hilo para torcer  
(Sucusari, Luis dei bahf murió en 1984).



La casa de mi familia de adopción en Yanayacu.

## CAPITULO 7

### LA ORGANIZACION DEL TRABAJO Y EL REPARTO DE LAS FRUTAS

En el pueblo mai huna, la organización del trabajo está en gran parte regida por una "trama" cultural que confía a cada sexo unas tareas especializadas. En este sentido, la primera forma de división social del trabajo, es una división sexual, y las características de tal división se impone a otras formas de división de trabajo que se observan actualmente: se trata, en particular, del trabajo colectivo, que se hace dentro de la minga<sup>1</sup> y trabajo asalariado, que sigue aumentando desde el comienzo del siglo.

El desarrollo de los intercambios con la sociedad mercantil, transformó las grandes líneas de la economía mai huna, que estaba organizada sobre todo alrededor de la caza, la pesca, la recolección y la horticultura.. La penetración de los instrumentos de hierro fue, en su momento (siglos XVII y XVIII) una auténtica revolución tecnológica (Gros 1976) que vino conjuntamente con profundos cambios en la alimentación. Actualmente los Mai huna resuelven sus problemas nutricionales, cotidianos y ceremoniales y producen un sobrante, desigual según los individuos y unidades sociales productivas, para satisfacer su demanda de productos comerciales: cartuchos objetos de hierro, fusiles, telas, juguetes y fusilerías varias... En una sociedad de mercado, los Mai

---

1. Minga; nombre de origen quichua que designa un sistema colectivo usado comúnmente en la Amazonía peruana para los grandes trabajos. Los Mai huna aprendieron la minga por contacto con las poblaciones mestizas y quichuas del río Napo.

huna no logran mantener la igualdad que resulta de los mecañismos de su propia sociedad, en que la "producción" se pone al servicio de la "consumición": dos términos sobre cuya definición hemos de volver, por su connotación occidental.

La noción de "trabajo" tiene un sentido diferente si se la sitúa en el sector "tradicional" de la sociedad, en que cada actividad es denominada con un término preciso que evoca un proceso técnico: por ejemplo, cazar con fusil, *hāsōyi*, o con cerbatana, *hūūyi*, con trampas, *hiāyi*, o pescar con caña, *noōyi*, pescar con basbasco *eyōi*, o con arpón, *hāsōyi*, cultivar una huerta, *babayi*..., o en el sector moderno, en que estas mismas actividades que se realizan para un patrón se denominan incorporando partículas que significan "en favor de", en el nombre del beneficiario (patrón) y el verbo: por ej. recoger leña para don Romeo = *Don Romeore sūki tarama kūkaiyi*.

El verbo *yōyi* significa "hacer", en un sentido bastante general: por ej. "¿Qué haces?", *igere yōki mi?* Este es el verbo que los Mai huna usan para hablar del trabajo obligatorio al cual fueron obligados por los patrones:2 "¿Cuánto tiempo trabajaste allá? (pregunta hecha a una mujer), *yōčikoga keso ñe bakū ūi dadi* ? La respuesta: "Trabajé para ella hasta tal época", *kā yigo yōčiko ñore*.

Este verbo es diferente de *neyi*, que significa "hacer" en el sentido de construir, (*yōu neyi*, *ue neyi*, "hacer una canoa, hacer una casa", generar (*ñi neyi*, "hacer un niño" transformar (*toña akona nehēñi*, y ellas están hechas se convierten en caimanes"), y finalmente, crear (*Maineno na nekā* "Maineno ha creado".3 Este verbo designa otro tipo de acción, y no puede usarse para el trabajo en general. Los Mai huna traducen normalmente *yokaiyi* con "trabajar", y *nekaiyi* con "ayudar o

2. La expresión Mai huna es "aquel que ordena", *da guasēki agt*.

3. *Neyi* en el sentido de "transformar, crear", se distingue de *debōyi*, que manifiesta un proceso interior de transformación, por ejemplo como del niño que crece: "él crece", *ai debātē*. La creación del héroe cultural viene más frecuentemente del proceso *debōyi*, que indica que las cosas y los seres, toman su forma definitiva partiendo de una materia preexistente.

hacer un favor". La partícula *kai* se combina con numerosos verbos, crea así una relación particular entre el beneficiario y benefactor. Su uso está reservado, salvo en el caso de trabajo "asalariado", para los parientes de la unidad doméstica que se ayudan entre sí en el trabajo, y para las "madres" sobrenaturales, cuyo favor se obtiene para garantizar el resultado del "trabajo físico": *yi ñegara biyoasakaima*. "hazme el favor de saborear la chicha espesa de *pifuyō*" (...para que broten las frutas).

El hecho de que el trabajo basado en el intercambio comercial cuya finalidad los Mai huna no logran entender, tenga en el plano lexical una construcción apropiada para el intercambio no comercial, demuestra que la representación del trabajo se transformó bajo la influencia de los blancos hasta poder ser considerada, al menos en un sector de la economía, como una entidad autónoma. Esta evolución demuestra hasta qué punto la realidad de los Blancos transforma al mundo mai huna. De manera inversa, los Achuar, que tienen una experiencia limitada de la "exterioridad recién adquirida de su fuerza laboral" no hicieron posible la coexistencia de dos representaciones contrastantes de un mismo tipo de actividad técnica, sino por el uso de dos términos (*takat* y trabajo) que pertenecen a dos léxicos distintos, ligados a dos tipos de realidad incompatibles (Descola 1983b: 64).

En el sector tradicional, el trabajo tiene una finalidad inmediatamente "reproductiva" y redistributiva y cada individuo está ligado por la obligación de la reciprocidad de las prestaciones (intercambio de trabajos o de productos). La mayor parte de la "producción" está destinada a la consumición alimentaria y varios mecanismos entran en el juego para ajustar las consumiciones individuales y colectivas y evitar la escasez. En el sector moderno, el trabajo implica ciertas formas de alienación. La ganancia de los productos, completamente incierta y dependiente de la voluntad de los patrones, nunca es objeto de consumición colectiva, salvo el trabajo del alcohol (*cachaza*), ni se redistribuye fuera de la esfera doméstica.

La penetración de la economía de mercado, tiene la consecuencia de valorizar las producciones tradicionales de los Mai huna; algunas pueden comercializarse y transformar la parte relativa de los productos que se consumen en el circuito de los trueques no comerciales. El valor potencial

del producto, que no es un criterio permanentemente presente, ni realizable por todos, da un sentido a la noción de "producción" aunque ningún término mai huna pueda "traducir" tal concepto. A propósito de los Maenge de Nueva Bretaña, M. Panoff se pregunta: "¿Cómo podría la producción concebirse como tal, si en el conjunto de las prácticas sociales, no se la distingue ni de los trueques ni la consumición?" (1984: 34).

La sociedad mai huna presenta una situación de "transición" en que se transforman progresivamente las nociones de "trabajo", "producción", "intercambio" y "consumición". Un comportamiento individualista de tal manera que la "producción", ya no se pone al servicio de los trueques con los parientes políticos o las fuerzas sobrenaturales, tiende a desarrollarse, cuando en cambio, en la óptica tradicional, estos mismos trueques son la condición misma de la existencia de la "producción". Esta tendencia reciente, influye en las representaciones del trabajo sin invertirla totalmente.

Según sus concepciones, los Mai huna son los "dueños", los propietarios (*Akina, akona*),<sup>4</sup> de todos los productos a los cuales ellos dedican un trabajo continuado, pero los que están destinados a un patrón, no pueden ser "apropiados" según las mismas modalidades. El sentido tradicional de la propiedad da al "propietario" al menos un derecho a consumición exclusiva, que un derecho de uso, que lo lleva a poner el producto de su trabajo a disposición de la colectividad.<sup>5</sup>

Los Mai huna consideran el trabajo un hecho social "cuya dureza es típica de la condición humana".

Esta reflexión, que muestra la influencia de lo cristiano, acompaña siempre los comentarios sobre la vida en el más allá, en la tierra

4. *aké, ako*: este término es traducido frecuentemente al español con dueño, dueña. Se usa en varios contextos de paternidad (maternidad) y posesión material y espiritual.

5. El término "colectividad" tiene aquí un sentido muy general, e indica una entidad de límites variables: puede ser la familia, el conjunto de habitantes de una casa, el conjunto de casas de un grupo de vecinos, o la comunidad.

primordial, *miña bese*, en que la vida y la muerte están suprimidas, y "no es necesario trabajar". Esta tierra es accesible para los humanos, solamente en espíritu, (v. cap. 5) y es la existencia material de los humanos que es la razón del trabajo en esta tierra. El trabajo es una maldición también, porque hubo un tiempo en que "el trabajo se realizaba todo por sí solo". Se trata precisamente del trabajo de huerta y el mito (presentado más adelante) hace responsables a las mujeres del dolor y duración de las diferentes actividades en este campo.

Esta representación particular del trabajo de huerta, permite distinguir, dentro de una gran categoría "trabajo", *yoi hã*, las actividades que son más "trabajo" que las demás, por la pena, *ñamidea*, que su realización implica y el cansancio *yabihôyi*, que viene por consiguiente. El trabajo hortícola de hombres y mujeres y el trabajo asalariado (principalmente masculino), son los más grandes motivos de manifestación de tal pena y causas de fatiga. Las otras actividades aparecen como más agradables, porque son menos penosas (la pesca), o son limitadas a períodos cortos, con interrupciones continuas (artesanía) o porque tienen un contenido simbólico más poderoso (caza, actividades rituales).

Cada Mai huna aprende, desde su más temprana edad, las tareas diferentes de su sexo, dentro de la perspectiva de colaborar en la reproducción del grupo de parentesco al cual pertenece. Con la reserva de la diferencia de sexo, que introduce especializaciones y también desigualdad, todos los Mai huna son iguales frente al "trabajo".

El "trabajo", es un acto vital que cada uno debe llevar a cabo voluntariamente. Esta noción está revelada por el término que designa al perezoso, *ñami agt, ñami ago* "él/ella que no quiere". Un mito cuenta que la pereza, concebida como un conjunto de deshechos, residuos menstruales y materiales fecales, es depositada sobre la cabeza de los vagos por "El Vago". Este hombre, *Ñami agt*, se pasea por el mundo y pasa su tiempo coleccionando los deshechos de los Blancos, los extranjeros y los Mai huna. Otro mito relata que la pereza se debe a una colección inverosímil de piojos, que los vagos tienen en el pelo, y tan pesada, que ni pueden levantarse, y está comprobado que solamente un tratamiento chamánico es suficiente para combatir la falta de actividad y ma-

la voluntad. Como lo indica su composición, la pereza es considerada como una forma de ser inútil, y los perezosos son despreciados. Nadie puede vivir sin trabajar.

Es con la reciente influencia de los misioneros que los vagos son mantenidos. Los viejos contribuyen dentro del límite de sus fuerzas, a las actividades del grupo, pero cualquier descanso prolongado por su parte, es interpretado como un "deseo de muerte": *hunihōkt yōkt*, "él desea morir".<sup>6</sup>

En el presente capítulo se examinarán tres puntos: el primero, la sociología del trabajo, el segundo, las características de la división sexual del trabajo, y el tercero, las diferentes modalidades de la división social.

### LA SOCIOLOGIA DEL TRABAJO

La pareja matrimonial constituye la unidad de intercambio mínima, gracias a la cual puede construirse y reproducirse la sociedad *mai huna*; los cónyuges están mutuamente ligados por sus derechos, obligaciones y prestaciones de servicio mutuo cuyas características forman la base de la división sexual del trabajo. El carácter fundamental de la célula conyugal, es que los hijos son la única riqueza' de los hombres, y que la reproducción es un fundamental mecanismo de valorización social.

En el pensamiento *mai huna*, la lógica combinatoria que rige la concepción de un niño es la que fundamenta todo acto reproductor (fisiológico, social y simbólico). Hombres y mujeres son seres complementarios por "naturalidad" y/o "cultura", y este principio de complementariedad sirve por un lado a repartir las actividades entre los dos sexos, y por otro a organizar las tareas. La división sexual del trabajo tiene menos efecto de exclusión de un sexo de un campo de

6. "El trabaja para morir" (*trabaja=yōkt*). Esta misma expresión se emplea para hablar del suicidio, acto muy voluntario.

7. Véase "Sexo y política", cap. 3. Hace referencia aquí al sector "tradicional", ya que otras riquezas, y otros comportamientos, son introducidos por los intercambios comerciales.

actividades, que a efecto de, organización de cooperación de ambos sexos para todos los trabajos de interés común, es decir, de la mayoría de las actividades.

### Los intercambios de la unidad conyugal

El matrimonio ata a hombres y mujeres con dos tipos de obligaciones de intercambio. En primer lugar, los cónyuges intercambian los productos de su especialidad: los hombres fabrican los canastos, los sedazos, los remos, los objetos de madera para sus mujeres; las mujeres trenzan las hamacas, las azas (chicras), las cartucheras, las sogas de sus maridos. En segundo lugar, cada individuo (hombre o mujer), tiene la obligación de aportar su contribución particular para el mantenimiento del grupo: los hombres entregan dentro de la esfera doméstica la mayoría de los productos de caza y pesca, y realizan los trabajos más duros de desbroce o construcción, las mujeres aportan la mayoría de los productos de cultivo o recolección y se ocupan de todos los trabajos "ligeros" de la huerta y casa. Los intercambios del primer tipo están basados en una especialización artesanal de los individuos según su sexo. Es muy raro, pero no imposible, que un individuo produzca un objeto que no hace parte de su especialización "cultural-sexual". Los intercambios del segundo tipo demuestran la flexibilidad en la práctica de las atribuciones, que permite que la reproducción del grupo nunca peligre por la ausencia de la persona del sexo requerido.

Los objetos artesanales que son auténticas especialidades sexuales son, casi todos, modos de producción. Tienen una duración bastante larga, y no se fabrican regularmente, sino según las necesidades, y cuando se rompen los anteriores. Los trabajos de especialización flexible son "inmediatamente productivos", y destinados prioritariamente a la alimentación del grupo. La desigual duración de vida y finalidad diferentes de las producciones, explica la razón de la rigidez o flexibilidad de la división sexual del trabajo que rige su existencia.

Como los hombres producen la mayoría de los medios de producción, suyos y de sus esposas, las mujeres viven en dependencia tecnológica de los hombres. Esta desigualdad, organizada por la sociedad, está relacionada con cierta concepción del mundo y con la

voluntad de mantener a la mujer en un lugar secundario respecto al hombre. A largo plazo sin embargo, resulta que todos los procesos de producción se deben al trabajo de ambos sexos. Aparte de la injerencia masculina en el trabajo femenino, que implica la concesión de los medios de producción de los hombres a las mujeres, los gestos masculinos y femeninos se enlazan regularmente, para elaborar un producto terminado y van juntos en cierto número de actividades. Más adelante se hace el detalle de las modalidades de esta cadena productiva.

La fabricación masculina de las drogas rituales, la masticación y preparación femenina de las chichas, son las únicas, de todas las actividades "de trabajo", que nunca pueden ser realizadas por el otro sexo. Estas dos producciones, cargadas de simbolismo, tienen un valor ejemplar en una sociedad en que los trabajos de los dos sexos no están estrictamente separados. Representan, en el ámbito del trabajo el "átomo" de esa lógica de complementariedad entre hombres y mujeres, que se observa en el campo social y en el simbolismo.

La unidad conyugal se integra en la trama de parentesco que la fundamenta, y los *Mai huna* tienen diversas relaciones de intercambio, en trabajo o productos, con sus parientes de sangre, políticos y espirituales. Varios casos se presentan en función de la proximidad residencial: en primer lugar, las relaciones internas a la unidad doméstica, formada por el conjunto de co-residentes de una casa, *tea ue huna hã*, en segundo lugar las relaciones dentro del conjunto residencial; 8 y finalmente, las relaciones más lejanas, dentro de la comunidad. No se consideran aquí las relaciones entre distintas comunidades, cuyos intercambios, muy limitados y ocasionales, repiten las modalidades de los intercambios entre parientes políticos, tales como se presentan en la unidad doméstica o en el conjunto residencial.

8. La expresión "conjunto residencial" designa la agrupación de varias casas uni y multifamiliares, en base a la vecindad (conjunto residencial extenso) y la "relativa proximidad" en el orden del parentesco (conjunto residencial restringido). El problema de las unidades residenciales es estudiado en el cap. 2. Todos los "niveles" de residencia reúnen a individuos de sexo y clan diferente, en relación de parentesco político o consanguinidad.

## Los intercambios dentro de la unidad doméstica

Dentro de la unidad doméstica, compuesta de una o varias familias-núcleo, agrupadas por la elección de una residencia uxoriocal "masculino-patriarcal", se presentan varias formas de intercambio. Las relaciones entre parientes consanguíneos, afines,<sup>9</sup> del mismo sexo y de sexo diferentes, son todas distintas.

### *Intercambios entre consanguíneos*

Un principio de solidaridad y ayuda mutua une a los consanguíneos del mismo sexo en el trabajo cotidiano, para la realización del cual pueden sustituirse uno a otro libremente, según su disponibilidad. La cooperación, no obligatoria, depende del carácter mutuo de las prestaciones, ya que nadie trabaja en vano para otros. Madre e hija, padre e hijo, las hermanas entre sí, los hermanos entre sí, se ayudan en el cumplimiento de las tareas que les corresponden.

Un principio de complementariedad y cooperación une a los consanguíneos de sexo diferente, como si constituyeran parejas matrimoniales, pero solamente en la organización del trabajo. Antes del matrimonio, la relación entre un hermano y una hermana anticipa la relación conyugal por medio del aprendizaje de los comportamientos, actitudes y trabajos que les permiten afirmarse más tarde como hombres y mujeres cabales, adecuados para el matrimonio. Esta relación se interrumpe con el matrimonio de cada uno de estos parientes, y solamente si uno de los cónyuges fallece, temporalmente un hermano o hermana pueden nuevamente trabajar juntos. Un padre y su hija, una madre y su hijo pueden vivir juntos y trabajar juntos, sin tomar en cuenta su diferencia de generación, en ciertas circunstancias de ausencia y desaparición del cónyuge. Esta cooperación entre parientes de sangre, garantiza a las personas aisladas, por viudez o divorcio, sobrevivir sin ser marginadas. Manifiesta el carácter fundamental y la solidez social de la división sexual del trabajo, ya que ningún individuo escoge vivir solo ni realiza en forma permanente las tareas reservadas al otro sexo. Esta

9. Las definiciones *mai huna* de la consanguinidad y el parentesco político se encuentran en el cap. 2.

situación no puede durar en el caso de gente joven, porque es solamente la transposición de una relación normal entre dos personas unidas por matrimonio, en una perspectiva de reproducción material y fisiológica. Es en cambio, frecuente entre personas ancianas.

Este mismo tipo de relación puede desarrollarse entre tres personas. La persona aislada, por ejemplo, decide vivir y unir su trabajo al de uno de sus parientes casados. Uno de los padres puede quedarse con uno de sus hijos casados, y a la inversa, un hijo puede quedarse con uno de sus padres (nuevamente casado) o con los dos. El trabajo del individuo "aislado", completa el del otro de su sexo. Puede crearse así la posibilidad de desviar hacia afuera una parte del trabajo de la unidad doméstica, destinándolo al mercado regional u otros individuos de la comunidad, con quienes se establecen relaciones de intercambio sobre todo de productos de artesanía.

#### *Las relaciones de intercambio con los parientes políticos*

Las relaciones de intercambio más formales son aquellas que unen a los parientes políticos y la mayoría de las obligaciones laborales corresponden al yerno, en esta sociedad que favorece la residencia uxoriocal. El trabajo del yerno es el único caso de trabajo realizado sin estricta reciprocidad, en el conjunto de relaciones entre parientes políticos regidas por la ley de la reciprocidad. Un sistema de obligaciones liga al yerno con su suegro y suegra, que se añaden al trabajo que debe realizar para su esposa en el marco de la unidad conyugal. Esto dura hasta que el yerno se convierte a su vez en suegro, recuperando así el trabajo de su propio yerno. El debe por ejemplo buscar la leña para su suegra, prepararle un mortero,<sup>10</sup> trabajar en la huerta de los suegros y hacer todo lo que ellos pueden pedirle por intermedio de su hija. La "contrapartida" es la persona de su esposa, que trabaja para él y lleva los hijos de su grupo clánico. La nuera no está ligada a sus suegros por obligaciones de prestación de servicios, ya que de hecho, es poco frecuente que resida con ellos. Cuando eso sucede, y ella vive en la "familia" de su marido, es

10. El mortero *mai huna, tou*, es un gran tronco de palisandro, vaciado, en que las mujeres machacaban las frutas con la ayuda de una plancha, *tobati*, de percusión vertical, o paren la yuca con un palo, *totaika*.

relativamente aislada, y sus cuñadas la ayudan solamente en trabajos internos de la unidad doméstica: ella es la única responsable de todo el trabajo de la huerta, pero puede ser ayudada en los trabajos de cocina complicados, como la preparación de la harina de yuca o la extracción del aceite de *ungurahui*.<sup>11</sup>

En todos los otros casos, los parientes políticos se intercambian, generalmente fuera de la unidad doméstica, productos y servicios, basándose siempre en una reciprocidad estrictamente calculada.

#### *La organización del trabajo e intercambios dentro de la unidad doméstica*

Dentro de la unidad doméstica, cada unidad conyugal, y cada conjunto bi o tripolar (unidades básicas), hace su parte de trabajo de manera autónoma. Pero se prefiere el trabajo colectivo, por parte de las mujeres que tienen la obligación de llevar a cabo tareas largas y repetitivas y cuando se hacen los trabajos grandes hortícolas, en que todas las energías de la casa se ponen a disposición, para contribuir como en una *mini-minga*.

Todas las producciones de las unidades de base, son igualmente consumidas por el conjunto de co-residentes, salvo una parte que se comercializa eventualmente, por cuenta de la unidad productiva. Los productos de la caza, la pesca, la recolección y el cultivo, están a disposición de todos, pero la pareja productora es siempre identificada por la forma en que los productos entran a la casa y el circuito de consumición: el hombre tiene su caza, la entrega a su esposa para que la cocine, y la mujer que recibe la cantidad mayor, prepara el almuerzo colectivo; volviendo de la selva o la huerta, la mujer distribuye a cada persona la fruta de estación que puede comerse cruda, y cocina las otras para ofrecerlas ceremoniosamente. La yuca y los plátanos, que no son productos "raros", se dejan al alcance de todos y se comen sin especial formalismo.

11. *Ungurahui: Jessenia batana*. Este aceite se usa como cosmético capilar.



Todos los miembros de la casa conversan todos los días para organizar sus actividades en forma tal que una pareja puede ocuparse a tiempo completo de los trabajos hortícolas (desbroce, limpieza, plantación) cuando otra, en el mismo período, se ocupa de encontrar los ingredientes para el almuerzo. En general reina la armonía, porque el grupo de los co-residentes garantiza la abundancia para todos y cada uno, si nadie es vago, ya que rehusar el trabajo introduce la desigualdad y discordia. Nunca el individuo desaparece frente a la colectividad y nadie toca los productos de los demás si están guardados como reserva. Son estos pequeños gestos que revelan el carácter individual en la economía dominada por la consumición colectiva.

### Los intercambios dentro del conjunto residencial

Dentro del conjunto residencial (estrecho o amplio), las relaciones de ayuda mutua en el trabajo son formalizadas por la práctica, relativamente moderna, de la *minga*. Por turno, las diferentes unidades conyugales invitan a todos los miembros del conjunto residencial para un trabajo importante de desbroce, limpieza de terrenos y deshierba, edificación de casa o construcción de canoa. El "dueño de la *minga*", *da gono yoyi aké*,<sup>12</sup> hace las invitaciones, lleva la comida para los almuerzos y asigna las tareas a los varones. La "dueña de la *minga*", *da gono yoyi ako*, prepara una gran cantidad de masato de yuca, cocina ambas comidas, asigna las tareas femeninas y sirve el masato durante todo el trabajo. Los dueños no hacen el trabajo que se pide a los invitados, o hacen mucho menos que estos.

En ciertas épocas, las *mingas* se suceden cada dos o tres días, hasta que todo el mundo esté agotado de trabajo y exceso de masato, siendo memorables las *mingas* en que el masato fue el mejor.

La ayuda mutua no se observa en el trabajo diario, pero los productos circulan muy fácilmente entre las casas (unidades domésticas). La circulación medida de los productos reemplaza, en el conjunto residencial, la colaboración regular en el trabajo que se hace dentro de la

12. *Da gono yoyi aké, da gono yoyi ako*: "el dueño, la dueña del trabajo con chicha".

unidad doméstica. Cuando vuelve de una cacería o pesca fructuosa, un hombre reparte su caza entre los parientes políticos y espirituales. Asimismo, una mujer redistribuye, a sus parientes políticos, parientes y comadres, sus frutos de cultivo y recolección, o porciones de los platos que cocinó. Son los niños los que la mayoría de las veces, llevan los productos de una casa a otra, y aprenden así la lógica del intercambio. Todo regalo importante es seguido de inmediato por un contra-regalo, simbólico, como agradecimiento. Puede ser una mano de plátanos maduros, una calabaza de chicha especial, algunos frutos silvestres (*aguaje, ungurahui*). Más tarde, un regalo del mismo tipo se envía al primer donador, y este mecanismo constituye la equilibrada reciprocidad de los intercambios. Un hombre da a otro hombre, una mujer, a otra mujer, cada uno a sus parientes políticos, compadres y comadres. El intercambio se realiza entre individuos que usan unos términos de parentesco recíproco (parientes políticos, *bahuna*, y parientes espirituales, o sea, compadre, comadre). Entre parientes consanguíneos (*doihuna*), el regalo no es necesariamente correspondido con un contra-regalo. El principio de la compensación, existe entre individuos "que saben vivir", en término *mai huna*, pero cada cual valora según su entendimiento lo que da a un *doihuna* y en cambio, está obligado a tener una relación formal con un *bahuna*. El formalismo se mide en la naturaleza (elección de las piezas de caza), la cantidad y el ritmo de los productos procados.

### Los intercambios dentro de la comunidad

Dentro de la comunidad, las relaciones de trabajo e intercambio entre grupos vecinos, son limitados y esporádicos. Se reúnen solamente en ocasión de un trabajo colectivo de carácter público, según las instancias administrativas modernas (teniente-gobernador, Asociación de padres de familia...) o para ciertas grandes fiestas de chicha. Sin embargo, a veces sucede que unas unidades domésticas que pertenecen a conjuntos residenciales alejados uno de otro, se inviten para *mingas*. La distancia espacial limita objetivamente la intensidad de los intercambios, pero no los prohíbe.

Los productos de consumición normal (alimentos) no circulan, y de vez en cuando se hacen raros intercambios de especialidades

artesanales. Un hombre fabrica un remo para una mujer a cambio de un costal de fibra (shigra); unas mujeres intercambian ollas por hamacas.

El intercambio ollas-hamacas, que puede también producirse dentro de un conjunto residencial, es muy marginal, porque estos objetos son habitualmente fabricados para un pariente, o los hijos de estas mujeres. El hecho de que estos objetos tengan un valor comercial, pueden ser comprados por mestizos, o servir para "remunerar"<sup>13</sup> a un chamán, los hace aptos para circular fuera de la unidad conyugal, a la cual son en realidad destinados en principio.

### Organización y objeto de trabajo

La organización del trabajo está ligada con la organización residencial, y las parejas mai huna tienen la posibilidad de escoger entre la autonomía y la ayuda mutua, dentro del respeto obligatorio de las prestaciones que ligan un yerno al suegro, y de los parientes políticos entre sí. La desobediencia a estas reglas, provoca pelear y pone en marcha un proceso de alejamiento. La pluralidad de las formas de trabajo e intercambio que se pueden observar en la sociedad mai huna moderna, deriva de las variabilidad de las formas de residencia.

Las relaciones de ayuda mutua existen principalmente dentro de la unidad doméstica y se extienden al conjunto residencial en ocasión de los grandes trabajos, cuya dificultad es atenuada por el gran número de mano de obra.

Por la diferencia de sus actividades, los hombres y las mujeres no tienen un interés igual en la ayuda mutua, ni los mismos medios para obtenerla. Los hombres no necesitan ayuda más que para ciertas tareas de

duración limitada. En cambio, las mujeres sienten la necesidad de ser acompañadas en todas las actividades de tipo sistemático y larga duración, que les corresponden. Los hombres pueden contar con la ayuda "automática" de sus parientes de sangre y la ayuda recíproca, más o menos obligatoria, de sus parientes políticos. En cambio las mujeres no son fácilmente ayudadas sino por sus consanguíneas, no pueden contar con la ayuda aleatoria de sus parientes políticos y esta es la razón de su insistencia en seguir viviendo en la familia de su madre.

En la organización del trabajo, existen dos tipos de complementariedad: el primero, dentro del proceso de trabajo correspondiente a cada sexo los hombres se ayudan mutuamente, las mujeres también, y el otro, dentro del proceso de producción, el trabajo de ambos sexos se combina para obtener un producto cuyo destino final es la consumición colectiva.

El conjunto de los productos de las unidades conyugales constituye en la unidad doméstica, un producto de consumo colectivo. Por ejemplo, la casa, de F., formada por tres unidades conyugales organizadas en torno a polos masculinos (padre, hijo, yerno) y femenino (madre, hija, nuera), "come el trabajo" de las tres parejas según la disponibilidad de los productos. Cada hombre caza para su familia-núcleo (su esposa cocina las piezas), su unidad doméstica (los co-residentes consumen) y los parientes políticos (regalo dentro del conjunto residencial). Asimismo, el trabajo femenino tiene esta extensión triple.

A nivel de los conjuntos residenciales, las ayudas entre unidades domésticas no llevan al consumo colectivo normal de los productos particulares, sino tienen un efecto directo en la circulación de los productos. Dos unidades domésticas ligadas por un intercambio de trabajo, lo son también por un intercambio de productos y de fiestas de chicha.

Si los hombres y mujeres son capaces de realizar, más o menos, las mismas tareas, e incluso se reemplazan ocasionalmente, es en cambio inconcebible que los hombres o las mujeres aseguren la realización del trabajo del sexo opuesto de una manera sistemática. La división sexual del trabajo no es tanto "un operador que permite una dicotomía muy marcada de los procesos de trabajo" (Descola, 1983b: 63), cuanto la

13. El término *ĩčyĩ*, "dar", se aplica a todos los intercambios ("da a mi suegro" *yĩ baire ĩčĩma*, di una hamaca al chamán", *hãĩĩ ĩčĩgu dabĩre*). Se usa para la venta ("véndeme eso" *kabĩ ĩčĩma yĩre*) y puede completarse con una fórmula de valor monetario (*ja* cómo lo vendiste? = *ĩkeso kučĩki ĩčĩgu mire?* o sea ¿cuánto dinero te dio?) El término *kučĩki*, "dinero", parece derivar del quichua *kuči*, cerdo. Los cerdos son criados para fines exclusivamente comerciales.

expresión de la combinación relativa del trabajo de los dos sexos responsables, cada cual en sentido distinto, de la reproducción de las unidades sociales. Eso se ve en la complementariedad de los procesos de producción masculinos y femeninos, y sobre todo en la de las operaciones productivas, con su cadena de gestos masculinos y femeninos.

Por ejemplo, los hombres se califican como cazadores, y las mujeres como horticultoras, y el producto de sus actividades forma el alimento destinado a la colectividad. La asociación de las presas de caza y la yuca, en la comida, en el mito y en el rito, es una de las modalidades de la combinación de los principios masculinos y femeninos. Cada actividad combina, a su vez, los gestos masculinos y femeninos. La caza no excluye a la mujer del acto de matar y el trabajo femenino completa en ciertos momentos, el masculino. La horticultura asocia a los hombres al comienzo de todas las actividades que requiere.

Esta lógica complementarista, no implica la igualdad de las partes. Las actividades masculinas y femeninas no tienen el mismo valor, y la intervención de un individuo de un sexo en el proceso de trabajo del sexo opuesto, no tiene el mismo sentido si se trata de hombre o mujer. Conviene distinguir el carácter principal, o secundario, de las intervenciones masculinas y femeninas en los diferentes procesos de producción, para captar más profundamente, dentro de lo que es aparentemente un trabajo integrado (Sanday: 1981), la noción de división sexual de trabajo y su objeto.

## LA DIVISION SEXUAL DEL TRABAJO

Las principales actividades de los Mai huna, en el sector tradicional, son la caza, la pesca, la recolección, la horticultura, el trabajo doméstico y artesanal, el trabajo simbólico y ritual; en el sector moderno, la cría de animales, el corte de madera y varios trabajos asalariados. Estos diferentes campos se basan cada cual en una combinación particular de las intervenciones masculinas y femeninas. Ningún proceso de trabajo pertenece en sentido total y exclusivo a un sexo, pero la práctica recurrente de una actividad por parte de los individuos de un sexo, lleva al desarrollo de una capacidad y experiencia, más especializada, al punto

que se puede establecer un sistema de equivalencias entre actividad y género. La fabricación de ollas, la horticultura, la cocina diaria, el cuidado de los niños son actividades femeninas; la caza, la pesca, la carpintería, la guerra, son actividades masculinas. Esquemáticamente, los hombres se empeñan más en actividades de depredación, y las mujeres actúan en el sentido de la transformación.

La división sexual de las habilidades en el trabajo, es un fenómeno ligado a una cultura que reconoce y ostenta cualidades diferentes en los hombres y las mujeres. Es una razón particular, que empuja a un Mai huna a declarar que una mujer nunca sabrá (ni deberá) manejar un fusil.

Los Mai huna se conforman a un modelo muy general que impone que los hombres sean el sexo fuerte, y las mujeres el segundo. La diferencia entre los sexos introduce una desigualdad entre individuos, que favorece a los hombres, pero la forma en que divide el campo de actividades, en las sociedad mai huna, manifiesta el carácter ineluctable de la complementariedad.

La desigualdad es motivada en el mito, que presenta por un lado un héroe varonil, íntegro, creador y sabio y por otro, a una mujer (de muchas caras) adaptada a las necesidades sexuales y económicas del varón. Esta desigualdad no corresponde, en la práctica, a una segregación importante, siempre que se admita la posibilidad de hablar de matices en el campo de la segregación, pero es la única forma de diferencia jerárquica permanente e incontestable.<sup>14</sup> Las mujeres vienen después de los

14. La jerarquía hijo mayor-hijo menor no afecta la designación de las tareas, ni crea especialidades. Si un padre pide a su hijo sustituirlo en el trabajo, el hijo es libre de decir que no. La tensión que surge momentáneamente es pasajera. En el caso de la relación suegro-yerno, en que el suegro está en su derecho cuando pide (por medio de su hija) que el yerno le haga un trabajo, los dos parientes no dependen materialmente uno de otro. La dependencia social y simbólica, que existe, puede transferirse a otros. Este es uno de los efectos del pragmatismo Mai huna: cualquier individuo de la generación y el clan del suegro, o del yerno, puede tener el papel ritual del uno o el otro. El lazo institucional no introduce "ipso facto" una dependencia material entre individuos.

El fusil tiene un efecto negativo en el rendimiento de la caza de aves y pequeños animales arborícolas, que viven en grupo como los monos, porque la detonación dispersa a las individuos que el silencio de la cerbatana permitía alcanzar en buen número. Pero, en compensación, es más eficaz en la caza de grandes mamíferos y la distancia que permite entre el cazador y su presa, disminuye el riesgo relativo de la matanza. El éxito de esta arma se debe a su escaso peso, la polivalencia de su empleo, y el hecho de que permite matar a los animales de presa más apreciados, el tapir de cuero particularmente espeso y los agresivos pecaríes. Además, el fusil permite defenderse contra los grandes depredadores: el jaguar y la anaconda. Por tanto, es el fiel compañero de los hombres y objeto de cuidados esmerados. Es el primer instrumento que el adolescente se compra para demostrar que se está convirtiendo en hombre. Nunca un Mai huna volverá a las técnicas ancestrales y los conocimientos sobre fabricación de cerbatanas y venenos desaparecen.

Las trampas de diferentes clases: de lazo (*ākayo*), red (*pīhāka*), o maza (*turibī*), se fabrican todavía y son usados exclusivamente por los hombres, para cazar aves y roedores en caso de penuria de cartuchos.

El lanzador de piedras, *tōzēka*, es un juguete para chicos que cazan los pájaros saqueadores cerca de casas y huertas, más que una auténtica arma de caza.

Los instrumentos de pesca son de dos clases: el arpón de punta movable, *uisako*, con el mismo nombre de la lanza, y los sedales con anzuelos, *bitome*, o caña (*bitoka*).

El uso de armas de caza es absolutamente prohibido a las mujeres, porque el Mai huna piensa que la vagina (figura metonímica de la mujer), no tira, *nueba hāsomañi*, y eso hace del fusil (o cualquier arma de caza y guerra), símbolo de virilidad. No se trata simplemente de una condición sexual. Las armas son los instrumentos de la fuerza, propulsores de muerte, y por eso pertenecen a los varones.

El mito de *Naiyo* (M. 6), cuyo tema principal es el alternarse del día y la noche, presenta los símbolos de los hombres y las mujeres, y evoca los problemas que surgen de la confusión de los géneros y actividades.

He aquí un extracto de este mito: (M. 6).

Resumen del comienzo:

Maineno trabaja y trabaja, el día no termina, y por consejo de su padre él es llevado a la ira porque Naiyo hace el amor con su mujer. Así esparce la noche tirando al fuego tres tarros llenos de tierra. La noche no pasa: los hombres tienen miedo, no se atreven a salir de la casa, ni siquiera salen para defecar, mueren de hambre y las mujeres tiran a sus hijitos muertos.

Cuando la noche viene, los tizones se convierten en jaguares, las calabazas y ollas se transforman en águilas y jaguares. Los tizones, las ollas y las calabazas se convirtieron en jaguares. Dama-oso hormiguero<sup>18</sup> (que se está formando), sacó su manaca: ¿Dónde están mis ollas? Yo trabajé mucho para hacerlas y he aquí que se transformaron en jaguares. Hablando así, sale corriendo (a buscar sus ollas), "seu seu" golpea a lo que fueron sus ollas con la macana.

"Si tú matas ahora, si tú matas a lo que eran tus ollas, tendrás otro nombre. Si tú matas con la macana de tu yerno, será *mamachi*."<sup>19</sup>

Bufo, Magi,<sup>20</sup> este nombre me gusta mucho, no importa, ¡me convertiré en ese animal!

En la noche obscura "*čiyo čiyo čiyo čiyo*", ella se va moviendo como una bandera.

*Maineno* se dedica enseguida a buscar a Naiyo. Mata la parte masculina de Naiyo y deja en vida la parte femenina, que controla la

18. Oso hormiguero: *aičilo* o *aimano*, sustantivo femenino.

19. *Mamachi*, nombre de origen quichua según los *Mai huna*, en relación con el cuñado o el yerno, aunque no lo sabían exactamente. *Bai*, en todo caso.

20. *Magi* es el segundo nombre de *Maineno*, el héroe cultural.

puerta de la casa donde está el día. Ella está allá para que la noche llegue después del día".

La versión integral de este mito se encuentra en el anexo 3.

En la época de la noche permanente, las acciones de los hombres invierten lo que ellos hacen habitualmente, y en este marco se produce una serie de transformaciones características. La primera, es la de los objetos domésticos (calabaza, fuego, ollas) en águilas y jaguares, y especialmente la de las ollas en jaguares. La olla es el símbolo de la mujer (su útero) y el jaguar, de género masculino, es la encarnación de la fuerza masculina. La animación del objeto recuerda el tema de la rebeldía de los objetos contra sus dueños, que acompañan (en otra parte) los eclipses (Lévi-Strauss, 1964: 305 n. 1).

La transformación mai huna se produce en dos niveles: el paso del objeto (inanimado) a ser animado (jaguar), y el cambio de los valores entre un símbolo de la mujer y la encarnación del varón.<sup>21</sup> En cierta forma, la olla es al jaguar, lo que la mujer es al hombre.

La "animación" de la olla es señal de independencia: las ollas-jaguares abandonan la casa, y la "dueña" las persigue, eso anuncia la segunda transformación. La "dueña de las ollas", se apodera de la macana de su yerno para destruir sus "ollas jaguares". Este cambio de comportamiento sociológico, la mujer que se apodera del símbolo del guerrero para destruir el símbolo de su condición, la olla, es sancionada por un cambio de categoría ontológica: la mujer pierde su condición humana para convertirse en oso hormiguero (animal de género femenino en mai huna), que en el orden natural tiene una fuerza comparable a la del jaguar, con quien puede pelear.<sup>22</sup>

Este conjunto de transformaciones simboliza la época, evocada en los mitos de Yuruparí entre los Tukano occidentales, en que la mujer se

21. En sentido propio, ya que los chamanes poderosos se convierten en jaguares.

22. La lucha de la Dama -Oso hormiguero contra las ollas-Jaguar, recuerda el mito de la lucha del Oso hormiguero y el Jaguar, que expresan su relación de fuerza comparando su dieta alimentaria (Lévi-Strauss 1964: 197).

apodera del hombre con la violencia. Que la mujer se porte como un hombre, como un pariente político (ya que la dueña de las ollas *coge el arma de su yerno*), y revolucione así el orden social y cultural, es tan inaceptable como la independencia de los objetos, sometidos a la voluntad de su dueño. Del mito, resulta pues que el rechazo del orden social masculino elimina a la mujer colocándola fuera de la cultura, que la fuerza es pertenencia de los varones, y que las armas son símbolo de la dominación del sexo masculino.

Ya que las mujeres no pueden usar los símbolos varoniles que son las armas de caza, evidentemente resultan excluidas de su producción. En compensación, existe una prohibición menos marcada respecto de los instrumentos de pesca, que salvo en el caso del arpón, no provocan la muerte inmediata de la presa.

#### *La práctica de la caza*

La caza está bajo la responsabilidad, principal pero no exclusiva, de los hombres.

Las mujeres cazan regularmente en ausencia de los hombres. Les sucede completar los aportes masculinos cuando las presas escasean y un único hombre no alcanza a recorrer la selva buscando la comida para la noche, y a veces acompañan a sus maridos en la caza. Las mujeres cazan entre dos, sin fusil, solas o acompañadas por los perros que crían. Se mueven en una zona limitada, en los alrededores de la casa, y generalmente en zonas conocidas a fondo. Alientan a los perros con la voz, para que levanten algún animal, y los entrenan a perseguirlo. Son muy hábiles en encontrar las huellas de las patas, seguir una pista en la selva y oír todos los ruidos significativos. No vacilan en seguir a una manada de pecaríes para atrapar con la mano a los pequeños, pero acosan sobre todo a los roedores (agutíes y aconchy). Intentan encerrarlos en un tronco vacío que llenan de humo o excavan y vacían en puntos bien determinados. Matan al animal rompiéndole el cráneo contra un árbol o con el machete. Cuando acompañan a sus esposos en la caza, sirven de ojeadoras y descubridoras de pistas. Vacían a los pecaríes matados por sus

maridos y transportan los más ligeros.<sup>23</sup> Vaciar al animal es una actividad reservada a las mujeres que los hombres no hacen salvo cuando están solos, en expediciones de caza lejos, o para ayudar a sus mujeres.

Las condiciones reservadas a las mujeres cazadoras, explican la razón por la cual ellas no cazan más que presas pequeñas, pero su conocimiento de la selva y las costumbres animales, es grande. La mujer puede matar, pero evita siempre hacer sangrar al animal. Esto tiende a confirmar la tesis de Testart, según la cual el derramamiento de sangre, resultante de la utilización de armas de caza, es la razón del tabú que prohíbe a las mujeres las armas de caza entre cazadores-recolectores (cf. Testart 1986: 31-34. 89).

La mujer es talentosa y hábil en la caza de los roedores. Pero el hombre hace de la caza un oficio, del cual conoce los mínimos detalles.

Los cazadores trazan rumbos en la vecindad de la casa y huerta para las expediciones diarias y salen por su ríos hacia arriba, en las zonas más onduladas, para expediciones más largas. Las mujeres y los hijos los acompañan para quedarse en el campamento de caza, cuidar de la preparación de las carnes, o hacer recolecciones. Los hombres cazan de día y de noche. Parten de noche cuando la caza hecha durante el día ha sido mala, o para buscar pacas, que venden a los comerciantes fluviales. El territorio que recorren es más un lugar favorito que un espacio reservado, y todos los cazadores se encuentran en posición de igualdad en un territorio de uso colectivo.

La salida a la caza siempre está precedida, para los hombres, de un sueño de premonición favorable, hecho por el propio cazador o uno de los miembros de la unidad doméstica. La discusión sobre los sueños se hace a la madrugada, y la importancia de la caza se descubre en el conjunto de los sueños. Se hace la interpretación basándose en la homología morfológica entre un ser aparecido en el sueño y un animal, o el parecido de los comportamientos: un gentío, una gran confusión, encontrarse cubriéndose de lodo o tierra, son presagios de encuentro con

23. Puede ser, eventualmente, un pecarí de 50 kilos.

una manada de pecaríes; cubrirse de sangre, o ver a alguien cubierto de sangre, el pecho traspasado de lanza, anuncian la muerte de un animal; una pelea entre dos mujeres es augurio de paca, un mordisco es presagio de roedor. La interpretación onírica se basa en un sistema de equivalencias especiales: una taza con asa es un hocico de pecarí, unas monedas, cuerpos de pecarí, comer una galleta significa que habrá carne; comer pan que habrá pescado. Las comparaciones unen elementos modernos con las consumiciones más apreciadas en la sociedad y constituyen los términos de los intercambios entre las dos sociedades: el comercio de las carnes sobre todo de pecarí, y pescados, hace posible realmente acceder a los platos, el pan, las galletas, etc.

La oniromancia se basa en una inversión de las representaciones: los humanos que aparecen en sueños son presagios de presa encontrada; el comportamiento agresivo es un augurio de caza y a la inversa, los animales anuncian situaciones humanas, y los modos de cazar soñados, son augurios de conflicto. Así por ejemplo, la manipulación de un fusil es señal de borrachera y caos, la caída de un fusil indica enfermedad (que es un hecho de agresión), así como la visión de una anguila, una culebra o un pez grande; si un caotí muere los testículos, esto significa guerra, la visión de un mono chillón señala la llegada de un espíritu, *mababá*, la visión de la carne salada y ahumada indica al espíritu kuako, del "tiempo malo" (muerte y hambre), una manada de pecaríes anuncia la llegada de gente; una tortuga es signo de atraso; un zungaro que muerde a un pez, es un chamán que masca su tabaco.

La abstinencia sexual la víspera de la partida no es indispensable, y en eso los Mai huna se diferencian de los otros Tukano orientales, especialmente los Desana (v. Reichel-Dolmatoff 1968). Es difícilmente compatible con la costumbre de cazar a diario y bromeando. Un Mai huna me hizo observar que él podría disparar incluso haciendo el amor.

La caza no es concebida como un operación de seducción, pero la selva es el lugar, y la caza la ocasión de tener una relación sexual. Los cuentos sobre caza y los mitos, demuestran que una relación sexual ilícita es benéfica en la caza. Pero en cambio, una relación ilícita, con seres sobrenaturales o compañeros prohibidos, como la suegra evocada en un mito, es negativa. Esta relación entre amor y caza viene del hecho de que

los hombres proyectan las modalidades de su organización social, en las sociedades animales y hacen depender, "idealmente", el equilibrio de las relaciones de caza que ligan los hombres con los animales, del equilibrio de las relaciones sociales que relacionan a los parientes políticos entre sí (v. cap. 6).

Para sus expediciones diarias, el hombre caza solo, o pide a su mujer que le acompañe. Si va con un compañero para expediciones largas, en que su esposa no quiere participar, cada cual caza por su cuenta. En compensación, si encuentra huellas de manada de pecaríes llama a los hombres de la vecindad para que se unan a él para organizar una gran batida de caza.

De las numerosas técnicas de caza conocidas por los hombres, solamente puede observar las que se usan en presencia de mujeres. Las otras me fueron "explicadas". Se parecen mucho a las que emplean los *Siona-secova* de Perú y Ecuador (v. Vickers 1976: 95-105).

Por la noche, cazan con la ayuda de una lámpara eléctrica y buscan sobre todo las pacas, que llegan para beber a la orilla del río donde están ellos en canoas, listos para disparar o agarrar con arpones a todos los animales que se presentan en tierra o agua.

De día, cazan haciendo batidas o al acecho, al borde de la *colpa*, donde van a beber los animales, o en la huerta, donde la yuca es buscada por los roedores. Siguen las pistas contra el viento, ponen trampas, llaman a los animales, cada cual en su lengua, y con la entonación particular de los machos, las hembras y los pequeños. Siguen un camino diferente todos los días, para multiplicar las posibilidades de sorprender al animal, y utilizan objetos mágicos de caza, sobre todo plantas olorosas, que deben alejarse de las miradas femeninas, por varios motivos. Antes de nada, las mujeres tienen un olor que contrarresta el del objeto mágico, y, sobre todo, las mujeres charlan, no pueden dejar de evocar la causa del éxito en la caza de sus maridos. Los "celos" pueden inducir a ciertas mujeres a usar su saliva o sus reglas para fines malvados, para aniquilar la suerte del hombre de quien no sacan provecho inmediato. Un objeto mágico en particular, el diente de delfín, pone en peligro la salud mental de la esposa e hijos del cazador que lo utiliza en la caza del jaguar. El cazador debe

guardar el diente, bien escondido, y evitar todo contacto corporal con sus parientes cercanos, que en caso contrario, intentarían irresistiblemente alcanzar al delfín en el agua.

Casi todos los objetos mágicos de caza dan al cazador el olor del animal que desea alcanzar. El amuleto hace que el animal se confie tanto, que se precipita al encuentro del cazador pensando que es su madre. Cada especie es atraída por un olor, y un objeto mágico particular que tiene la propiedad de encontrarse, por casualidad, exclusivamente en el camino del "buen cazador", es decir, para aquel que es generoso con sus parientes políticos, según el pensamiento *mai huna*. Sucede que, en gran secreto, el cazador logra plantar en un rincón de su huerta, la planta "madre del encantamiento". Pero, si deja de ser generoso, y se hace *šecéikt*, "avaro", la planta desaparece. Los objetos mágicos más comunes son: las ciparáceas, *bai duri*, "pipirí para los pecaríes de labios blancos", y *kaoköä*, *duri* "pipirí para los pecaríes de collar", la planta olorosa (no identificada) *náso maña*, "perfume de los monos lanudos", las plantas (no identificadas) cuyas hojas redondas y dobladas se parecen a una oreja, *ohbeko gahö*, "oreja de paca", y *bekš gahö*, "oreja de tapir". Existe también un objeto mágico para atraer al perezoso, *šánu pere* y *maña pere*, una especie de tabilla hecha con el brazo del bradípodo, o de madera perfumada. El cazador se mueve en la selva con el objeto mágico en su cartuchera, mastica los bulbos de *piri piri* antes de salir, y en el camino, frota su cuerpo y su fusil (antafío, la cerbatana y las lanzas) con los tallos o las hojas de las plantas. La caza al tapir, más difícil y valorizante, requiere una preparación especial del objeto mágico. El cazador coge la panza de un tapir recién matado, extrae las hierbas que el animal comió, las mezcla con las hojas de la planta mágica y algunos excrementos. Luego toma yagé y traga todo lo que preparó. Esta mezcla, que tiene el efecto de hacerle sordo al tapir, da la ventaja al cazador.

Según un anciano informante, las plantas y objetos mágicos desaparecieron en las actuales prácticas de caza, y simultáneamente los animales de presa disminuyeron, por el comportamiento individualista de los cazadores- que conservan sus presas para sí o para venderlas- y los perfumes de Iquitos, cuyo olor, que las mujeres llevan en su persona, rechaza a los animales.

El éxito en la caza depende tanto de la habilidad del cazador, como de la generosidad que garantiza la armonía de las relaciones entre los hombres y la reproducción de las condiciones de la caza, o sea, la presencia de los animales y su mansedumbre. El cazador debe demostrar a las "madres" de los animales, que no está cazando para sí, sino para su mujer, sus hijos y sus parientes políticos. En principio, no debe consumir sus propias presas, y debiera pedir a un pariente político que se lleve al animal matado, o una parte de él si es muy grueso. Así dicen los Mai huna:

"Escojan a un pecarí grueso de labios blancos, y háganlo llevar al hombre que prepara buen alimento. No den nada al hombre avaro, no le den buenos alimentos para que los coma: el avaro lleva su presa solo, para comer solo. Den al hombre bueno la cabeza del tapir para que la lleve; invítenlo a llevar y distribuir la grasa del tapir cocinado, coman todos juntos y felices coman juntos la carne, los taros y los ñames. Así vivíamos comiendo juntos, todos unidos en una gran casa, y nos alegrábamos. Algunos llevan sus presas y no dan nada. Son avaros y se terminan solos todas las presas. Son los malvados, *guagña há*".

El don de las presas es la condición necesaria de la disponibilidad de los animales. Su consumición viene, empero, con una condición más: los hombres deben alegrarse en silencio, y nunca criticar el animal o su carne, so pena de ofender a la "madre". Conviene quedarse callados cuando se pedatea al animal y se lo lleva; conviene descargar delicadamente, sin brutalidad, y comer la carne en silencio, sin dejar caer ni un trocito.

La intensificación de la caza por razones comerciales, y la introducción de la sal en el régimen nutricional, son dos factores de transformación de las condiciones de la caza. Las presas ya no se destinan al circuito interior de las relaciones de parentesco, sino que alimentan a los extranjeros, y la ausencia o exceso de sal provoca comentarios que ofenden al animal, cuya carne cocinada se saboreaba antaño, "natural".

Como se ve, las transformaciones debidas al contacto con la sociedad regional, son acusadas indirectamente de perturbar el equilibrio de las relaciones entre los *Mai huna* y los animales. Nunca el uso del fusil o la presión de los mestizos son acusados directamente de ser los responsables de la desaparición de los animales, como si los *Mai huna* temieran verse privados del control que ejercen desde hace siglos en su territorio integrando los efectos negativos de los blancos y mestizos en su modelo de equilibrio cinético.

El descuartizamiento y la preparación de las pieles, son operaciones masculinas así como la preparación de las carnes para asarlas, secarlas y ahumarlas. La mujer puede ser llevada a ayudar a su marido, o incluso lo reemplaza en estas tareas. En este caso ella lo hace por pedido expreso de su marido.

El hombre distribuye luego los productos de la caza en tres direcciones: para los intercambios entre parientes políticos, para la venta al exterior y para consumo de la unidad doméstica. La caza hecha por la mujer es objeto de consumo ordinario, pero la cazada por el hombre es objeto de trato ceremonial y ritual, como se verá más adelante.

Se observa que la caza masculina es regida por un conjunto de condiciones mágicas que no se aplican a la caza femenina, y que hacen de las presas cogidas por el varón, un argumento del equilibrio político, poniéndole en posición de mediador de las relaciones entre la sociedad humana y las sociedades animales.

Por un lado, los productos de la caza masculina son los soportes del entendimiento político entre varones, por otro, permiten abastecer la casa de objetos y tejidos de hechura occidental, y satisfacer los deseos de las mujeres y niños. La valorización comercial de la caza materializa las diferencias entre cazadores, y hace más perceptible la desigualdad de las oportunidades, los gestos y las riquezas.

#### *La práctica de la pesca*

El campo de la pesca, como el de la caza, es principalmente asunto masculino, pero las mujeres participan en la pesca más que en la caza.



La pesca es menos valorizada y valorizante que la caza, aunque sus productos constituyan lo esencial del alimento cotidiano en todas las estaciones. Esta relativa subestimación del pescado, *yaribai*, "pequeña carne", se caracteriza por la ausencia de condiciones propiciatorias reveladas en sueño, la atenuación de las prohibiciones contra las mujeres, sobre todo en la manipulación de los instrumentos de pesca, y también por las modalidades de su consumición. Nunca un pescado es objeto de consumición ceremonial o ritual, y solamente las especies más grandes y grasosas pueden formar una comida de *minga*, cuya excelencia acondiciona la buena voluntad de trabajo de los invitados.

La parte que el pescado tiene en la alimentación de los *Mai huna*, aumenta en menoscabo de la caza, a medida que se intensifican las prácticas de caza comercial y a razón del costo objetivo de la caza.<sup>24</sup> El cambio está también relacionado con el paso de los *Mai huna* de las zonas interfluviales, donde la caza es más rentable, y a las orillas de los ríos, donde la pesca es más fácil. Todos los días, los *Mai huna* pueden contar con los recursos acuáticos para su alimentación, pero no pueden vender el pescado, salado/secado o ahumado, salvo en la estación seca, cuando disponen de cantidades importantes de pescado gracias a la pesca con veneno. Aunque el pescado se haya convertido en un recurso nutricional importante, y que la pesca sea una actividad no despreciable, los hombres siguen identificándose con el modelo del cazador, que es el héroe cultural, sin desarrollar una imagen valorizadora del pescador ni modificar las representaciones del mundo acuático.

Los *Mai huna* practican tres tipos de pesca: con arpón, con sedal y con veneno. De estos métodos, solamente el con arpón es objeto de una reserva respecto de las mujeres, seguramente porque el arpón atraviesa como una flecha. No les es expresamente prohibido usarlo, como con el fusil, pero ellas lo usan solamente en raras ocasiones y en ausencia de

24. Algunos *Mai huna*, probablemente más desafortunados, no pueden comprar cartuchos otros se endeudan con un "patrón" para obtener un fusil, y no pudiendo pagar a tiempo, se ven privados de su arma en poco tiempo. Este problema permite medir la noción de progreso y la marcha irreversible de la historia: ningún *Mai huna* desea volver a la época de la cerbatana, so pena de privarse de lo que para él es importante y querido: la caza.

hombres. Las mujeres utilizan sus propios sedales de pesca, que preparan con anzuelos e hilo, o usando las cañas más pequeñas de sus maridos. Ellas tienen sus propios plántones de veneno de pesca, *barbasco*.<sup>25</sup> Pescan por las mismas razones por las cuales cazan es decir, mantener a la unidad doméstica en ausencia del marido, o ayudarlo cuando el hombre se hace sentir. Es frecuente que un hombre y una mujer, volviendo de la huerta, pesquen juntos en la canoa, el uno en la proa, la otra en la popa. Las mujeres se asocian a todas las operaciones de la pesca con barbasco y la practican solas, cuando los hombres están lejos.

En el campo de la pesca, las mujeres no están ligadas a actividades "típicamente femeninas", y no están privadas de los medios que los hombres usan, pero limitan sus esfuerzos a coger peces de tamaño pequeño, y dedican a la pesca poco tiempo, por la gran cantidad de tareas que las esperan en otra parte.

La pesca con sedal, *bai nogiyi*,<sup>26</sup> se ha modernizado con la introducción del metal y el nylon, pero no se ha revolucionado mucho. Los anzuelos *bito* o *bitose*, comprados o fabricados con clavos replazaron los siguientes implementos:

1. Los dientes de *achunni*, o de perezoso, preparados en forma de ganchillo de una, dos o tres puntas para agarrar peces grandes;
2. Las pinzas de una clase de hormiga *sitaracuy*,<sup>27</sup> que son suficientes para peces pequeños.

25. Barbasco: *longocarpus Nicou*; eo.

26. El verbo *nogiyi*, en esp. "anzuelar", no puede emplearse para la caza. Por eso los *Mai huna* dicen *bai*, "caza", y por consiguiente, *bai nogiyi*, en vez de *yaribai* "pescado", que daría la forma correcta *yaribai nogiyi*.

27. *Sitaracuy*: *makinéō* "que pica la piel"

"Hormiga que ostenta como un par de anzuelos en la cabeza, los que producen dolor intenso en los seres humanos y es preciso matarla para arrancarla del sitio de que se ha posesionado" (Tovar. 1966: 187).

El hilo nylon, *bitome*, sustituye al hilo de chambira torcido, *nukame*; 28 los instrumentos modernos simplifican los preparativos, y el nylon de la ventaja suplementaria de su invisibilidad. Las cañas, *bitoyo*, de diferentes tamaños, provienen del bambú que los *Mai huna* compran a los mestizos, porque crece en las orillas del Napo y Amazonas, o de tallos rectos y flexibles que se encuentran en la selva.

Dos variantes de la pesca con sedal se practican ocasionalmente. En el primer caso, para peces pequeños, el anzuelo se reemplaza con un nido de hormiga, *kásero*, (no identificada), envuelta en hojas, para engañar a los peces que salen del agua en el momento de morder el cebo. La segunda variante, para agarrar peces grandes, se hace sin caña: al atardecer, el pescador tiende a través del río, o en medio de los árboles inundados, una línea armada de gruesos anzuelos cebados con carne. Los peces gato zungaros que se dejaron coger, son recogidos el día siguiente al amanecer.

Los cebos, escogidos según el gusto de los peces, son variados. Siempre se usan cebos de carne o de pescado, pero en la estación oportuna, los pescadores utilizan los frutos de *huiririma*, 29 de *chontilla*, 29 de *parinari* 29 o de *aguaje*. 29 Finos conocedores de los gustos y costumbres de los peces, los pescadores escogen sus presas y se colocan en puntos estratégicos, río arriba, río abajo, entre las plantas más bajas del bosque, en ciertos ríos... Existen también unos objetos mágicos para favorecer la pesca- en particular el "*piri piri*" para el sábalo,<sup>30</sup> *bitako duri* - que tienen las mismas propiedades de los de caza en cuanto a su descubrimiento y uso. Pero son plantas que el pescador no puede plantar con la esperanza de que le beneficien permanentemente.

La pesca con arpón, *bai hãoyi*, se asimila a la caza con lanza, por el instrumento usado, *uisako*, y permite atrapar a las especies de mayor

28. *Nukame* indica el hijo de *Astrocarium Chambira* y el de *Astrocarium huicungo*.

29. *Huiririma*, *Astrocarium Jauari*: *biri ñi*; *pachaca*, *Mimosa* L.: *giyo ñi*; chontilla, casha caña, género de *Bactris*?; *arogara bi ñi*; *parinari*, *Couepia* sp.: *be dei ñi*; *aguaje*, *Mauritia flexuosa* ne ñi.

30. *Brycon* sp.

tamaño: gimnote, caimán, pez gato, paiche. Cuando las mujeres usan el arpón, nunca se dedican a buscar este tipo de presa, que puede revelarse adversario peligroso y hacer virar la canoa. Se sirven del arpón para agarrar a los peces envenenados con barbasco, que flotan en la superficie del agua.

El arma no les sirve para matar, como lo hace cuando es usada por hombres. Ellos pescan con gusto con arpón, de día con peces grandes, y las noches sin luna, o cuando la luna no se ve, con todos los peces que se alcanzan a ver en el rayo luminoso de la luz eléctrica. La pesca nocturna se hace cuando la pesca y caza diurnas han sido malas, y en la estación de los sábalos (mayo-junio), en su lugar de postura de huevos.

En tiempos muy recientes, se introdujo la técnica de la pesca con red, *materi gëöyi*, que los mestizos ribereños de los grandes ríos practican normalmente. La red, comprada o trenzada por los hombres con hilos de nylon especiales, es lanzada por uno o dos hombres sobre los bancos de peces que en la época del desove nadan río arriba o río abajo.

La pesca es habitualmente, una actividad solitaria, o de una pareja, salvo en la estación seca, en el momento de pesca con veneno (*eo eyi*, "meter al agua el barbasco") en que se trabaja siempre colectivamente. Se trata de una pesca de estación, episódica, tanto porque se basa en condiciones climáticas particulares, como porque se debe permitir a la fauna acuática, reponerse después de los efectos draconianos del veneno.

El mito cuenta que el veneno fue entregado a un hombre por una mujer-cambal Kobiro, bajo las apariencias de un bastón denominado "el que hace secar las malas hierbas" y cuyo efecto fue secar el río. Esta mujer, actualmente es la "madre" de los lagos y lagunas, que con las partes en que el río es muy bajo, son los puntos en que se practica esta forma de pesca. Es metafórico el concepto de que el veneno seca el río: en efecto se lo usa solamente en la estación seca, y asfixia los peces como si se les quitara el agua. La raíz del barbasco, machacada, hace salir a un líquido blanco cuando se la mete al agua. Es una leche mortal para los peces, y también para los humanos, que la usan para suicidarse. Su efecto es persistente, y las mujeres encinta o que están amamantando, tienen la prohibición de manipularlo o comer pescado matado con él, so pena de

desecarse por adentro y matar al bebé que llevan. En cambio las mujeres "ordinarias" pueden manipularlo, plantarlo, sacarlo, machacarlo y difundirlo, como los hombres.

La pesca con veneno atrae siempre a mucha gente, desde los miembros de una unidad doméstica hasta el conjunto de la comunidad. Mientras más grande es el número de participantes, más estricto es el reparto de las tareas entre hombres y mujeres. Cada unidad conyugal lleva su lote de raíces de barbasco, su fuerza de trabajo (hombres, mujeres, niños) e instrumentos (canastos, machetes, arpones). Si la pesca se hace en el río, todos juntan sus esfuerzos para construir, o consolidar, con troncos caídos, dos barreras, una río arriba, la otra río abajo, para evitar una excesiva difusión del veneno e impedir la huida de los peces.

Los hombres machacan las raíces y difunden el veneno en el agua, a pie o en canoa. Unos instantes después, los peces asfixiados suben a la superficie, y cada cual se lanza a coger todos los que pueden en un ambiente de alegre competencia. Si la pesca se hace en una laguna, las parejas se desplazan en canoa. El hombre, en la proa, usa el arpón, y la mujer, en popa, quita las escamas y destripa el pescado.

Si hay poca gente, o si las mujeres están solas, la división de las tareas desaparece, y en esta ocasión es cuando las mujeres pueden usar el arpón exactamente como lo hacen los hombres.

Este tipo de pesca, a corto plazo es muy rentable<sup>31</sup> y por la noche se ven canoas llenas de pescado que vuelven a casa, y eso dura a veces, dos días y dos noches. La abundancia despierta la generosidad, y, si cada uno es "propietario de lo que pudo agarrar, es normal redistribuir las presas entre parientes, para que haya equilibrio en cantidad y calidad. Los que no pudieron participar en la empresa, reciben su parte, los parientes políticos, los compadres, todos son servidos, las comidas

31. El veneno mata todo ser que respira en el agua, y su uso incontrolado amenaza la reproducción de las especies acuáticas. El empleo excesivo que de este veneno hacen los mestizos, llevó el gobierno peruano a prohibir la caza con veneno, así como la con dinamita.

colectivas se multiplican, y lo que queda, puede servir para una *minga*, o para vender. Los pescados son inmediatamente preparados por las mujeres para cocinarlos, y salarlos, secarlos al sol o ahumarlos por los hombres.

Las actividades habituales de los *Mai huna* son la caza y la pesca. Las mujeres ayudan, reemplazan o completan. El tipo de caza y pesca que la mujer practica por su iniciativa, es parecida a lo que haría un adolescente que no está todavía en capacidad de usar toda su fuerza física, y no posee los instrumentos símbolo de su virilidad. Por lo demás, la mujer hace, en el campo de la caza y pesca "masculinas" las tareas a las cuales la predisponen por una parte, su relación con lo que es "interior" limpiar los animales matados, hacer todos los preparativos para la cocina, sacar las escamas, chamuscar y por otra, su subordinación al hombre: las tareas delegadas por el hombre, el transporte de los animales. Cuando el hombre caza solo, cerca de la casa, lleva el animal entero no vaciado, salvo el tapir, demasiado pesado para ser tratado así. Cuando está lejos de su mujer, destripa al animal él solo, y hace todo lo que la mujer hace habitualmente.

Todas estas operaciones están recapituladas en el siguiente esquema (tabla 5):

Tabla N° 5

División sexual del trabajo de caza y pesca

	HOMBRES	MUJERES
Fabricación de los instrumentos:		
- de caza	+	0
- de pesca	+	-
Utilización de los instrumentos:		
- de caza	+	0
- de pesca	+	-

(Tabla Nº 5: Continuación)

## La Recolección

Los *Mai huna* utilizan intensamente todos los recursos del ambiente para la construcción de las casas, la fabricación de canoas y remos, objetos de artesanía doméstica e instrumentos, y para la alimentación. Las operaciones de recolección incluyen todos los productos de origen vegetal o animal que los *Mai huna* cogen en las selvas: "buscan y encuentran", en el sentido *mai huna* del término usado para la recolección, *hūyvi*.

El trabajo de recolección es realizado por ambos sexos, conjuntamente o por separado. Por separado, los hombres y mujeres recogen los productos que usan en el trabajo artesanal, y los hombres tienen el encargo de recoger y transportar la mayoría de los materiales necesarios para la fabricación de la casa. Las hojas del techo, así como la miel y los productos alimenticios vegetales son recogidos por hombres y mujeres. Estas pueden abastecer solitas la casa de toda la fruta silvestre, y son responsables de la búsqueda de larvas comestibles.

Los *Mai huna* tienen una idea clara de lo que buscan en la selva, cuando se dedican a la actividad de recolección, y nunca vuelven con las manos vacías; por eso tienen un término que significa "buscar -encontrar" para la recolección. Por otra parte, desde que parten para la selva, lugar de la recolección, siempre están listos para cazar roedores, incluso si el hombre no coge su fusil sino un hacha para tumar los árboles frutales. La recolección no es, como la caza, una actividad azarosa, en cuanto a rendimiento, y los *Mai huna* recorren un territorio bien controlado.

Ciertos productos son objeto de búsqueda selectiva. Es el caso de los árboles, destinados a la construcción de casas y canoas, que deben tener ciertas condiciones de resistencia, largo, diámetro, y deben ser rectos. Los hombres son los únicos responsables de esa selección. El reconocimiento se hace durante una expedición de caza o en ocasión de algún desplazamiento en la selva. Los troncos se marcan con el machete, tanto para identificar al olfato, la especie a la que pertenecen, como para volverlos a encontrar sin errores, y señalar a otros que son objetos de una preferencia. En su día, el hombre parte solo para tumar los árboles escogidos, o pide ayuda organizando una *minga*. Los árboles son privados

Matanza:			
- de presas grandes	+	0	
- de presas pequeñas	+	-	
Transporte:	+	+	
Destripamiento:			
- de animales terrestres	-	+	
- del pescado	0	+	
Lavado de caza y pescado:	-	+	
Descuartizamiento:			
- de caza	+	0	
- de pescado	+	-	
Sacada de plumas:	0	+	
Sacada de pieles y preparación de las mismas:	+	0	
Conservación:			
- salar	+	-	
- secar	+	-	
- ahumar	+	-	
Cocina:			
- normal	0	+	
- ceremonial (carne)	+	-	

Leyenda: 0 = no participan

- = participan secundariamente

+ = participan como protagonistas

de sus corteza en el lugar, y llevados, a pie o flotando, a las casas. Puede que el hombre talle el árbol en el lugar, desbaratándolo para hacer una canoa, antes de pedir nuevamente ayuda para llevarlo a un lugar más conveniente para la terminación del trabajo y la colocación en el agua.

Algunos productos se recogen sistemáticamente, en cada salida a la selva. Por ejemplo, las lianas que sirven para sogas, y las resinas usadas en el calafateado, la impermeabilización por el olor de su humo que aleja a los malos espíritus. Una expedición de caza en lugares lejanos, donde se encuentra la arcilla para hacer ollas, siempre la aprovecha la mujer para su abastecimiento.

Según la necesidad, el hombre recoge las maderas que convierte en instrumentos y las lianas y cortezas que utiliza para trenzar los canastos, *doru* los cermidores para la yuca *ãõ eobí* las esteras para dormir, y los cedazos, *hñhëbî*. La mujer por su parte, recoge la corteza de *apacharama*,<sup>32</sup> cuyas cenizas mezcla con la arcilla para hacer las ollas, y corta los jóvenes brotes de palma *chambira*, de donde extrae la fibra de las hamacas, de las sogas y costales para el transporte, y de los cartucheros que ella misma fabrica.

Según la estación, los hombres y las mujeres salen juntos a recoger las frutas silvestres que aficionan: *aguaje, leche caspi, naranja podrida, parinari, metohuayo*, almendra, *shapaja, chambira huayo, ungurahui*, azúcar *huayo, chimbilla*, frutas del árbol del pan...<sup>33</sup> Varias técnicas de recolección se aplican, según las especies, su abundancia, su ritmo de producción y situación respecto al medio ambiente y plantas cercanas, altas o llenas de espinas... Casi siempre, el hombre tumba el tronco con el hacha, como con las palmeras *Astrocaryum, Mauritia* y *Jessenia*, muy numerosas en sus territorios, y con árboles imposibles de usar en otra forma. Si tumba el árbol, trepa y saca los frutos de la rama, o sube al árbol al lado, y con un largo bastón que su mujer le alcanza, le varea. La mujer recoge los frutos caídos y los pone en su canasto, el hombre lleva las frutas, como su mujer, y si no, ella solita transporta la fruta. Ella camina

32. *apacharama; licania elata, naso ñi*

33. La lista de los frutos y las identificaciones botánicas, se encuentran en el anexo 5.

atrás, doblada bajo el peso, y el hombre queda disponible, con el ojo atento, el pie alerta y la mano libre para eventualmente completar la recolección. Es muy frecuente que dos mujeres, generalmente madre e hija, partan con el hacha en el hombro, para recoger las frutas maduras vislumbradas en un perimetro cercano a la casa (menos de dos horas de camino). Aprovechan la ocasión para dedicarse a la actividad típicamente femenina de la extracción de las larvas de las palmeras.<sup>34</sup> que les gustan locamente, al punto que comen muchas crudas, mientras las van sacando del tronco en putrefacción.

La miel se busca cuidadosamente. Se recoge desde el momento en que las abejas dan la señal que está lista, revoloteando alrededor de la colmena como "si estuvieran borrachas de *masato*". Los *Mai huna* conocen con el mismo nombre, *oa*, las abejas pacíficas, *Melipona*, que hacen su colmena en los huecos de los árboles, y las abejas agresivas *Trigona*, que hacen su colmena en la parte alta y externa de los árboles. Las colmenas tienen nombres distintos. La recolección de la miel de las *Melipona*, era objeto de una ceremonia particular, hoy parcialmente integrada en el rito de las primicias de la yuca. Antes de poner la mano en la colmena, los hombres mojaban la parte baja del árbol, y cantaban el canto de las abejas para que la miel fuera abundante

"*Da gono ñiki ñé*

El que dice que ellas bailan su chicha

*Da gono ñiki ñé*

El que dice que ellas bailan su chicha

*Bo hai yero dea da beyo*

Todo está blanco, y ellas vienen,

*gua daihë*

entran

*Da gono ñiki ñé*

El que dice que ellas bailan su

chicha

*Bo hai yero dea da beyo gua*

Todo está blanco, y ellas vienen,

*daihë*

entran

Esta estrofa se repite cuatro veces.

Luego los hombres recogen la miel, la llevan en un receptáculo de palmera *Iriartea* y la ponen en las ollas de tierra. Actualmente, esta miel

34. Suri: *nebiaké*, "padre del aguaje", larva de coleóptero.

se recoge sin formalidades. Su sabor muy dulce es muy apreciado en el mercado de Iquitos.

La miel de las abejas *Trigona* requiere un trabajo pesado, y la colaboración de las mujeres es muy bien acogida. Si una pareja toma la iniciativa de recolectar la miel, invita a unos parientes, sobre todo mujeres, para que se unan a ella. El hombre comienza a tumbiar el árbol con el hacha mientras las mujeres amontonan grandes cantidades de hojas de palma seca y preparan una gran cantidad de lodo. Cuando el árbol comienza a sacudirse y está a punto de caer, miles de abejas (*arabzaza*), se lanzan a atacar al "enemigo". Entonces las mujeres se acercan, con antorchas de hojas en mano, y cubiertas de lodo de la cabeza a los pies, para protegerse de las mordeduras no venenosas, pero dolorosas, de estas abejas que no sueltan su presa. Gracias al fuego y al lodo, llegan cerca de la colmena y recogen los panales que los hombres sacan o que ellas mismas arrancan. Terminando el trabajo, todos se tiran al agua para sacar las cabezas de abejas, agarradas por cientos en su pelo y ropa. Luego las mujeres se reparten equitativamente la miel, y los panales que contienen las larvas y una materia blanca, muy alimenticia, llamada "caca de abeja", *ítaoa*.

Estas son las operaciones fundamentales de recolección, que realizan actualmente los *Mai huna*. Antaño eran mucho más variadas, sobre todo por la recolección de muchas raíces nutritivas que ellos ahora ya no comen. Si ambos sexos están implicados en la recolección en sentido amplio, son las mujeres las que tienen la responsabilidad casi total, de hecho, de la recolección de productos alimenticios.

### La horticultura

\* A diferencia de la caza y de la pesca, actividades al mismo tiempo de trabajo y de placer, el desbroce es, para los *Mai huna*, un auténtico trabajo, cuyos orígenes son narrados en el mito. La humanidad adquirió las plantas cultivadas por la intromisión positiva de las mujeres (v. M. 13, M. 14 y M. 15 en anexo 3), pero la dificultad del trabajo que su reproducción requiere, se debe también a una culpa femenina. Los hombres, que actualmente, por varias razones, se encuentran en la necesidad de cooperar, añoran los viejos tiempos, cuando una sola mujer hacía todo el trabajo.

### Origen de la roturación (M. 18)

*Maineno* encuentra a dama venado, *ñama*, que está desbrozando su huerta. La propone hacerle su esposa, y ella acepta. Le pregunta cómo hace para desbrozar su huerta y cómo va a alimentar a los hijos que tendrá. Ambos se ponen a desbrozar una nueva huerta.

*Maineno* desbroza con un machete de huacrapona (*Iriartea*) y avanza muy rápido *éise éise éise*. Dama -venado se limita a raspar el suelo con sus uñas *soi soi soi soi* y no avanza en absoluto. El le dice que trabaje más rápido: "Adelante, avanza".

Pero ella no avanza en absoluto. Entonces él le dice:

"¡Nunca podrás desbrozar tu huerta para alimentar a tus hijos! Tu serás venado, y vivirás en esa parte de la selva en que brotan las palmeras *yarina* (Phytelephas), la desbrozarás con tus uñas girando en redondo *soi soi soi soi*!"  
Venado contesta "Bueno seré eso". *Maineno* se va más lejos, y la deja sola raspando el suelo.

### Origen de la quema del rastrojo y plantas (M. 19)

*Maineno* habla (con el pensamiento) a la mujer-tizón, *toa togu aiko*, "madre de los tizones", que tiemblan de miedo. Le pregunta si no tiene frío y le aconseja acercarse para calentarse.<sup>35</sup> Con estos pensamientos, él se duerme y en plena noche, ella se acerca y le toca con la mano ardiente.

*Maineno* pregunta:

¿"Quién viene a tocarme así?"

Ella le contesta que entendió sus palabras y que viene a calentarlo. Ellos hablaron así toda la noche...

El día siguiente, queman una gran huerta y ven como arde. Ella le dice:

"Vamos a quemar nuestra huerta!"

35.

El mito hace un juego de palabras entre *kuenayo* (calenté-monos) y *nueyayo* (hagamos el amor).

Ella va de un lado para otro, va solita. Su marido enciende el fuego, y luego va al lado de su esposa a ver qué pasa. Ve solamente fuego al lado de ella, todos los matorrales están encendidos, ella quema moviendo como se debe hacer, y todos los troncos están ardiendo. Cuando la huerta está completamente quemada, ella va a ver a su marido y se sienta de su lado. El vuelve y le pregunta si terminó. Ella contesta ya está todo.

*Maineno* entonces quiere llevarla a que se bañe, y sus cuñadas le proponen tirarse al agua, ya que hace mucho calor. Ellas la llevan al puerto, y ella se baña con las demás sin meter la cabeza en el agua. Las cuñadas insisten para que ella nade, pero ella rehúsa, alegando que no sabe nadar y no quiere mojarse la parte alta del cuerpo. Pero las cuñadas insisten más y más, y finalmente, la empujan y le meten la cabeza en el agua. La mujer-tizón ha desaparecido. Ella se parecía a un tizón apagado, era toda negra. Si ellas no hubieran hecho esto, las huertas se quemarían solas y todo el trabajo se llevara a cabo en un solo día.

#### Origen de las siembras (M. 20)

*Maineno* sigue andando por su camino, y encuentra dama-sapo, *gêke*. Ella hace para él, siembra, planta todos los esquejes.

Si él hubiera conservado esta esposa, nosotros no tendríamos nada que hacer. ¿Cómo hacía ella para plantar?

Una mujer llegó y puso todo en desorden. Tenía sus reglas y buscaba una corteza de árbol. Encontró la corteza. Debajo estaba *gêke*, la hermana de su padre, que se enojó:

¿Qué crees que buscas en los árboles, debajo de las cortezas? Buscas a los sapos que cantan en las colinas? No seré yo la que sufre y pasa hambre en los días malos!"

Con estas palabras, ella saltó de su árbol y se fue para siempre.

El mito muestra que la horticultura coincide con la fundación de una célula familiar y que las mujeres tienen en eso una función especial, sobre todo por la perspectiva de alimentar a sus hijos. El cultivo de las plantas y la cría de los hijos, constituyen los dos aspectos más importantes

del trabajo de las mujeres; y las afinidades entre los dos campos de reproducción así como lo piensan los *Mai huna* probablemente son la razón por la cual el trabajo del cultivo de la huerta depende de las mujeres. (v. cap. 6). Las mujeres son horticultoras, no tanto por llevar en sí los niños cuanto porque tienen el deber de alimentarlos. Cronológicamente, los productos de la huerta se sustituyen a la leche materna, *ohe gono*, pero simbólicamente, las *crichas*, *gono*, que las mujeres producen partiendo de los elementos básicos de la huerta (yuca, guineos, *pifuyos*, maíz), y que transmiten a los hombres, son como la leche materna (V. cap. 4). Es, pues, la responsabilidad alimenticia de las mujeres, y no su menor movilidad ligada a las maternidades repetidas, que motiva sus funciones de horticultura (v. Sanday 1981: 77, y el problema de la inmovilidad de las mujeres en Testart 1986: 15-19). Los *Mai huna* establecen una relación simbólica entre la gestación de un niño y la cocina (v. cap. 3), dos procesos de transformación que son garantizados sobre todo por las mujeres, partiendo de un aporte conjunto de los hombres y las mujeres. En la cocina, los productos de la huerta representan la parte de las mujeres, frente a los productos masculinos, que son la caza y el pescado, y al mismo tiempo, simbolizan los mecanismos de la reproducción.

Como el acto reproductor no puede ser asunto de un solo sexo, en aplicación de la lógica *mai huna* de la compatibilidad de los contrarios, por razones biológicas, y por deseo de los varones de señalar su participación en un proceso aparentemente solo femenino, el trabajo hortícola está bajo la responsabilidad principal, pero no exclusiva, de las mujeres. Así como el hombre "abre" a la mujer y deposita su semilla para que ella la convierta en hijo, él tala la selva y prepara las distintas etapas del trabajo antes de dejar la huerta en manos de su mujer, que lleva las plantas a su maduración

La horticultura es una de las bases de la sociedad *mai huna*, y sus productos se destinan a la reproducción amplia de la unidad conyugal que no vive aislada. El consumo colectivo de los productos de la huerta, consolida las relaciones de parentesco de sangre y político, sobre todo por la celebración de las grandes fiestas de chicha y los ritos de las primicias. La necesidad de hacer huertas de tamaño notable para satisfacer esta necesidad social, llevó a los *Mai huna* a establecer formas colectivas de

trabajo, dentro de la unidad doméstica y del conjunto residencial. Este tipo de colaboración se practicaba antaño dentro de la gran casa que tenía más miembros que el conjunto doméstico actual.<sup>36</sup>

Una nueva forma de trabajo colectivo apareció con las perspectivas de comercialización de los nuevos cultivos, como el arroz y el yute, muy requeridos por el mercado regional.<sup>37</sup> Pocas casas se lanzaron a este tipo de producción comercial, por la resistencia de los varones contra su transformación en agricultores. Pero, la posibilidad de utilizar esta producción comercial para fines colectivos,<sup>38</sup> llevó a la definición de una política "de chacra comunal" por extensión del sistema de la *minga* al conjunto de la comunidad.

Las mujeres tienen más obligación, por tener que preparar el *mazato* para que el trabajo se haga; en cambio, los hombres no están absolutamente obligados a entregar la caza para la comida, que desaparece en este contexto.<sup>39</sup>

#### A: La organización de las rozas

Cada unidad conyugal, que pertenece a una unidad doméstica, posee varias chacras,<sup>40</sup> y *yio*, en las que trabajan especialmente el

36. La unidad doméstica designa al conjunto de los co-residentes de una casa que se reúnen alrededor del mismo fuego.

37. Los patrones ribereños dan de antemano las semillas y se comprometen a comprar la totalidad de la cosecha a un precio garantizado, inferior (la mitad) al precio definido por las organizaciones de productores.

38. Definidos según el modelo de los pueblos mestizos cercanos, es decir, la infraestructura escolar y sanitaria.

39. La originalidad de una producción colectiva en el sistema *mai huna* crea varios problemas de organización efectiva del trabajo para transformar el acuerdo tácito en movilización real: definición de la persona encargada del control, participación igual de los individuos, utilización de la cosecha y de sus utilidades; esta clase de problemas entra en el análisis que hizo S. Dreyfus-Gamelon en 1978, sobre la capacidad de los labradores a adaptarse a nuevas cargas económicas.

40. *Chacra*: término de origen quichua que indica la huerta en la Amazonía peruana.

hombre y la mujer que son sus propietarios, *da yio aki* y *da yio ako*

Los *Mai huna* distinguen 5 clases de huerta, según su productividad: el nuevo terreno, *mamayo*, en curso de preparación y plantación; el terreno con plantas que crecen *mamayo doe etahé*, no cosechado aún; el terreno, en producción, *yio*, o *yio doe ahi*, "huerta que se come"; la huerta vieja, *purma*,<sup>41</sup> *ai yio*, donde se siguen cosechando guineos y otros frutos; el *pifuayal*, *the yio*, donde se encuentran solamente *pifuayos* (frutos de la palmera *Bactris*) y eventualmente *barbasco* "porque no sabe morir"

Los huertos desbrozados, más fácilmente, en las tierras bajas inundables permiten una policultura limitada (es notable la falta de árboles frutales y plantas alucinógenas y narcóticas), o la monocultura de arroz, yute, maíz o yuca.<sup>42</sup> Los huertos desbrozados, con más trabajo, en las tierras altas, *ai hññ yio*, permiten policulturas muy variadas, asociando mayormente yuca, bananos, taros, batatas, *aje*, árboles frutales y plantas alucinógenas y narcóticas. Por su situación actual de etnia sedentaria, los *Mai huna* vuelven a menudo a cultivar unas huertas abandonadas unos 20 ó 30 años antes, y según parece, la productividad no se perjudica. También siembran en policultura, alguna huerta monocultivada el año anterior, preparando el terreno, desherbando y quemándolo. La escasez de terreno les induce a menudo a abrir tierras vírgenes más arriba de su residencia principal, y allí instalan una residencia secundaria que les sirve también de campamento de caza.

Desbrozar un terreno virgen, escoger este terreno, son funciones de la productividad del "huerto que se come", y en especial del estado de la yuca. Una huerta se deja sin cultivar después de la segunda cosecha de yuca, y desde la nueva plantación de esquejes de yuca, conviene preparar un terreno nuevo. Cuando las producciones de los dos terrenos preparados son simultáneas, la yuca nueva sirve en la cocina, y la vieja, se destina a

41. *Purma*, de origen quichua, designa el terreno no cultivado en la Amazonía peruana.

42. Estas últimas huertas, se denominan con referencia a la planta cultivada sola, en este orden: *arroz yio*, *yura yio*, *bea yio*, *háso yio*.



la transformación en "fariña".<sup>43</sup> Los *Mai huna* consideran que la primera yuca, destinada al rito de las primicias, está madura después de 9 meses, y que la producción total (incluyendo la nueva plantación de esqueje) no puede durar más de dos años.<sup>44</sup> Así es como todos los años, poco antes de las estaciones secas de diciembre-enero y agosto-septiembre, los *Mai huna* desbrozan la selva.

#### La tala, yio kũeyi

La tala de árboles es una actividad exclusivamente masculina, que los varones aprenden entrenándose desde la adolescencia, a los 10 años. Es el motivo más frecuente de organización de *mingas*. El invitante pide a los invitados, de contribuir con su fuerza e instrumentos, hachas y machetes, y él proporciona la piedra para afilar el metal. La invitante invita a las mujeres a desbrozar el terreno, y sirve el *masato* que preparó en gran cantidad.

Salvo las especies que tienen un interés alimenticio, todos los árboles se tumban según un plan bien reglamentado. Los más delgados se cortan de un machetazo, para que los más gruesos, cayendo, los arrastran consigo. Los más voluminosos se atacan entre muchos hombres, y los que tienen raíces en forma de tabla, que obstruculan el trabajo, se rodean de burdos andamios que permiten alcanzar el tronco más estrecho. Desde que se introdujo el hacha de hierro, los *Mai huna* ya no usan la de piedra, ni golpean con clava el tronco, ni emplean el fuego al pie del árbol hasta su caída.

El trabajo de tala, relativamente peligroso por la ebriedad de los trabajadores y la abundancia de serpientes y hormigas venenosas, se lleva

43. *fariña* : es la harina de yuca, obtenida rallando y tostando la yuca, se conserva varios meses si no está expuesta a la humedad. Es el alimento básico de los cazadores durante las expediciones lejos de la casa.

44. Los *Bora* actúan en una forma semejante. Abandonan sus huertas de yuca en un año, y ya no cosechan la yuca de las huertas de policultura después de 3-4 años, según parece, por la baja de productividad ligada al agotamiento del suelo y la invasión de malas hierbas (Denevan otros, 1984: 353).

a cabo en presencia de mujeres y niños, entre gritos de felicidad, de aviso (*ái ñiá ñiá ñiá*) o de dolor (*abái , ačítí*).

#### El desbroce , yio tẽtoyí

Los nuevos terrenos más pequeños pueden ser desbrozados con la intervención de la unidad conyugal únicamente, pero es muy frecuente que las mujeres tengan el encargo de desbrozarlos durante la tala, realizada, en cambio, por los varones. En este caso los hombres y las mujeres trabajan en dos puntos distintos de la funura huerta, para evitar los accidentes. La limpieza completa se hace con machete, según una técnica muy simple, que consiste en cortar todo lo que se encuentra por delante. Si los hombres colaboran, al comienzo de una *minga* de tala por ejemplo, forman una fila, que avanza al encuentro de la fila de mujeres. Cuando el trabajo está terminado, las mujeres pasan después de los hombres, para quitar las ramas de los árboles y facilitar el secado de las hojas.

#### La Quema, yio itoyi

Esta operación raramente se hace en *minga*, salvo por los incondicionales de este sistema, o cuando la mujer no puede contar con la ayuda de nadie. Al comienzo el hombre ayuda a su mujer, luego deja todo el trabajo a las mujeres, que se ayudan mutuamente dentro de la unidad doméstica.

La quema de la huerta se hace con dos operaciones sucesivas: la reunión de las ramas, *tegyoi*, y la quema de los montones de leña y de todo el conjunto, *itoyi*. Los mismos movimientos agotadores se repiten por varios días, antes de la llegada de las lluvias, hasta la combustión total, porque los *Mai huna* prefieren sembrar una huerta perfectamente quemada, a diferencia de los Siona -Secoya (Vickers, 1976: 76) o los *Achuar* (Descola, 1983 a: 213). Esperan lo más largo posible para que el sol seque bien los árboles cortados, pero observan cuidadosamente las nubes y el viento, para evitar que la lluvia arruine los beneficios de la espera.

En el día conveniente, las mujeres salen juntas, con los niños, las hamacas y las ollas para comer allá mismo. Es una operación penosa.

Cerca de las hogueras el calor es insoportable, el suelo está repleto de ramas y espigas que entran en los pies desnudos, y hay que doblarse, recoger, quebrar, transportar, amontonar... Las mujeres en un instante se encuentran todas negras, de la cabeza a los pies, justamente como la mujer-tizón del mito.

Los *Mai huna* creen que la quema es indispensable para la preparación del suelo, para todas las plantas, en particular el tabaco, los taros, las piñas y los aguacates (v. la controversia sobre este tema, en Descola. 1983 a: 219).

Con la quema, la huerta elimina la selva en un espacio bien definido. La huerta tiene a menudo una forma rectangular y dos entradas, al norte y al sur. Su tamaño, variable según el número de personas en la unidad conyugal y según el tamaño de las *chacras* del resto de la unidad doméstica, está entre los 250 m<sup>2</sup>. y una hectárea. La superficie se delimita con una zona de 2 a 3m. en el contorno, que sirve de línea de demarcación y rápidamente se cubre con vegetación tupida, llena de espigas. Paralela a ésta, en el interior de la huerta, se siembra una zona de yuca amarga, para desalentar a los roedores que buscan la yuca dulce. El acceso y los caminos se mantienen limpios de vegetación, bien marcados, y los troncos que se utilizan en el momento del transporte de las cosechas, son limpiados de su corteza y tallados con machete, para que no resbalen.

#### *Las plantaciones: tãyi, huayí, oteyi*

Las plantaciones y siembras comienzan en seguida después de la quema, al principio de las lluvias. Este trabajo es realizado por marido y mujer al comienzo de cada plantación diferente, y por madre e hija (o esposa y su madre), para el resto. Este trato establece el derecho a la "propiedad de los frutos" y determina las responsabilidades del mantenimiento, la cosecha y el uso. Las semillas y esquejes se preparan en la casa o se cogen en la chacra precedente (o en la de la madre de la esposa), y se transportan a la nueva huerta (este trabajo lo hacen el marido y la mujer).

Cuando el hombre y la mujer trabajan juntos, el marido usa el bastón de horadar, simple pedazo de madera biselado, llamado *yao guitu*

*hãd*, abriendo los hoyos, y la mujer le sigue para poner las semillas o introducir las plantitas. Si trabajan por separado, cada cual puede hacer lo que le corresponde al otro. Lo más común es que la mujer use el bastón de horadar y al mismo tiempo plante y siembre.

Las primeras plantas introducidas en la huerta son los bananos y bananos-llantén, de que los *Mai huna* conocen al menos 16 variedades, con diferentes denominaciones. Estos bananos se reparten en todo el jardín, con un espacio intermedio de 2/3 m. al mínimo, para que las plantitas puedan brotar. Las especies se escogen en función del sabor, la resistencia, la forma de madurar y los usos que se planea hacer con los frutos: consumo de fruto cocido, crudo, o chicha. La plantita se coloca según la forma o *itãeyi* "plantar bananos" verticalmente en el hoyo, y se repone la tierra en la base abultada.

Luego vienen las piñas que las mujeres plantan en línea tupida a lo largo de los troncos de árboles: *itã tãyi*, plantar piña.

El trabajo más fuerte de la huerta es el de plantar en su momento, la yuca. Los *Mai huna* conocen más de 15 variedades de yuca dulce, y muchas provienen de las plantaciones mestizas del Napo y Putumayo, gracias a los intercambios matrimoniales y comerciales. 45 Nunca cultivaron para alimentarse, la yuca brava, "la yuca que enferma", *hã hãso*. La yuca se planta regularmente en toda la superficie de la huerta, con un espacio de 80cm/1m. entre cada planta. El esqueje llamado "bastón cortado por metal", *kãu itãka*, se introduce "ojo afuera", oblicuamente en el suelo huequeado con el bastón. Esta operación, *hãso huayí*, "huequear-picar (para) la yuca", se parece a la penetración de una jeringuilla hipodérmica en la piel, *huayí*. Las lluvias cierran la tierra alrededor del tallo, y las primeras hojas aparecen unos días después. En la primera cosecha, 9/12 meses después de la colocación de la plantita, los grandes tallos se cortan cerca del suelo, y se fijan en la tierra después de

45. Para los *Mai huna*, los mestizos son "mezquinos" y avaros, porque no saben dar las mitas de plantar, y las venden a precios relativamente altos. El matrimonio con un mestizo permite recuperar unas matas "gratuitas" que son, en efecto, compensadas por valores no monetarios.

cortados, en pedazos, en el momento del trasplante. Casi simultáneamente, y en la misma forma de la yuca, se planta la caña de azúcar, *yoko huayi*.

Terminada la siembra o plantación de las plantas más importantes para la alimentación, las mujeres continúan, con su ritmo y a menudo solas, las plantaciones de los otros tubérculos y árboles frutales. Los retoños de taros se entierran, *kãhõ tãyi*, en varias esquinas con bastante ceniza, y cerca de los nidos de termitas quemados. Los camotes se plantan de la misma forma, *yãhõ tãyi*, en gran cantidad. Se plantan también *ajes*, *ñahõ tãyi*, pero en menor cantidad, porque el *ajë* "rojo" provoca reglas abundantes y ablanda el cerebro, cuando en cambio el *aje* "negro" adormece a los jóvenes cazadores de pecaríes...

Según la localización de los huertos, vienen luego las plantaciones de frutales: plantas de papaya, palmera *bacris*, uvilla, caimito, árbol del pan, guaba, anona, son los más frecuentes en las huertas lejanas. *Umari*, mango, mamey, guayaba, cacao se plantan en los alrededores de las casa, así como las variedades silvestres, *aguaje*, *metohuayo*, *charapilla*, *parinari*...

Sandías, ají dulce, frijoles, café, aguacate, *achira* y maní son plantas muy nuevas todavía, poco apreciadas y poco conocidas en el plan cultural y alimenticio. Solamente algunas familias hacen la experiencia de plantarlas. Todas las semillas se plantan según la manera *tãyi*, en el momento de consumir los frutos.

De todos los árboles frutales, la palmera *Bacris* es la más cuidada: las pepas se seleccionan cuidadosamente observando su color, sabor, cantidad de lípidos y el tamaño de los frutos recogidos. Se ponen a germinar todas juntas, en un mismo hoyo, y los brotes jóvenes, que aparecen a los 65/70 días después (*Blak* 1976: 3), se colocan en todo el jardín. Serán los últimos frutos producidos por la *chacta*.

La bija o achiote, el "guisador" *cáscuma* (colorante de alimentos y fibras), y las calabazas, también son plantados por las mujeres.

Por su lado, los hombres, plantan el tabaco, dos variedades de *yãhõ tãye* (*brugmansia*) y las plantas mágicas de caza, además del barbasco. Estas plantaciones se hacen con el método *tãyi* "enterrar". Parece que en otros tiempos los hombres estaban encargados de plantar los *piñuyos* y el maíz, y que ponían sus plantas fuera de vista de las mujeres.

El maíz es plantado, *bea oteyi*, "bailar el maíz" por el hombre y la mujer cuando caen, en agosto, las hojas del árbol (no identificado) *menese ñi*. Se dejan los granos una noche en agua, y se colocan tres de ellos en los huecos espaciados regularmente. Los huecos no se cierran. El arroz y el yute se siembran de la misma forma. Estos terrenos de monocultura tienen, a veces, plantas de caña de azúcar.

Las mujeres *Mai huna* tienen ciertas prácticas mágicas para asegurar la calidad y abundancia de las cosechas. No orinan ni defecan durante la siembra y tres horas después. Esto es particularmente importante para los bananos, que en caso contrario son oídos por los gusanos, secretan un líquido parecido a la orina, y se derrumban. Para evitar la picazón en la boca que provoca la pifa, y las comezones que da la pulpa de taro, las mujeres se raspan la lengua con un palito, en el momento de introducir los esquejes en la tierra. Para que los tubérculos de yuca sean suaves y grandes, se debe descansar en la hamaca, por lo menos dos horas, después del trabajo. Y finalmente, las mujeres nunca plantan nada cuando tienen sus reglas, cuando "ven la luna verde", lo hacen siempre en la luna creciente o luna llena.

Los hombres, por su parte, desarrollan prácticas más complicadas dedicadas a las "madres" de las plantas cultivadas, al momento de los ritos de las primicias, para asegurar la reproducción de los frutos que motivan tales fiestas, y de la sociedad en su conjunto (v. cap. 6, et infra).

*Mantenimiento babayi, y cosechas kũževi, útayi, kōžayi*

La huerta es cuidadosamente controlada durante dos años, a menos que la mujer esté enferma, ya que nadie quita la yerba en este caso.

Las mujeres dedican varias horas del día a este trabajo. Descubren las plantas enfermas, sacan los gusanos que las roen, o incluso las

tumban. Cuidan que los roedores, o cualquier depredador, no las dañen. Intentan agarrarles con trampa, o piden a sus maridos que los asechen por la noche para matarles con el fusil. Arrancan con la mano o el machete las comunes malas hierbas. Existen cuatro clases de estas: *tya*, una especie de césped duro (salido de la cabeza de una mujer-cañal decapitada por su yerno); *mimvi*, los helechos trepadores; *duri*, las ciperáceas (de las cuales algunas no se utilizan); *atikurara*, las plantas cortantes. Unos pocos meses sin desherbar ya son suficientes para que las plantas cultivadas sean invadidas de una muy variada vegetación tupida y espinosa. El remedio es la organización de una *minga*, en que hombres y mujeres forman dos filas paralelas, y avanzan de frente, en la vegetación baja, para liberar las plantas buenas. En medio de las yerbas malas, se encuentran varias especies mágicas que conviene tratar convenientemente, para gozar de sus beneficios, y evitar los maleficios.<sup>46</sup>

En principio, la huerta está disponible para el consumo desde el momento de la realización del rito de las primicias de la yuca. Las cosechas son casi todas obra de las mujeres, pero los hombres participan muy activamente en el transporte de los racimos de bananas y grandes canastos de yuca, sobre todo cuando está previsto usarlos para *chichas*. Ellos están pues, encargados de cosechar la primera yuca, los primeros frutos de los bananos, *piñuyos* y maíz. Los bananos se cortan para sacar el racimo y dejar brotar los "hijos" (tumar los árboles, *kūtyi*); las raíces de la yuca, los taros, ajos y camotes, se arrancan del suelo (*ūtzyi*) para la cosecha, unas con fuerza (la yuca) los otros despacio, los frutos son recogidos (*kōtyi*) en los árboles, con varas o trepando; las piñas se cortan (*kūtyi*) y los retoños se reponen inmediatamente en la tierra.

46. Por ejemplo, hay que remover la base de la planta *aña kãhõ* ("taro" de la culebra") y golpearse las piernas con los tallos cortados, para evitar las mordeduras de culebra; no se debe cortar *bainasu*, en quichua *venado ushu*, no identificado, que pertenece a *Gogobai*, la "madre de la selva", ya que provoca ahogos y estrangulaciones con los huesos de pescado y las flores voladoras... Las hojas *biki haña*, "gallinazo pango" (no ident.), que tienen un olor horrible, son un excelente remedio para la gripe, otras sirven contra un parásito de la piel, la fiebre, y son tónicas...

Estos son los grandes momentos de la horticultura *mai huna*, Las mujeres están implicadas principalmente por la variedad de tareas que realizan desde el comienzo hasta la conclusión del proceso de cultivo, y la cantidad de tiempo que dedican a eso casi todos los días. Los hombres son implicados para las operaciones más exigentes, en términos de energía física inmediata, como tumbar árboles y transportar cargas (las más pesadas). Es notable, sin embargo, el hecho de que son ellos los que cumplen los primeros gestos de todos los procesos, como si delegaran a las mujeres el poder de trabajar la huerta. Este control en la actividad económica esencial de las mujeres, se traduce en gestos simbólicos masculinos respecto de las "madres" en el momento del rito de primicias. El orden impone que el hombre tenga el bastón para hacer hoyos en la tierra en las manos, durante la operación de plantar o sembrar de la mujer, aunque ambos sexos, por separado, pueden asegurar la realización de ambas operaciones. Esta lógica de las posiciones se traduce en una contención, no absoluta, sino relativa, de los sexos en los gestos, actitudes y tareas particulares.

El siguiente cuadro resume las principales características de la división sexual del trabajo.

Tabla N<sup>o</sup> 6  
La división del trabajo de horticultura

	Hombres	Mujeres
Elección del sitio	+	±
Tumar árboles	+	0
Desbroce	-	+
Quema	-	+
Plantaciones: ordinarias	-	+
sagradas	+	0
Mantenimiento	-	+
Cosecha: primeros frutos	+	0
otros frutos	-	+

Leyenda: 0 = no participan; + = participación principal; - = participación secundaria.

## El trabajo doméstico y artesanal

La categoría "trabajo doméstico y artesanal" incluye todas las actividades "ordinarias" que se desarrollan dentro o al lado de la casa. Los espacios de la casa son ocupados en formas diferentes por los hombres y las mujeres. La mujer realiza en el espacio de la cocina, *kuako ue*, las actividades de transformación culinaria que corresponden a su función alimentadora. El hombre la ayuda en ciertas tareas y utiliza el fogón para fines personales, por ejemplo para secar las hojas de tabaco y preparar su mezcla de mascar, o para diluir resinas; pero su presencia está esencialmente relacionada con el momento de comer. El espacio principal, *ue*, es ocupado por ambos sexos para el descanso, o para ocuparse de los niños y los trabajos de artesanía. El contorno de las casas, *beo dadi*, es frecuentado por todos y mantenido principalmente por las mujeres de la casa.

La presencia de las mujeres es más sensible que la de los hombres, por los cuidados que dan a los niños y las necesidades del servicio doméstico, cuyas múltiples tareas nunca son realizadas por los hombres. El hombre ocupa la mayor parte de su tiempo fuera de la casa, y su presencia prolongada en el espacio doméstico, y especialmente en la hamaca, se considera señal de enfermedad.

En el trabajo doméstico y artesanal, conviene distinguir entre las actividades que pueden interrumpirse a cada instante, y por tanto, realizables en los intervalos de tiempo "libre", y las que exigen una dedicación temporal continuada, so pena de perder los beneficios del trabajo que se está haciendo.

### *El trabajo de las mujeres*

Las mujeres se levantan a la madrugada para preparar el fogón, encender el fuego y preparar la primera comida del día. Barren y arreglan la casa, quitando las huellas del desarreglo de la noche, y deciden, con los hombres, sobre sus actividades de ese día. Si se quedan en la casa, lavan la ropa, hacen pequeños trabajos de reparación interna de la casa, arreglan los vestidos, se ocupan de los niños. Pueden también quedarse para cocinar o hacer actividades relacionadas con la alimentación, tan variadas

como la extracción del aceite de palma, la preparación de chichas, la fabricación de la harina de yuca o el cuidado de las carnes colocadas sobre el saladero. Están encargadas también de la preparación de las carnes de la caza y pesca y la cocción de la comida que se sirve a la vuelta de quien fue a la selva o huerta. Además, cada mujer se ocupa personalmente de sus animales de cría (gallinas, patos y cerdos) y da una miradita a los animales de los otros miembros de la casa. Cada mujer es responsable personalmente, de los asuntos de su pareja.

Las mujeres hacen artesanía en sus casas, por razones técnicas, y por tener que quedarse allá por otras razones.

Las actividades "a tiempo continuo", son la extracción y preparación de las fibras de la palma "*chambira*", *ñuka*, destinadas al trenzado de las hamacas y sogas, y la preparación de las ollas. Después de cortar el cogollo de la palmera, la mujer separa la fibra interna de las hojas 47, luego cocina las fibras en agua tibia y las aclara al sol. Los hombres ayudan a menudo a las mujeres en la separación de la fibra de las hojas. Para hacer las ollas, la mujer se abastece de arcilla blanca, *toto*, y cenizas de *apacharama* 48, *naso*, y desde el momento en que empieza a mezclarlas, se hacen simultáneamente tres operaciones: la confección de los rollos de arcilla, la formación de la olla 49 y el pulido con una concha de caracol o con la nuez de la palmera *Phytelephas*. Después del secado, pinta la olla con arcilla roja o amarilla. La cocción es trabajo de los hombres 50. Después de la cocción, la mujer unta las jarras con resina de *leche-caspi* para darles brillo y buena impermeabilidad.

47. El "cogollo" es el fajo de las hojas jóvenes de palma. Las fibras interiores deben elaborarse juntas, para presentar las mismas características, en cuanto a largo, resistencia y espesor.
48. *apacharama*: *Licania Elata*.
49. Las principales ollas son las más grandes, llamadas *hai kuakoro*, las jarras, *okobi*, las copas, *okomia*, y los platos para el tabaco de los hombres, *mito io deo*.
50. V. el simbolismo de la olla (matriz) expuesto en el mito del origen de Sol y Luna, cap. 3.

En forma discontinuada, en cambio, las mujeres tuercen las fibras, de color natural o tinturadas con cortezas,<sup>51</sup> y tejen las hamacas, los costales y las sogas. Se ocupan de eso todo el tiempo, pero especialmente por la noche, cuando los niños las dejan tranquilas. La confección de una hamaca, *hãĩrĩ*, requiere de la mujer muchas horas en que debe pasar entre la palma y el muslo, kilómetros de cuerda de dos hebras. El trabajo<sup>52</sup> de tejido propiamente dicho, es asunto rápido: la sogá es desenrollada entre dos estacas, que tienen entre sí la distancia igual al largo de la futura hamaca; se colocan unas líneas transversales cada 20 cm. tejiendo verticalmente (partiendo del centro de la hamaca) 6 hebras para encerrar cada hebra longitudinal; de cada lado de la hamaca, estas tiras son cerradas con un nudo especial al final. Luego se quitan las estacas y se colocan las sogas. Los costales, *chicras*, *materi*, se hacen con un punto formado por nudos, a mano o con aguja, torciendo a medida las dos hebras de la fibra.

La hamaca es indispensable para vivir. La posición "estar recostado en la hamaca" (*hãĩrĩ*) *beyi*, y "mecerse", *efoyi* tiene la misma importancia que para nosotros "estar sentado" *haduyi*, de pie *nikayí* o recostado, *imeyi*. La mujer teje la hamaca especialmente para su marido y su hijo varón. Es propiedad del hombre, lo ayuda en sus viajes alucinógenos y lo acompaña en todos sus desplazamientos. No puede ser utilizada por cualquiera, y nunca una mujer debe pasarla de una zancada, ni una mujer con regla ocuparla. Se destruye cuando muere el propietario. Las mujeres usan para sí las hamacas viejas de los hombres, o se tejen otras para su uso personal o el de los niños. Las hamacas y bolsos, actualmente, están muy cotizados en el mercado de Iquitos, pueden ser objeto de trueque dentro de la comunidad, e incluso remunerar los servicios de un chamán.

No todas las mujeres se encuentran en la misma situación respecto del trabajo doméstico. Las muchachas en estado prematrimonial, deben

51. *uiu ao ñi*, *Sickingia tintoria*, de un color rosado fuerte; *yíaya koti soko ñi*, *camucamu* (*Mirtáceas*), pintada de negro; *bibe beoko* (no ident.), de morado, y *guisador* de amarillo fuerte.

52. Se trata de una especie de canasta de fibra torcida. Leroi-Gourhan habla de influencia recíproca entre tejido y cestería, respecto de esta técnica (1971: 277).

hacer el aprendizaje de las actividades femeninas y demostrar su aptitud al trabajo. La más fuerte carga de trabajo, con relación a su edad y fuerza física, les corresponde precisamente a ellas, sobre todo porque las madres quieren recibir una ayuda concreta. Las madres, por su parte, tienen una doble responsabilidad, con relación a sus maridos y sus hijos: controlan el espacio doméstico, asignan las tareas, cumplen una gran parte de estas. En cambio las mujeres de edad gozan de una mayor libertad, pueden hacer trabajar a otras, y en la práctica, se ocupan solamente de los niños y la artesanía.

### *El trabajo de los hombres*

Los hombres son los principales responsables de la construcción de la casa. Pueden hacerla solos, o con la ayuda de sus mujeres, o también organizando una *minga*. Dentro de la vida conyugal, la esposa ayuda a su marido en todos los campos. En la colectiva, se pide su ayuda solamente para la preparación de los pisos y los techos de hojas trenzadas. Los hombres, solos, trepan en los pilares para armar la armazón del techo y las hojas, y para hacer las ataduras.

Los hombres usan la casa para descansar o trabajar en la artesanía. Su colaboración en el trabajo doméstico es, diariamente, la traída de leña, y de vez en cuando, las operaciones de salar, secar, ahumar las carnes y pescados destinados casi todos al uso "externo" (fiestas rituales, venta) y la fabricación de la harina de yuca. La mayoría de sus trabajos de artesanía se hacen "a tiempo discontinuo", y casi siempre los comienzan al aire libre, en el propio lugar donde encuentran la materia prima.

Así es para la fabricación de canoas y remos. El hombre trabaja varios días para tallar la madera, dar su forma a la canoa, pulirla, abrir el tronco con fuego, adelgazar las paredes, calafatear y colocar quilla y asiento. Pide ayuda a su mujer en el momento de abrir y calafatear la canoa. Corta en la selva la raíz tabular de una especie apropiada para hacer remos, y la talla en el propio lugar. En la casa, da forma al remo y raspa cuidadosamente la madera, con machete, para pulirla. Antaño los hombres fabricaban en la casa todos sus instrumentos de caza y pesca; actualmente, hacen los anzuelos y ápices de arpones, martillando y limando unos clavos, con instrumentos comprados en Iquitos.

La parte más importante de la producción artesanal de los hombres, es la fabricación de instrumentos domésticos para las mujeres. Vacían el tronco de *palisangre* para hacer el mortero, *tau*, y en la misma madera tallan los moledores, *tobati*. Fabrican los "mezcladores para plátanos", o *sini sagu*, los majaderos para yuca, *gono tote tika*, las raquetas para recoger los *pifuyos* que hierven, *ine miri*, las palas, como pequeñas mazas, para mover los frutos o la sopa, *ñoa pere*. Varias especies de madera, macizas y difíciles de tallar, se utilizan para garantizar larga vida a estos objetos.

Los hombres se ocupan de la mayoría de trabajos de cestería y producen los cedazos, *hiñebi*, para filtrar las chichas y cernir la farinã (harina de yuca), las grandes canastas para transporte, *don*,... Para cada objeto, usan una variedad distinta de liana o corteza, que preparan separando y raspando todas las láminas para eliminar cualquier aspereza. Conocen varias técnicas de cestería<sup>53</sup> y mezclan diferentes lianas para obtener efectos de color, el "cuerpo" del objeto, y los acabados.

El número de instrumentos que el hombre hace para la mujer, revela la gran cantidad de tareas que lleva a cabo para el beneficio común. El hombre trabaja por expreso pedido de su mujer, y es inducido a producir más canastos que objetos de madera, que resisten más al desgaste.

Existen ciertas diferencias entre los hombres, en el campo del trabajo artesanal. El adolescente soltero se entrena en las diversas técnicas, pero su trabajo se limita, a menudo, a la confección de sus propios instrumentos. El anciano, poco a poco, abandona las artesanías de madera, que requieren fuerza. Lo esencial de la producción artesanal es realizado por el hombre casado, reproductor, así como lo principal de las responsabilidades domésticas le corresponde a la mujer casada.

La siguiente tabla, resume las principales características de la división sexual del trabajo doméstico y artesanal.

53. Los cestos para la yuca, abiertos o cerrados, tienen un armazón diagonal cruzado 2/2, los cernidores o sedazos tienen una armazón recta o cruzada 2/2, los canastos usan, como técnica de cestería, el cuadrado de tres elementos.



Las mujeres del Yanayacu, moliendo las frías de pifuyo para hacer la chicha ritual.

Tabla N° 7  
 División Sexual del Trabajo Doméstico y Artesanal

Actividades	Hombres	Mujeres
Casa:		
Edificación	+	-
-pilar, maderamen	+	0
-piso, techo	+	-
Mantenimiento:		
-obras importantes	+	
-detalles		+
Limpieza:		
-interior:	0	+
-patio:	-	+
Cuidado de niños:		
-alimentación:	-	+
-educación:	-	+
-juegos, entretenimientos:	+	+
Cuidado de animales domésticos:		
-alimentación:	0	+
-tratamiento de enfermedades:	+	-
Trabajo artesanal:		
-en madera:	+	0
-en hierro:	+	0
-con fibra (tejido, tejedura):	(-)	+
-con corteza y liana (cestería):	+	(-)
-con arcilla:	(-)	+

LEYENDA: + = participación fundamental; - = participación secundaria;  
 (-) = intervención muy limitada; 0 = no participación.



## Características Esenciales de la División Sexual del trabajo

La división sexual del trabajo dentro del ambiente doméstico, prolonga y al mismo tiempo determina la que se realiza fuera de la casa. Las actividades que son realizadas estrictamente por un solo sexo, como la fabricación de los medios de producción, la preparación de las chichas o *yagé*, y los gestos específicos de hombres y mujeres cuando trabajan juntos, definen la relación de fuerza entre los hombres y las mujeres. Manifiestan las modalidades prácticas de la compatibilidad de los contrarios, la prioridad del hombre y la dependencia de la mujer. Dentro de este marco, y para distinguir los "papeles" masculino y femenino, se puede ver que el hombre actúa en la naturaleza y la sociedad por medio de un despliegue de fuerzas, físicas y simbólicas, en cambio la mujer actúa en el sentido de la transformación, y se dedica a tareas rutinarias.

El compartimiento de tareas en varios campos, demuestra la flexibilidad práctica del sistema, y la integración relativa del trabajo de los sexos.<sup>54</sup> Si está establecido, en la sociedad *mai huna* como en la *makuna*, que el marido tiene derechos particulares sobre su mujer, denominados derechos maritales por K. Arhem (1982: 162), puede ejercerlos con rigor, e incluso violencia si hace falta, y delimitar estrechamente el campo de competencias en el ámbito de la pareja o atender los requerimientos de su mujer y aliviar su trabajo. Del funcionamiento armonioso de las relaciones de trabajo, depende la estabilidad de las unidades sociales y residenciales.

La participación, relativamente importante, de los hombres en la horticultura, puede ser un efecto del asentamiento de los *Mai huna* como pueblo sedentario; en cambio, la práctica de la caza y pesca por parte de las mujeres está sin duda ligada a la necesidad de asegurar la supervivencia del grupo, en la época en que los hombres, eran enganchados por los patrones para trabajar, lejos de su casa, en la extracción de los productos de la selva.

54. Como respuesta a la dicotomía introducida por Sanday, que muestra "con cifras", que en la división sexual del trabajo: "La separación de los sexos en las sociedades tribales es más extensa que la integración de los sexos" (1981: 81).

La división sexual del trabajo, se transforma notablemente en los momentos rituales, cuando la sociedad sale de las relaciones sociales ordinarias y reproduce, por medio de determinados gestos masculinos y femeninos, las relaciones con lo sobrenatural. El momento de la comida y el momento del rito, son los momentos en que los frutos del trabajo son compartidos.

## EL REPARTO DE LOS FRUTOS DEL TRABAJO

La división sexual del trabajo separa los hombres de las mujeres en la realización de los medios de producción, y organiza su cooperación para la producción de bienes alimenticios, dominante en su economía. El trabajo de socialización de la Naturaleza, prevalece sobre todas las demás formas de trabajo, y pertenece material y simbólicamente, a ambos sexos, en parte desigual, ya que los hombres controlan el trabajo de las mujeres.

La producción de los bienes para la nutrición está destinada al consumo interno, esencialmente. El comercio de las carnes y algunos productos cultivados, afecta las cantidades que quedan para cada unidad productiva, pero no cambia la estructura del sistema, ni lo simbólico del intercambio. El don es la forma privilegiada de la circulación de bienes.

El alimento es el producto social por excelencia, ya que, como lo señala Herrenschildt "la comida, es antes de nada, la apropiación humana social de la naturaleza, bajo todas las formas que constituyen la manipulación de los alimentos y su preparación" (1978: 181). En este sentido, la alimentación es el motor de la reproducción física, social y simbólica, pero no todos los alimentos "sirven" al mismo circuito de reproducción, y el sistema culinario interpone un código que da a cada preparación un significado preciso.

El código nutricional, que presento brevemente a continuación, permite comprender las modalidades según las cuales los *Mai huna* organizan la consumición de los productos y su reproducción social.



El simbolismo culinario, permite a los *Mai huna* representar los mecanismos de la reproducción fisiológica, como lo vimos en el cap. 3, pero también de la social y simbólica. Lo comestible crudo - frutos y larvas - y lo incomedible, es la parte "natural", no socializada por un trabajo de transformación, y más bien cosa de mujeres (que aseguran su recolección, transporte y distribución). Lo que se cocina entre hojas (menudillos, fetos, pescados y ranas), representa también al "lado-mujeres" por los símbolos del contenido (hojas que en los tiempos míticos tuvieron la función de matrices) y la importancia del trabajo de las mujeres para la obtención de la materia prima y la propia preparación.

Lo asado y ahumado - carnes, pescados, pero también bananas, yuca, *pifuyayo*,<sup>2</sup> - representan el "lado=hombre" entre naturaleza y cultura porque se trata de una cocina (principalmente masculina) sin mediación, basada en un símbolo masculino, el fuego, que fue robado a las mujeres por el héroe cultural. Lo tostado (la yuca), lo hervido (carnes, pescados, yuca, tubérculos, guineos) y lo fermentado (yuca, bananas, maíz, *pifuyayos*), son el aspecto "cultural", ya que estas preparaciones introducen los símbolos masculino del fuego y femenino del agua y reúnen los aportes de los hombres y las mujeres dentro de una olla,<sup>3</sup> símbolo de la mujer, dominado por el hombre que controla la cocción. La mujer asegura la cocción ordinaria de los productos que contiene, y el hombre, la cocción ritual de ciertos productos. Cada preparación se basa en una combinación particular del trabajo conjunto de hombres y mujeres. La cocción por hervor, autoriza una gran cantidad de variaciones sobre todo en la preparación de sopas, cargadas cada una de cierto contenido simbólico. Los ingredientes se ajustan, dentro de un estricto concepto de complementariedad de los géneros y orígenes: las plantas cultivadas

2. Los *pifuyayos* son almacenados debajo del fuego, sobre una especial plataforma en que se ahuman lentamente. Como se vuelven duros, se raspan con cuchillo para ser comidos (individualmente) o se hierven para preparar chicha (mezclada con la de yuca).

3. La *jarvía* se tuesta sobre una placa de metal, comprada o fabricada con un tonel, cuando hay que preparar grandes cantidades. El costado de la gran olla de barro (inclinada sobre el fuego) se utiliza como una plancha de cocción para pequeñas cantidades de harina.

acompañan los productos de la caza y pesca; según las carnes, la yuca y la banana-llantén se raspan, se cortan en pedacitos, en pedazos grandes, en tajadas delgadas; la sopa de *pifuyayos* acompaña el pescado, en particular el sábalo, y la sopa de maíz acompaña las carnes.

El grado de elaboración de los productos motiva la forma social de la consumición de que es objeto: lo crudo, asado y ahumado se consumen individualmente, lo tostado (*jarvía*) puede ser consumido individualmente, o colectivamente en las expediciones de cacería; lo estofado en hojas completa la comida común, que constituye, por excelencia, lo "cocinado-hervido". Lo "hervido-fermentado"<sup>4</sup> es objeto de la consumición más amplia. La valoración social de los productos y preparaciones culinarias, es función de su aptitud en "el servicio" a la colectividad, que a su vez depende de su "dosificación" en valores masculinos y femeninos.

### El Simbolismo en el Intercambio de Productos

Cada unidad productiva socializa "su" parte de naturaleza para la cocina destinada al circuito interno. Una mujer de la unidad doméstica prepara el almuerzo y sirve el producto del cual es dueña, y todas las mujeres, por turno, trabajan para la unidad doméstica. Los co-residentes comen el conjunto de los productos, según la forma individual o colectiva que conviene a cada variación culinaria. Los no residentes, pueden compartir el almuerzo si están de paso, pero son invitados formalmente solo en algunas ocasiones, para consumir productos especiales, cocidos por ebullición, dentro de un marco ceremonial que veremos más adelante. (V. Tabla 9).

Los aliados y co-parientes están relacionados por medio de cambios recíprocos de productos crudos: un don de carne o pescado, crudos, o ahumados<sup>5</sup>, se agradece con un "contra-don" inmediato de fruta

4. "Hervido-fermentando", designa los momentos importantes de la transformación del vegetal en chicha: crudo cocido, (sólido líquido), fresco fermentado.

5. En esta clase de intercambio, el producto ahumado es asociable al producto crudo, ya que, para ser socializado y consumido por toda la familia, siempre se lo hierva.

Tabla N° 9  
El valor social de los alimentos

Modelo de preparación	ALIMENTOS					PRACTICA			CONSUMICION				
	BAI	YARI BAI	YO	AKUE		Masculino	Femenino	Individual	Colectiva	Ceremonial	Ritual	INTERCAMBIOS	
Secado													
Ahumado													
Asado													
Estofado													
Frito													
En agua													
Cocinado													
Chicha													
Crudo													

cruda, silvestre o cultivada, y un "contra-don" idéntico de carne o pescado, más tarde. Los dones y contra-dones de frutas son frecuentes, y "fáciles" de hacer, pero si faltan, cualquier producto cocinado por la mujer puede sustituirlos. Los consanguíneos (vecinos cercanos) están relacionados entre sí por cambios informales y ocasionales de productos crudos o cocidos, motivados por razones de penuria, para que la familia no "muera de hambre" en el sentido literal que dan los Mai huna a esta expresión, *ãõ hunitiõyi*, usada cuando no hay caza ni pescado.

El intercambio entre parientes políticos es una obligación social. Los parientes políticos, que no son co-residentes, pero sí vecinos, intercambian productos naturales, socializados simplemente por el trabajo de su misma producción. La carne, que es el motor del intercambio, sirve de materia prima socializante, porque es totalmente socializada, y cumple con su función de mantenimiento de parientes políticos, solamente pasando por la etapa de cocción en olla, para ser consumida por ellos, dentro de la unidad doméstica. Esta virtud social de la carne (caza y pescado, cogidos solamente por los hombres<sup>6</sup> está indisolublemente ligada a su posición simbólica. En efecto, los hombres transforman, en "caza" a una categoría femenina, afín, como se ve en el cap. 6, y este producto, convertido en "masculino" por la cacería, se destina en primera instancia a los parientes políticos, es decir a los individuos relacionados por el intercambio de mujeres. El don de caza es la condición indispensable para la reproducción del grupo del cazador, por dos razones: por permitir al donante consumir el sobrante de su caza, y por garantizar el futuro del intercambio de las mujeres y la paz entre los hombres. Simbólicamente, el regalo de la caza aparece como una compensación vertida a los dadores de mujeres, lo cual establece una relación de equivalencia entre la mujer y la caza. Esta equivalencia se averigua en el destino común de la mujer y de la caza: es objeto de una consumición metafórica, la segunda, de una consumición metonímica (v. sup. 6).

La "no orientación" de los intercambios entre parientes políticos, refleja el doble significado del intercambio matrimonial.

<sup>6</sup> Los productos de la caza y pesca femeninas no circulan.

La teoría de los intercambios *mai huna*, administra en forma particular la deuda y el desequilibrio de los intercambios producidos por la diacronía. La anula temporalmente, multiplicando las formas posibles de compensación. Si los grupos no pueden intercambiar productos equivalentes en cantidades semejantes (carnes, pescado) sino a largo plazo pueden compensar el regalo a corto plazo, intercambiando productos complementarios en cantidades desiguales (por ej. una pierna de pecarí a cambio de algunos frutos o un tazón de chicha).

El intercambio a largo plazo de las carnes representa a ese otro intercambio a largo plazo, que es el intercambio de mujeres: recordemos que la diferencia de generación entre tomadores y donadores de mujeres es una característica importante para comprender la sociedad *Mai huna*, mientras que el intercambio de hermanas no es pertinente. El intercambio, a corto plazo, de carnes con plantas cultivadas, por su parte, recuerda la finalidad de la unión matrimonial: el fruto simboliza el niño dado por la mujer al hombre con quien se casa.

Ya vimos que el matrimonio es una estrategia política controlada por los hombres que crean las relaciones "*bahuna*", cuyo punto central es la relación entre suegro e yerno. Esta relación orienta y estructura todos los cambios. Las relaciones de intercambio materializan los lazos entre parientes políticos, y los intercambios entre los compadres siguen exactamente la misma forma canónica. Un intercambio de carne con fruta, es una compensación o agradecimiento; el intercambio de frutas por frutas o chicha, es la forma de reciprocidad inmediata que relaciona a las mujeres entre sí. El intercambio de carne por carne se realiza solamente a largo plazo, dentro de la reciprocidad entre hombres. Los intercambios son recíprocos entre los individuos que usan términos de parentesco recíproco (*bahuna*, compadres), y son idénticos, inmediatos o diferidos, entre personas del mismo sexo, y complementarios entre las de sexo distinto. Resulta así, que los hombres intercambian productos masculinos, pero la carne es símbolo de la mujer; las mujeres a su vez, intercambian productos, complementarios a corto plazo, idénticos a largo plazo.

## Los almuerzos ceremoniales

Toda comida puede considerarse como una ceremonia, por el simbolismo de la cocción por ebullición, pero algunos productos son objeto de trato especial, distinto del ritual que se verá más adelante. El ceremonial se limita a la invitación, hecha a los miembros de la vecindad, para que vayan a consumir los productos en cuestión, y algunos gestos particulares en las preparaciones culinarias y forma de servirlos. "Así comían antaño los antepasados", *doe akéna kama áhi*, dicen los *Mai huna*. Estas ceremonias, en mi opinión, son factores de supervivencia de las prácticas de consumición internas de la gran casa, ya que actualmente, sucede que estos productos son distribuidos, crudos o cocidos, entre las diferentes casas del conjunto residencial.

El "aje", el fruto del árbol del pan auténtico,<sup>7</sup> el *aguaje*, el *ungurahui*, el *parinari*, la miel, la grasa de tapir, el paca, el mono lanudo, el pecarí, el tapir, son objeto de este ceremonial.

Aparte del aje, actualmente cultivado, pero probablemente silvestre antaño, todos los productos vienen de la selva y son muy apreciados por todos. La invitación, hecha en caso de abundancia, es un gesto generoso que manifiesta la voluntad de no privar a los demás de los frutos que da un territorio común, no pasar por avaro y arriesgar la pérdida de la posibilidad de otros tipos de intercambio. Las invitaciones y el servicio son hechos por los hombres y las mujeres con sus frutos correspondientes. Las mujeres son "dueñas" del aje, los frutos de las palmeras, la grasa de tapir. Los hombres lo son de los frutos del árbol del pan, y las carnes. La miel pertenece a ambos. El/la propietario/a del producto es responsable de su cocción. Respecto al hombre, es el pariente político privilegiado (suegro, si el producto es entregado por un yerno, yerno en caso contrario, y cuñado si falta uno de los dos) el que cocina y sirve a los hombres. Su

7. El árbol del pan siendo originario de Oceanía, es posible que los *Mai huna* hayan conocido el árbol del pan *dei ni*, "auténtico" (*débt*) (*Artocarpus integrifolia*) antes que la otra variedad, cultivada por los mestizos (*Artocarpus incisa*), o que el primero esté mejor adaptado al ecosistema interfluvial en que vivían antaño los *Mai huna*, que al ecosistema ribereño, donde viven actualmente.

mujer sirve a las mujeres en el orden seguido por su marido con los esposos de éstas.

Los hombres comen primero, en corro, y según sus disposiciones, dan a sus mujeres una parte que cogen de los que se les ofrece personalmente, o sirven a las mujeres que comen en un círculo aparte, o les dejan el sobrante en la hoja de banano que sirve de batea, y les invitan a sentarse cuando ellos ya terminan. Los muchachos comen con su padre, las chicas con su madre. Si la carne no es lo bastante abundante para que hombres y mujeres se sirvan a satisfacción, son invitados solamente los hombres, que llevan a sus mujeres una parte de lo que reciben.

Los ajos y frutos son cocinados por las mujeres, o los hombres si se trata de los frutos del árbol del pan. La, o el responsable de la cocción, pone enseguida las frutas en el centro del círculo masculino. La miel, como la grasa de tapir, se sirve con yuca cocida por la mujer. Cada uno baña su yuca en el contenedor central.

Las carnes son cocinadas por los hombres o la mujer del cazador, y servidas con yuca hervida, brindada por ella. El mono lanudo se hierve, todo entero, en posición fetal. Los trozos son cortados por el pariente político, que reparte lo más apreciado, el vientre, entre los hombres, y da a cada cual un pedazo determinado. El paca también se hervía<sup>8</sup> completamente entero, incluso sin quemarle el vello. Cada cual recibía un trozo escogido e iba sacando los vellos. El vientre, la cabeza y el cuello de pecarí se hierven y sirven de la misma forma. Las mujeres sacan los sesos, que los comen ellas mismas, ya que consumir sesos quita suerte al cazador, y por tanto no es conveniente para ningún hombre. El tapir es el objeto de la forma de consumición más formal, por la cantidad excepcional de carne que da. Los hombres reservan para sí cuatro partes escogidas: la nuca, la garganta, el vientre, las nalgas. Las mujeres reciben la cabeza y el pene, que es de gran tamaño. Los trozos de carne son

8. Esta práctica desapareció por completo. El paca se consume actualmente como los otros roedores y sin ceremonia. El vello se quema, y los trozos se cortan antes de la cocción.

cuidadosamente divididos entre los hombres, y las mujeres reciben, además de su parte, lo que sus maridos dejan y lo que les destina el "cortador". Además, ellas reparten sus propios trozos. Como los hombres, dejan una parte, para comer más tarde en familia. La pareja guarda los pedazos que le corresponden, en un mismo recipiente. Cuando se trata de un tapir hembra, y como contestó una mujer *mai huina*, "no hay nada que comer en la vagina", las mujeres reciben otro pedazo.

Todos los productos servidos así deben ser completamente terminados por los invitados, de tal manera que cada uno se marcha, normalmente, con una olla llena.

### Las bebidas rituales

Las bebidas son el complemento indispensable de toda comida ordinaria. Todos los días las mujeres preparan un jugo de plátano (chapo), una chicha de yuca o de *piñayo* (en su estación).

"La dueña de la chicha" distribuye su producto ceremoniosamente, después de la comida, primero a los hombres y luego a las mujeres. Cada uno recibe una jarra llena, que bebe de inmediato para devolverla a la anfitriona, para que ella siga distribuyendo y todos sean servidos de la misma forma. La preparación de estas bebidas, y su ofrecimiento prolongan los gestos rituales que se hacen en ocasión de la primera cosecha de estos frutos en la huerta. El jugo de piña, de aguaje y de *ingurahui* se consumen entre una comida y otra, por placer, y no están ligados con ningún rito anterior.

Las fiestas de chicha rituales son los momentos más importantes de la sociabilidad *mai huina*. Por ellas se reúnen, generalmente, todas las unidades domésticas de un conjunto residencial y a veces el conjunto de la comunidad, alrededor de las frutas ofrecidas por una pareja y los gestos recíprocos de los "parientes políticos privilegiados": suegro/yerno y sus sustitutos en la categoría *bahuna*.

El rito de primicias de la piña, mencionado en un mito, no me fue descrito y desapareció por completo.

### El rito de primicias de maíz, *miña bea gono*

El rito de primicias del maíz<sup>9</sup> está paulatinamente desapareciendo, o se realiza en ocasiones muy especiales, que no se dieron más después del año 1979<sup>10</sup>. Una de estas parece haber sido la guerra, cuya práctica no se hizo más después de 1930. Las representaciones del maíz están ligadas a la muerte, sus "protectores" son seres ambiguos, relacionados con el veneno de caza como la cigarra *Saxi*, compañera de *Kuako* (v. cap. 5), o el poder chamánico agresivo, el de flema.

Los guerreros anunciaban su victoria de lejos, soplando en una trompa hecha con el rabo del armadillo, que tendría la virtud de emitir un sonido distinto para señalar la muerte de hombres o mujeres. Las mujeres que habían quedado en casa preparaban la chicha para que sus hombres bailaran, *bea gono oteyi*, "la danza de la chicha de maíz".

Las mujeres pelan, en la huerta, el primer maíz cosechado, *miña bea*, y depositan las hojas en partes altas, para dejar las espigas "así como están en la casa del agua" (mito del origen del maíz). Los parientes políticos del dueño de la huerta ponen las espigas en su canasto y las llevan a la casa. Los hombres y mujeres desgranar el maíz, que el yerno cocina y pone en el mortero de las mujeres. Las mujeres rompen los granos y machacan la masa toda la noche; dos "yernos" las iluminan sosteniendo unas antorchas a ambos lados del mortero. Entretanto, los hombres toman *yagé* y bailan, alrededor de las mujeres, la "danza del murciélago del *yagé*". El murciélago es un ser canibal en las representaciones *mai huna*, y dice:

"Cuando viene la ilusión, una montaña de hojas de *yagé*, entra, blanca toda ella (bis). Ellas vienen, entran, caen. Cuando viene la ilusión, una montaña de hojas entra, toda blanca: todas blancas ellas vienen, entran y caen. El murciélago del *yagé* viene llevando una luz blanca. Entra desde arriba, llevando una luz blanca. El murciélago del *yagé* viene del cielo."

9. El maíz actualmente es muy poco cultivado y consumido. La mayoría de los *Mai huna* guarda las pocas mazorcas para la alimentación de las aves.

10. Fecha de mi primera estadía.

Estas palabras se repiten varias veces, por los hombres que cantan y bailan juntos, con el mismo tono y ritmo. El *yagé* y el tabaco son preparados por el "dueño de los frutos" o por los chamanes invitados, y son distribuidos por el yerno de él (o de ellos) según un orden de sucesión respetado en todos los ofrecimientos de bebidas. Primero toca a los hombres del clan del distribuidor, que recibe su parte de las manos del hombre a quien invita primero. Luego vienen los hombres del otro clan, y finalmente, los del clan del "dueño de la fiesta", que cierran la ronda. En todo momento, los *Mai huna* piensan en términos de "retorno", *moniyi*, de devolución al donador. Esto se traduce por el formalismo del servicio, y el alternarse de los papeles del suegro y el yerno.

Al amanecer, las mujeres ciernen una primera olla de chicha espesa, *miña bea gara*, y una segunda de chicha líquida, *miña bea gono*. No pueden cernir de noche, porque el agua nocturna está cargada del poder del "padre del maíz", *ñukeçiká*, quien en el mito, intenta recuperar su bien arrancándolo a los hombres. El primer maíz cernido es ofrecido a su compañera, la "madre del agua", *Ñukeçiko*.

El yerno del "dueño del maíz" distribuye las chichas, una tras otra, llama a los hombres en el orden establecido y les da una ollita llena que ellos saborean, y, según su apetito, terminan o pasan a sus propios recipientes. Luego da la olla a su mujer, hija del "dueño de la fiesta", que sirve a las mujeres, comenzando por sus hermanas y mujeres de su clan, luego sirviendo a las otras, y finalmente, a las del clan de su madre, y esta concluye el servicio a las mujeres.

### El rito de primicias de los plátanos, *miña o gono*

El rito de los plátanos no tiene significado especial, y se incluye a menudo en el de las primicias de la yuca, que en cambio es muy simbólico. Cuando una huerta presenta una gran cantidad de plátanos por cosechar (primera cosecha), el "dueño de los plátanos" invita a sus parientes políticos y vecinos a cortarlos en la huerta, llevarlos a su casa y colocarlos en una plataforma para que maduren. Quince días más tarde, los plátanos maduros se ponen en el centro de la casa; este trabajo debe hacerlo el pariente político privilegiado. Los hombres toman algunos para comérselos inmediatamente, y las mujeres forman un círculo para pelar

los frutos. Cada una coge una mano de plátanos, o todos los que quieren, para su casa. El yerno cocina los plátanos después de traer agua y leña, y los amasa en la olla. Pasa el líquido hirviendo en el mortero de las mujeres, cuyas extremidades están especialmente colmadas. Cuando el líquido se hace tibia, las mujeres ciemen, siendo la primera hija del "dueño de los plátanos".

Este rito "renuncia" a los cantos y danzas (salvo en la comunidad del Algodón, "que no saben hacer ceremonias sin bailes") pero no al *yagé* y tabaco, que los hombres toman durante el trabajo de las mujeres, por la noche. Al terminar la tarde la bebida es distribuida en la forma descrita anteriormente, y cada cual vuelve a su casa con una olla llena.

Cuando acompaña el rito de la yuca, la chicha se distribuye por la noche, como preludeo del servicio de la yuca.

#### *El rito de primicias de yuca, miña háso gono*

Este rito tiene más importancia. Se realiza siempre en la mayoría de las casas, en forma diferente según las comunidades, y con ritmo irregular. Exige una inmensa cantidad de tubérculos: 500/1000 kilos en los casos que observé. No tiene periodicidad fija, y se hace al mínimo, 9 meses después de plantar la yuca, y en función de las necesidades en productos de la huerta nueva, ya que en principio, nada puede cosecharse antes.

Se desarrolla en dos momentos separados, por cuatro días. El primer momento es *miña háso gono* "la chicha de yuca primordial", y el segundo, *bai otyvi* la danza de los pecaríes de labios blancos".<sup>14</sup>

1. El primer momento: la chicha de yuca primordial, *miña háso gono*

El "dueño de la yuca" y la huerta, invita a todas las personas que piensa poder satisfacer con la cosecha que calcula hacer. En los casos

11. Esto sucede así en la comunidad del Yanayacu. La del Algodón funde y simplifica las operaciones de los dos momentos. No observé este rito en la comunidad del Sucusari, que según la gente del Yanayacu, hace lo mismo que ella.

observados, fueron de 42 a 120 personas, incluyendo a los niños de al menos tres años, que también reciben su parte. Este gesto demuestra que el hombre es el "propietario" de la huerta, tanto como su mujer, la cual sin embargo, trabaja en la huerta mucho más. Todos los invitados, salvo los niños de corta edad, que pudieran ser agredidos por "la madre de la yuca" (v. cap. 6), participan en la cosecha por la mañana. Como preludeo al trabajo, el pariente político privilegiado del "dueño del jardín" corta y distribuye caña de azúcar a los hombres, y su mujer hace lo mismo para las mujeres. Cada cual recibe una caña completa, que parte en trozos, pela y chupa cuidadosamente, *yoko ukayi*.

La cosecha de la yuca comienza por iniciativa de los parientes políticos privilegiados: los más cercanos y más jóvenes de los cuñados, los miembros del grupo del suegro, y el yerno. Cortan los tallos de yuca e invitan a los demás hombres a extraer los tubérculos. Los más jóvenes arrancan, los más ancianos llevan las yucas a las mujeres, que instaladas en círculo, las pelan contándose simultáneamente chistes y cuentos. El trabajo es muy animado; el ambiente, de felicidad.

Cuando el montón de yuca pelada- que se parece a un "montón de peces-gato" por referencia a la forma de la yuca en el mundo primordial de *miña bese* - es bastante grande, unos hombres se ponen a trenzar grandes canastas para el transporte. Estas canastas son de hojas de palma Jessenia. Los ancianos ponen en fila los tubérculos y los jóvenes se encargan de llevar la cosecha a las canoas. El "dueño de la yuca" se pasa todo el tiempo haciendo canastas, mientras su mujer, la "dueña de la yuca", pela junto con las demás mujeres. Cuando la cosecha para la fiesta está terminada, cada hombre corta cierto número de tallos de yuca y caña de azúcar, para que sus mujeres desarraiguen y lleven lo que forma las cosechas personales, como agradecimiento por el trabajo.

Todas las canoas parten juntas, hacia la casa en que se hará el rito: puede ser la del "dueño de la yuca", u otra, más grande.

Llegados al puerto, las mujeres lavan la yuca en el agua y los hombres jóvenes la llevan a la cocina. Luego cada uno vuelve a su casa para vestirse y prepararse para la fiesta.



El "dueño de la yuca" el o los chamanes, y el "dueño de la casa", se alejan de todos los demás para preparar el tabaco de mascar y el *yagé* para la noche. Otros hombres van a coger las hojas jóvenes de *aguaje* para fabricar las coronas adornadas de penachos, que representan los cabellos largos de los antepasados. Las coronas, *nemaro*, reservadas a los hombres, se pintan con achiote y *genípa* (*huíto*).

Durante la preparación de las coronas por parte de los hombres, el pariente político privilegiado cocina la yuca y luego la lleva al mortero de las mujeres. Allá, el "cocinero", y uno o dos parientes políticos de más edad aplastan los primeros tubérculos, con la ayuda de machacadores especialmente tallados para la ocasión, *háso gono tote tka*. Luego entregan los machacadores a las mujeres y les transmiten la responsabilidad de preparar una buena chicha.

Las mujeres-jóvenes, sin regla ni embarazo, no amamantando, y con los dientes sanos- ocupan el centro del espacio principal de la casa. Luego de la "dueña de la yuca", se dedican a machacar cuidadosamente los tubérculos y mascar más o menos una tercera parte de la masa.

Durante este tiempo, los hombres, reunidos al lado opuesto de las mujeres, toman el *yagé* distribuido por el pariente político privilegiado según la sucesión clásica. Desde el momento en que esta droga hace su efecto, se ponen las coronas y se agrupan alrededor de las mujeres. El "dueño de la yuca" se coloca en el centro de la casa y lanza en todas las direcciones puñados de yuca cruda, invitando a la "madre de la yuca" a conceder su presencia en la fiesta de los hombres para saborear su yuca, y a las "dueñas de la selva", *maka akona há* (animales terrestres), las dueñas del agua" *yíaya akona há* (seres acuáticos) y las mujeres de otras agrupaciones locales, a participar en la fiesta. Una invitación general, en la forma sumamente respetuosa reservada a los parientes políticos, es seguida por invitaciones particulares nominales, directas, metafóricas o humorísticas.

Luego el chamán invita a los hombres a bailar, con estas palabras: "Acérquense para ver lo que me van a hacer."

La primera danza es para la yuca cruda, de la cual se guardan algunas canastas para la segunda parte del rito. El chamán "dueño de la danza", particularmente bien adornado y pintado, se aclara la voz, *kúlsa*, para comenzar el canto y la danza, con un paso especial y un ramillete de hojas jóvenes de *aguaje* en la mano. Todos los hombres, por orden de clan y edad, van entrando en la danza. Cantan en coro el canto del *yagé*, especial para las *chichas* rituales, *yáhe gono níkayi*, y siempre con el mismo paso, pero cada cual por su cuenta, cantan el canto de los antiguos chamanes, *dabi uha*.

La segunda danza es para las mujeres que machacan la yuca, (*gono toteyi*), para las que las mastican, (*gono nakivi*), y las que ciernen las *chichas*, *gono síútyi*. Los hombres cantan, en coro y al unísono, tres cantos que acompañan en todos los ritos los gestos femeninos: el "murciélago de *yagé*", "la que masticó un hueso humano", "alma (devoradora) del *tornillo caspi*".<sup>12</sup> Bailan tomándose por la mano, con un paso rápido, cuya velocidad va aumentando. Concluyen con sus cantos de *yagé* personales (Bellier 1986).

Agotados por estas prestaciones físicas, con la mente alterada por las tomas de *yagé* y tabaco, los hombres se recuestan en las hamacas y cada uno por su cuenta canta su visión del mundo primordial y ritual.

Llega el momento para el "dueño de la yuca", de invitar a la "madre de la yuca" a saborear la primerísima chicha cernida. Luego el yerno distribuye a los hombres la chicha, tan espesa que parece puré. Cuando los hombres ya están servidos, la hija del "dueño de la yuca" invita a las mujeres a saborear el "puré". Reunidos en el espacio principal de la casa, los hombres y las mujeres conversan agradablemente lamiendo, *miña háso gara akueyi*, el puré de yuca que pusieron en su propio recipiente.

Esta pausa se prolonga para los hombres, y las mujeres se dedican nuevamente a cernir la chicha líquida. La distribución de ésta, al amanecer, cierra la primera parte del rito. Las parejas de casados mezclan sus respectivas *chichas* y se van con sus ollas, de chicha espesa y líquida;

12. ¿Lauráceas?

y una parte de las chichas se pone luego a fermentar en previsión de la segunda parte del rito.

2. El segundo tiempo, el baile de los pecaríes.

Cuatro días más tarde, vuelve a comenzar la fiesta. Esta segunda parte se desarrolla en dos movimientos.

Los invitados del primer día se reúnen nuevamente, y por la mañana, sin ninguna ceremonia especial, ellas/ellos transforman en chicha la yuca cruda, "chamizada" en la fiesta anterior. Las mujeres ciemen las dos clases de chicha (espesa y líquida) y mezclan chicha nueva y chicha fermentada, para obtener una chicha fermentada no agria. Entretanto los hombres preparan otras coronas con hojas de palma *Scheelea, erimano*.

Los hombres, coronados, toman el lugar de las mujeres, que empujan hacia la cocina y se ponen alrededor de dos ollas de chicha espesa y líquida, instaladas en el centro de la casa.

El suegro del "dueño de la yuca" invita a todos los hombres a seguirlo en la danza. En la primera, denominada "el canto-danza de los monos", todos bailan al mismo compás, y agitan en el aire los ramilletes de hojas de palma cantando al unísono. En la segunda, los hombres reproducen "el canto-danza de las abejas", amontonándose encima de las ollas y se mojan con chicha gritando. El ruido que hacen las hojas es el zumbido de las abejas.

Este preliminar cantado, está seguido por una primera distribución de las chichas a los hombres y las mujeres, y las dos ollas son vaciadas. El tiempo siguiente es dedicado a la degustación, el fútbol, el baño y el descanso para prepararse para el segundo movimiento. El "dueño de la yuca" y los distribuidores de las bebidas del primer tiempo, no participan en las danzas de este segundo movimiento.

Los hombres cantan los "cantos-danzas" *uha oteyi*, de todos los animales creados por el héroe cultural, que en los tiempos míticos realizaron tal fiesta: son los cantos -danzas de la tortuga, del perezoso, del tapir, del oso hormiguero, de los pecaríes de collar, del coati, de las aves

*hutinhu-huinchu*. Se bailan con el ramillete de hojas en la mano, y con el mismo compás del comienzo. El ritmo varía según el del animal.

Llegan finalmente los cantos-danzas esperados por todos, y que son, en cierto sentido, el momento-cumbre de la fiesta. Son los cantos de los pecaríes de labios blancos, *bai oteyi*.

La primera danza es la de las manadas feroces, la grande *téka agt* y la pequeña *heku agt*. Los hombres corren y cantan:

Pasa Pasa Pasa Pasa Pasa Pasa Pasa Pasa

Por miedo de nuestras flechas aldonadas, ellas pasan  
La manada baja por el "aguajal".

Ellas 13 pasan por acá y comen las grandes hojas de *ctio*  
*kuc* 14 con todos sus tallos.

Y saltan y danzan alrededor.

El macho, que tiene testículos como una *chicra* (costal de fibra), se tuerce, salta, danza, salta. Sale al viejo camino, salta sobre la hembra. La cubre, y tú te ríes...

La segunda danza es la de la gran manada tranquila, *Fiokáñō agt*, que puede enfurecerse, *ātiki agt*.

Los hombres danzan alrededor de una olla de chicha líquida antes de empezar a beberla, como lo hacen los pecaríes con la "colpa". Los hombres se convierten en pecaríes de labios blancos.

Togiri Amari, el viento se levanta de donde tú vienes.

Con el mismo ruido, ellas se levantan y se reúnen.

Con un único ruido, ellas se enderezan sobre sus pies.

Togiri Amari baja en ese ruido.

En el mismo ruido, ella baja.

Eres el dueño del viento que se levanta de donde vienes.

13. Los pecaríes son de género femenino en Mai huna, y las manadas, masculino.

14. Especie de "yerba" no identificada, de la cual los pecaríes son muy golosos. Su nombre significa "dolor de cabeza".

Con un único movimiento, ella viene, ella baja.  
Así hace Amari, dueño del viento que se levanta.  
Ella baja hacia el "aguajal".  
Ella viene con ese ruido; hace así.

El otro canto dice:

La gran manada se ríe entre movimientos y gritos.  
Son los más grandes entre los pecaríes.  
Son tan numerosas, que oscurecen la vista.  
Atrapan las flechas y se ríen.  
La gran manada se ríe desplazándose entre ruidos.  
Ellas atrapan las flechas y se burlan riéndose.  
Ellas se desplazan en el mundo de las almas y el viento.  
Multitud, marea negra que agarra las flechas.  
Ella se ríe, Amari.

En el momento en que los pecaríes beben, un hombre golpea un bastón como si fuera un fusil y los hombres que no entraron en la danza (los ancianos, los "fímidos"), toman la posición del cazador. Las mujeres parten con los dientes unos trocitos de yuca cruda y bombardean a los "hombres-pecaríes". Uno de los cazadores "roba" un hijo a las mujeres y se coloca en el centro de la manada: es la hembra protegiendo al pequeño. Todos los hombres entran en la danza. Los "hombres-pecaríes" se encuentran ahora doblados, gruñen y corren en todos los sentidos, toman en la olla- "colpa" y se dispersan, cantan todos los cantos de los pecaríes, vuelven a doblarse, se enderezan, vuelven nuevamente a doblarse. El movimiento se acelera: un "hombre-pecarí" (yerno del "dueño de la yuca") se precipita hacia las mujeres, con su bebé -pecarí en brazos. Todos los "hombres-pecaríes" lo siguen y atacan a las "mujeres-hombres" que los golpean a todo dar. Las que intentan agarrar al bebé-pecarí son mordidas por los "hombres-pecaríes". Las otras mujeres tienen miedo, las muchachitas se protegen detrás de sus madres, trepan en los pilares de la casa. Los "hombres-pecaríes" atacan a las "mujeres-hombres"<sup>15</sup>

15. Y. Murphy y R. Murphy mencionan brevemente una práctica parecida de los Mudurué de Brasil, de lengua tupi, que tienen en común con los *Mai huna* una filiación patrilineal, una preferencia por la matrilocalidad, y algunos

Luego todo vuelve a su lugar: los hombres-pecaríes se convierten nuevamente en hombres, y las mujeres-hombres en mujeres. Ellas sirven a los hombres la chicha que queda y el rito de la yuca primordial se concluye cuando la olla ya está vacía.

Las dos partes de este rito son muy diferentes. La primera parte es propiciatoria. Las prestaciones simbólicas de los hombres tienden a persuadir a los animales y las mujeres a dejarse ver y poseer. La reproducción de las condiciones materiales de la existencia- el éxito en la caza (invitaciones a los animales), el crecimiento de la yuca y huerta en general (ofrenda a la "madre de la yuca"), la concepción (invitación a las mujeres con connotación sexual) se basa en la participación y satisfacción final de los parientes auténticos (hombres y mujeres) y simbólicos (sociedades animales). Los hombres y las mujeres hacen los gestos típicos de su sexo: los hombres obran por pensamiento, canto, plegaria, danza; las mujeres "trabajan físicamente" como en la vida diaria. La obra intelectual de los hombres transforma el acto cotidiano de las mujeres: la chicha que producen no es idéntica a la bebida cotidiana, pues está "chamanizada", y el resultado del trabajo conjunto de los hombres y las mujeres se juzga según el "comportamiento" de la chicha, cuyo aspecto debe ser homogéneo, y que debe estar bien fermentada y partirse "bonitamente". Los hombres antes de servirla, comentan y observan su aspecto.

La segunda parte del rito no está fundamentada en la complementariedad del "trabajo intelectual" de los hombres y del "trabajo material" de las mujeres. La chicha es el argumento de un juego en que los hombres se encuentran en la situación del mito del origen: el tema de la unión matrimonial entre ellos y las mujeres-pecaríes se combina con el tema del origen atónico. El tiempo es precipitado, y por una serie de inversiones, los hombres pagan su "deuda de poder" que tienen con las

rasgos de simbolismo femenino. Las diferencias entre las dos sociedades son numerosas, tanto en el sistema del parentesco como en la mitología, que comprende, especialmente, el tema de los Yurupary. "During the ceremonies for the spirits mothers of the animals, women sing songs about the peccary and at a signal, rush upon the men, capturing some to be 'sing', just as they would a slain wild pig" (1974: 104).

sociedades femeninas (animales y humana). Los hombres se convierten en pecaríes machos, luego hembras, y son cazados por las mujeres convertidas en hombres. Esta última danza ritual refleja como un eco, el último episodio del mito de la unión con los pecaríes, en que el cazador transforma en "cazados" para su esposa y parientes políticos humanos, a sus parientes políticos-pecaríes de origen subterráneo.

El simbolismo ritual es la manera por medio de la cual los hombres piensan extinguir su "deuda de reproducción". La inversión es la forma de satisfacer la regla de reciprocidad como la examinamos anteriormente.

El primer tiempo del rito, es conforme a la regla según la cual los parientes diferentes por el sexo, intercambian productos complementarios: las sociedades animales (femeninas) que dan la carne de caza, reciben (de los hombres) la yuca. Esta asociación entre yuca y caza es mencionada en el mito de origen de tapir (paradigma de los animales que se cazan). Desde el momento en que el suegro de Maineno "sabe" que se convierte en tapir,<sup>16</sup> pide saborear la chicha hecha por su hija con su primera yuca. Una primera inversión-sustitución aparece en este intercambio entre los hombres y los animales: los hombres; normalmente proveedores de carnes, dan la chicha de yuca producida por sus mujeres,<sup>17</sup> en vez de dar un producto idéntico a lo que reciben, o sea su propia carne. Esta sustitución se debe a la diferencia de situación entre hombres y animales, que hace imposible cualquier reciprocidad, salvo el sacrificio humano. Siendo la reciprocidad la condición de la reproducción social y simbólica, se introduce una igualdad ficticia primero por el simbolismo de la chicha, luego por la inversión de los papeles masculino y femenino, humano y animal: los pecaríes "toman su revancha" contra los hombres por intermedio de las mujeres que cazan a los hombres convertidos en pecaríes. Este es el objetivo de la segunda parte del rito, y la razón de la excitación especial que lo acompaña.

16. Este abuelo es, recordémoslo, el "hombre encinto", el padre de la "madre primordial". Tapir es, en todos los otros mitos, un ser femenino.

17. La chicha es un "hño-simbólico" transmitido por las mujeres a los varones, (v. cap. 6).

Los principios de la caza y consumición quedan constantes, pero los actores intercambian sus papeles. Por el tiempo que dura un rito, el cazador se convierte en presa y la mujer toma la actitud del hombre. Este gesto "de vuelta" que es la inversión de las posiciones, garantiza el futuro de los intercambios entre los humanos y los animales, y la estabilidad de la relación entre los hombres y las mujeres.

#### *El rito de primicias del pifuyayo, miña saña ñe gono*

Acaso sea este rito aún más importante que el anterior, por su dimensión metafísica. Se realiza cada vez que las palmeras *Bactris* ofrecen sus primeros racimos a los hombres, que saborearán sus frutos luego por más de diez años. Cada tiempo del *pifuyayo* es impacientemente esperado por los *Mai huna*, que reviven literalmente,<sup>18</sup> con la multiplicación de las fiestas alrededor de los viejos y nuevos frutos. Esta época abre el nuevo año.

Este gran rito está dedicado a la madre primordial, *ñukeo*, siendo los hombres seres que existen por descendencia de su hijo, Sol, y a semejanza de su esposo, Luna (v. M. 5a, cap. 3). El larguísimo mito de *Ase* (M.10 anexo 3), es la base de este ritual que permite a los que están vivos, reanudar las relaciones con los difuntos, que brillan en el cielo (son las estrellas) y habitan en el "mundo primordial" de *Miña Bese*, que los hombres visitan gracias al *yagé*.

El ritual dura 24 horas, y reúne, por invitación del "dueño de los *pifuyayos*", el conjunto de la comunidad. Se realiza el día siguiente al día en que el yerno<sup>19</sup> del "dueño de los pifuyayos" vuelve con unos monos lanudos, ahumados, que fue a cazar especialmente para esa ocasión.<sup>20</sup>

18. La estación que precede el tiempo del *pifuyayo*, es llamada "tiempo de la enfermedad, del abuelo, del hambre" (v. cap. 5).

19. El día en que el yerno ya tiene sus primeros *pifuyayos*, es el suegro que va de cacería para la fiesta, o un cuñado.

20. En caso de falta de monos lanudos, sirven unos muslos de *pecaríes* ahumados.

Llegado el día, todos los invitados van a la casa del rito a la madrugada y se van a recoger los frutos, bajo la guía del "dueño de los pifuyayos".

Antaño se iban solamente los varones, y la cosecha se hacía después de la toma de *yagé* y el canto sobre las raíces de los árboles. Volvían a la casa, con la cara tapada por una máscara de corteza que llegaba hasta el pecho, pintada y cubierta de largos pelos, y el compás de unos cascabeles marcando su marcha. (cascabeles=*sañayi*). Se parecían al abuelo *ungurahui*; *Goga*, que llegaba con sonidos de besos y succiones a atrapar a los humanos que recogían sus frutos<sup>21</sup>. Los hombres quemaron lo que ellos llaman *āiko* (alma errando en la selva) y él se tiró al agua, donde se convirtió en *ñukečiká*, el "padre del maíz". Después de este gesto, dice Lino, los hombres empezaron a hacer unas caretas a su imagen.

Los hombres colocaban los frutos en la casa y se iban a guardar en la selva las caretas, para "volver como hombres" cuando los frutos estaban cocidos y pasados a las mujeres.

Actualmente, las mujeres acompañan a los hombres hasta el sitio, y sacan los frutos con una vara, colocándolos luego en las canastas. Son los parientes políticos privilegiados del "dueño de los pifuyayos" que llevan las canastas y cocinan lo frutos sacándolos luego de las ollas con la ayuda de grandes raquetas, para colocarlos en las canastas de las mujeres. Se dedica la tarde a estas operaciones.

Durante la larga cocción de cientos de kilos de frutas, los hombres instalan el gran mortero de las ceremonias en el centro de la casa, exactamente debajo de la viga del cumbreiro, y colocan a ambos lados unos monos lanudos, ahumados en posición fetal. Preparan las antorchas, las coronas con hojas jóvenes de *Astrocarium huicungo*, *čira mano*, y las maracas. Los hombres y sus mujeres se pintan el cuerpo y la cara; los hombres se ponen unas coronas pintadas, y colocan coronas neutras en la

21. Los *ungurahui* de los hombres, son los *pifuyayos* de Goga, y los *pifuyayos* de los hombres son sus *ungurahuis*.

cabeza de las mujeres que harán la chicha, y en la de los monos ahumados. Los monos reciben también un *pifuyayo* cocido, que se coloca en su mano "para que coman", así como las mujeres prueban los frutos que preparan.

Cuando llega la noche, estos preparativos son seguidos para los hombres por la danza del *yagé*, *yahé oteyi*. Esta danza-cantada, acompañada de cascabeles y de todos los instrumentos de percusión posibles, se completa por el canto de "la que masticó un hueso humano" y del "alma devoradora del *tornillo caspi*". Luego los hombres toman el *yagé* y el tabaco. Entonces, el rostro del chamán es adornado muy cuidadosamente con dibujos hechos con achiote y plumaje blanco, para que esté en estado oportuno para dirigirse a la "madre del rito", *Ñukeo*.

Entretanto, las mujeres comienzan a trabajar bajo la guía de la hija (o la madre) del dueño de los *pifuyayos*. Todas las mujeres retiran las pepas para moler los frutos que prueban y guardan algunos de diferentes variedades para "más tarde". Una pequeña cantidad de frutos se pela para hacer un polvo como harina, limpio de cualquier deshecho. La "dueña de los pifuyayos" prepara con esta harina, unas bolitas que distribuye ceremoniosamente a las "masticadoras".<sup>22</sup> Cada cual se dedica a masticar, y escupe su producto en la masa general de los frutos aplastados. De 4 a 6 jovencitas se instalan simultáneamente a lo largo de tronco mortero, con sus coronas en la cabeza, y los primeros golpes de los moledores sobre el mortero llaman a los espíritus de los difuntos que llegan del cielo por la viga del cumbreiro. Dos "yernos" del "dueño de los frutos" alumbran el mortero.

El *chamán*<sup>23</sup> interviene en la primera canasta de *pifuyayos* preparada por las mujeres. Llama a *Ñukeo*, mentalmente, y se concentra cerca de la puerta por donde entraron los frutos. Mira a las mujeres, con un bastón en la mano izquierda, y las maracas en la derecha. Luego canta para la puerta, el camino, los frutos, los monos; para las mujeres que pelan, las que mastican, las que aplastan los frutos y las que cierran la

22. No encinta, no amamantando, sin regla y con dentadura sana.

23. Puede ser el "dueño de las frutas".

Llegado el día, todos los invitados van a la casa del rito a la madrugada y se van a recoger los frutos, bajo la guía del "dueño de los *pifuyos*".

Antaño se iban solamente los varones, y la cosecha se hacía después de la toma de *yagé* y el canto sobre las raíces de los árboles. Volvían a la casa, con la cara tapada por una máscara de corteza que llegaba hasta el pecho, pintada y cubierta de largos pelos, y el compás de unos cascabeles marcando su marcha. (cascabeles=*vañay*). Se parecían al abuelo *ingurahui*, *Goga*, que llegaba con sonidos de besos y succiones a atrapar a los humanos que recogían sus frutos<sup>21</sup>. Los hombres quemaron lo que ellos llaman *ãko* (alma errando en la selva) y él se tiró al agua, donde se convirtió en *ñukečiké*, el "padre del maíz". Después de este gesto, dice Lino, los hombres empezaron a hacer unas caretas a su imagen.

Los hombres colocaban los frutos en la casa y se iban a guardar en la selva las caretas, para "volver como hombres" cuando los frutos estaban cocidos y pasados a las mujeres.

Actualmente, las mujeres acompañan a los hombres hasta el sitio, y sacan los frutos con una vara, colocándolos luego en las canastas. Son los parientes políticos privilegiados del "dueño de los *pifuyos*" que llevan las canastas y cocinan los frutos sacándolos luego de las ollas con la ayuda de grandes raquetas, para colocarlos en las canastas de las mujeres. Se dedica la tarde a estas operaciones.

Durante la larga cocción de cientos de kilos de frutas, los hombres instalan el gran mortero de las ceremonias en el centro de la casa, exactamente debajo de la viga del cubrero, y colocan a ambos lados unos monos lanudos, ahumados en posición fetal. Preparan las antorchas, las coronas con hojas jóvenes de *Astrocarium huicungo*, *čira mano*, y las maracas. Los hombres y sus mujeres se pintan el cuerpo y la cara; los hombres se ponen unas coronas pintadas, y colocan coronas neutras en la

21. Los *ingurahui* de los hombres, son los *pifuyos* de Goga, y los *pifuyos* de los hombres son sus *ingurahuis*.

cabeza de las mujeres que harán la chicha, y en la de los monos ahumados. Los monos reciben también un *pifuyo* cocido, que se coloca en su mano "para que coman", así como las mujeres prueban los frutos que preparan.

Cuando llega la noche, estos preparativos son seguidos para los hombres por la danza del *yagé*, *yahé oteyi*. Esta danza-cantada, acompañada de cascabeles y de todos los instrumentos de percusión posibles, se completa por el canto de "la que masticó un hueso humano" y del "alma devoradora del *tornillo caspi*". Luego los hombres toman el *yagé* y el tabaco. Entonces, el rostro del chamán es adornado muy cuidadosamente con dibujos hechos con achioté y plumaje blanco, para que esté en estado oportuno para dirigirse a la "madre del rito", *Ñukeo*.

Entretanto, las mujeres comienzan a trabajar bajo la guía de la hija (o la madre) del dueño de los *pifuyos*". Todas las mujeres retiran las pepas para moler los frutos que prueban y guardan algunos de diferentes variedades para "más tarde". Una pequeña cantidad de frutos se pela para hacer un polvo como harina, limpio de cualquier deshecho. La "dueña de los *pifuyos*" prepara con esta harina, unas bolitas que distribuye ceremoniosamente a las "masticadoras".<sup>22</sup> Cada cual se dedica a masticar, y escupe su producto en la masa general de los frutos aplastados. De 4 a 6 jovencitas se instalan simultáneamente a lo largo de tronco mortero, con sus coronas en la cabeza, y los primeros golpes de los moledores sobre el mortero llaman a los espíritus de los difuntos que llegan del cielo por la viga del cubrero. Dos "yernos" del "dueño de los frutos" alumbran el mortero.

El *chamán*<sup>23</sup> interviene en la primera canasta de *pifuyos* preparada por las mujeres. Llama a *Ñukeo*, mentalmente, y se concentra cerca de la puerta por donde entraron los frutos. Mira a las mujeres, con un bastón en la mano izquierda, y las maracas en la derecha. Luego canta para la puerta, el camino, los frutos, los monos; para las mujeres que pelan, las que mastican, las que aplastan los frutos y las que ciernen la

22. No encinta, no amamantando, sin regla y con dentadura sana.

23. Puede ser el "dueño de las frutas".

bebida. Canta para la pequeña calabaza de puré cernido que se ofrece a la "madre de la chicha", *Ñukeo*, afuera del río (imagen de la "cabeza del agua" donde ella vive).

*Miña ñe Miña ñe Miña ñe Miña ñe Pifuyayo* primordial

Voy a hacer lo que ella piensa, para alegrarla.

Haz que nuestros *pifuyayos* estén bien cargados de frutos.

Me voy a la fiesta de los frutos primordiales,

A tocar los troncos para que se cubran de frutos.

Así los árboles estarán cubiertos de frutos.

Voy a alegrarla,

Vuelve a tocar nuestros árboles, si lo deseas,

Para que se cubran de frutos.

Blanco plumaje que el viento lleva,

De allá donde están recostadas las gentes- primordiales,

*Miña Mai.*

Allá donde estás completamente tendida.

Baja para saborear mi chicha,

Hazme el favor de saborear su dulzura,

Que venga *Ñukeo* agitando los cascabeles,

De allá donde está tendida, que el viento la traiga

Que todos los que se han echado allá, bajen,

A hacerme el favor de probar mi chicha.

Blancura de plumaje, tú que estás tendida,

Que el viento te traiga para que vengas a probar mi chicha

acá abajo.

Blancura de plumaje, madre de la ilusión,

Baja despacio para probar.

Blancura que el viento trae de allá

madre de la ilusión, ven a probar la chicha de los *Miña Mai.*

*Ñukeo*, madre de la ilusión, ven tocando las maracas

Hazme el favor de probar,

Ven a saborear, con el corazón en paz,

Que las almas que duermen allá vengan a probar,

Vengan a saborear la chicha de los *Miña Mai.*

*Ñukeo*, verdadera madre de la chicha,

Para tí toco las maracas,

Las maracas de *Ñukeo*, la madre de la chicha.

Ahora toco las maracas de *Ñukeo*

Y luego tocaré las maracas de las palomas.

¡Haz lindos *pifuyayos*!

Piensa en nosotros; que los racimos estén al alcance

Haz que los lindos *pifuyayos* rojos crezcan en los racimos

¡Haz que los racimos estén cerca del suelo, bien cargados

de *pifuyayos* rojos!

La paloma entra, con su pico rojo, y silba.

Luego, los hombres toman nuevamente el *yagé yake ñukuyi* y el tabaco de mascar (*mñto akueyi*) y se echan en las hamacas para conversar con sus parientes difuntos y cantar.

El *chamán* repite los mismos gestos con el segundo canasto de *pifuyayos*. Cuando las antorchas se apagan, los hombres se ponen en fila y guiados por un "yerno" que lleva una ramita de *huicungo* en la mano, bailan alrededor de las mujeres y el chamán, que sigue plegarias. Giran cada vez más rápido, cantando la "danza del *yagé*" y paran solamente cuando ya no pueden quedarse de pie. Toman nuevamente *yagé* y tabaco, y vuelven a instalarse en las hamacas.

Al terminar la noche, las mujeres acaban con la conversión de los frutos en chicha, espesa y líquida. Entonces el *chamán* pinta, en dos gruesos bastones, la anaconda y el pez-gato, que representa la pareja acuática *Ñukečiko-Ñukečiki*.

Todos descansan y conversan hasta el amanecer.

Al alborada, el yerno- distribuidor de la chicha manda a unos niños a golpear el mortero, para invitar a tomar. Luego, pronunciando unas plegarias espectaculares, ofrece un poco de puré, *miña ñe gara*, a cada uno de los monos ahumados, y coloca el puré de los hombres en varios recipientes, que pone entre los dos bastones, la anaconda y el pez-gato, que están colocados paralelamente al mortero.

Los hombres, equipados con todo lo que puede servir como instrumento de percusión, danzan para *Ñukeo* y la pareja *Ñukečiko-Ñukečiki*, alrededor del mortero y los bastones cantando los mismos

bebida. Canta para la pequeña calabaza de puré cernido que se ofrece a la "madre de la chicha", *Ñukeo*, afuera del río (imagen de la "cabeza del agua" donde ella vive).

*Miña ñe Miña ñe Miña ñe Miña ñe Pifuyayo* primordial

Voy a hacer lo que ella piensa, para alegrarla.

Haz que nuestros *pifuyayos* estén bien cargados de frutos.

Me voy a la fiesta de los frutos primordiales,

A tocar los troncos para que se cubran de frutos.

Así los árboles estarán cubiertos de frutos.

Voy a alegrarla,

Vuelve a tocar nuestros árboles, si lo deseas,

Para que se cubran de frutos.

Blanco plumaje que el viento lleva,

De allá donde están recostadas las gentes- primordiales,

*Miña Mai.*

Allá donde estás completamente tendida.

Baja para saborear mi chicha,

Hazme el favor de saborear su dulzura,

Que venga *Ñukeo* agitando los cascabeles,

De allá donde está tendida, que el viento la traiga

Que todos los que se han echado allá, bajen,

A hacerme el favor de probar mi chicha.

Blancura de plumaje, tú que estás tendida,

Que el viento te traiga para que vengas a probar mi chicha

acá abajo.

Blancura de plumaje, madre de la ilusión,

Baja despacio para probar.

Blancura que el viento trae de allá

madre de la ilusión, ven a probar la chicha de los *Miña Mai.*

*Ñukeo*, madre de la ilusión, ven tocando las maracas

Hazme el favor de probar,

Ven a saborear, con el corazón en paz,

Que las almas que duermen allá vengan a probar,

Vengan a saborear la chicha de los *Miña Mai.*

*Ñukeo*, verdadera madre de la chicha,

Para tí toco las maracas,

Las maracas de *Ñukeo*, la madre de la chicha.

Ahora toco las maracas de *Ñukeo*

Y luego tocaré las maracas de las palomas.

¡Haz lindos *pifuyayos*!

Piensa en nosotros; que los racimos estén al alcance

Haz que los lindos *pifuyayos* rojos crezcan en los racimos

¡Haz que los racimos estén cerca del suelo, bien cargados de *pifuyayos* rojos!

La paloma entra, con su pico rojo, y silba.

Luego, los hombres toman nuevamente el *yagé yáhe úkuyi* y el tabaco de mascar (*mño akueyi*) y se echan en las hamacas para conversar con sus parientes difuntos y cantar.

El *chamán* repite los mismos gestos con el segundo canastó de *pifuyayos*. Cuando las antorchas se apagan, los hombres se ponen en fila y guiados por un "yerno" que lleva una ramita de *huicungo* en la mano, bailan alrededor de las mujeres y el chamán, que sigue plegarias. Giran cada vez más rápido, cantando la "danza del *yagé*" y paran solamente cuando ya no pueden quedarse de pie. Toman nuevamente *yagé* y tabaco, y vuelven a instalarse en las hamacas.

Al terminar la noche, las mujeres acaban con la conversión de los frutos en chicha, espesa y líquida. Entonces el *chamán* pinta, en dos gruesos bastones, la anaconda y el pez-gato, que representa la pareja acuática *Ñukečiko-Ñukečiké*.

Todos descansan y conversan hasta el amanecer.

Al alborada, el yerno-distribuidor de la chicha manda a unos niños a golpear el mortero, para invitar a tomar. Luego, pronunciando unas plegarias especiales, ofrece un poco de puré, *miña ñe gara*, a cada uno de los monos ahumados, y coloca el puré de los hombres en varios recipientes, que pone entre los dos bastones, la anaconda y el pez-gato, que están colocados paralelamente al mortero.

Los hombres, equipados con todo lo que puede servir como instrumento de percusión, danzan para *Ñukeo* y la pareja *Ñukečiko-Ñukečiké*, alrededor del mortero y los bastones cantando los *milamón*



cantos que se dedican al *yagé*. Dan dos vueltas en un sentido y dos en el otro.

Luego el yerno distribuye la chicha espesa, corta la carne y sirve a los varones. Entrega la calabaza y el cuchillo a su mujer, que sirve a las demás mujeres. Los hombres y las mujeres, separadas por el mortero, comen la carne, *ñá*, y lamen la chicha en puré, *akueyi*. Se cruzan comentarios sobre la calidad de la carne y la chicha en el espacio ritual.

Este espacio ritual está entre el mortero y la viga cumbreira, por donde entraron las almas que tomaron la chicha toda la noche. Estas almas, al amanecer, se van de nuevo, y del cielo donde brillan, devuelven todos los utensilios, flautas, calabazas, flechas, que cogieron a los hombres. Cuando despiertan, los hombres ven que las ollas están llenas. "No se diría que han bebido" (M. 10).

La chicha líquida, *miña ine gono*, se distribuye ceremoniosamente a hombres y mujeres, que toman un poco, *ikuyi*. Cuando la olla grande está vacía, cada cual se va, llevando ollas llenas de chicha, y la carne envuelta en hojas.

El rito se acabó. La sociedad *mai huna* ha (re)nacido. El primer día del nuevo año está dedicada al descanso. La calma es indispensable para recuperar las energías gastadas, unos en la transformación de los frutos de la vida, otros en el contacto con las entidades poderosas de *Miña Bese*.

Los *Mai huna*, en este ritual, representan cada vez las condiciones de su existencia social, como seres en el mundo diferenciados sexualmente, y complementarios. El nuevo nacimiento de la sociedad a la alborada, está asegurado por el trabajo conjunto de los hombres y las mujeres en las frutas que son símbolos de la vida.

El mortero de las mujeres *tau*, que se parece a una canoa, hecha para recorrer el río de comunicación entre el mundo primordial y la tierra de los hombres, es el punto central, alrededor del cual los hombres cantan y danzan. Está debajo de la viga cumbreira por la cual transitan las almas del *Miña Bese*, las *batina*; en medio camino entre la puerta que está cerca

del puerto donde los hombres llevan las frutas (los enmascarados, *ñikona*, antaño), y la cocina, donde son cocinados por los hombres tales frutos. Este espacio es rodeado de mujeres y monos lanudos, sentados en las extremidades.

Los frutos colorados del *pijuyayo*, del cual *Ñukeo* es la madre, evocan la luz del sol que es hijo común de *Ñukeo* y *Maineno*, y que, para "nacer a la condición de astro", fue cocinado dos veces en la olla maternal (v. cap. 3). Estas frutas se comen en la hora en que sale el sol, cuando la sociedad vuelve a nacer en el mundo real y material.

La presencia indispensable de los monos lanudos ahumados, a ambos lados del mortero, simboliza el trato que sufrió *Ñukeo*, la "madre primordial", y por consiguiente, el que las mujeres recibían para ser madres: la excisión, y la "cocción de la pubertad". En efecto, el mono lanudo se caracteriza por tres elementos que lo hacen parecido a los humanos: 1) su sociedad está organizada en grupos de varios machos, y las parejas son estables; 2) una sutil jerarquía organiza a los individuos de cada sexo (orden que se encuentra en el formalismo del servicio de bebidas), 3) las hembras tienen un clítoris muy largo que recuerda el tiempo en que la vagina de *Ñukeo* (la mujer), estaba "protegida en su entrada, por pequeñas hachas". La ahumada que se hace a los monos lanudos, para que participen en el rito, es una operación masculina, destinada a su conservación, y sobre todo a representar la operación a que se sometía las mujeres llegadas a la pubertad. El hecho de que estos monos sean consumidos colectivamente, pero sin ser hervidos, da a su consumición un valor más metafórico que alimenticio.<sup>24</sup> Esto recuerda, de una manera muy simbólica actualmente, ya que la excisión y el rito de pubertad desaparecieron, que las mujeres no se pueden "consumir" sino después del tratamiento que *Maineno*, y los hombres, les hacen.

En este rito, tres alimentos representativos de las tres formas de consumir, son producidos e ingeridos por su carga simbólica en el código alimenticio y sociológico.

M. Efectivamente, para ser comida colectivamente la carne ahumada debe cocinarse de nuevo, con ebullición.

La carne ahumada simboliza a la mujer hecha "consumible", y simultáneamente, un producto masculino originario de la selva. Es consumida con la forma *āyī*, siendo así manifestamente, el alimento por excelencia.

La chicha de *pifuyō* espesa, ingerida en la forma *akueyi* (la de las frutas y sesos), y la chicha líquida, bebida *ūkuyi*, son productos mixtos, originarios de la huerta de las mujeres ya transformada por el pensamiento-acción de los hombres. Simbolizan los gestos comunes de los hombres y las mujeres. La diferencia de densidad (presente en todas las otras bebidas rituales) tiene solamente sentido "alimenticio": la chicha en puré, dulce y azucarada si las mujeres masticaron bien, puede ser comida de inmediato, en cambio la chicha líquida se hace más rica fermentando, y se consume unas horas más tarde.

Teatro y escenario de la reproducción fisiológica y social, el rito del primer *pifuyō* se realiza por actores reales para el placer de las entidades sobrenaturales, que son las primeras en disfrutar (simbólicamente) de la producción de las mujeres (y los hombres); Son *Nūkeo*, la "madre primordial", la pareja *Nūkečiki-Nūkečiko*, *Goga* y las almas difuntas. Representan, respectivamente, el mundo primordial *Miña bese*, el mundo del agua y el de la selva, el paso de la vida de recolección a la del cultivo de la huerta (*Goga*) de la vida al renacimiento (las almas-estrellas). Su retorno ritual a la tierra humana, es la señal de que la sociedad de los hombres renace así como existe desde los tiempos míticos, en que los hombres tomaron su puesto en el cosmos.

La fuerza de estos ritos agrícolas destinados a garantizar la reproducción social, está fundamentada en dos hechos sociales que los caracterizan a todos.

En primer lugar, los gestos específicos de los hombres y las mujeres, están ligados en cadena unos con otros, alternándose, para elaborar realmente un producto común. Las dos dimensiones del trabajo de los hombres, intelectual (cantos, danzas, poder del yagé) y material (transporte y cocción de los frutos) los hace "responsables" de la

producción de las chichas, cuya esencia viene de las mujeres implicadas por su naturaleza de "madre" y su trabajo físico.<sup>25</sup>

En segundo lugar, estos ritos sirven para organizar la abundancia distribuyendo los productos a todos y cada uno, ya que las fiestas, como los otros productos entran en la regla de la reciprocidad. El "dueño de los frutos" pide a sus invitados que consuman lo que él produjo para ellos. Se ofrece más de lo que puede consumirse de inmediato, para que todos puedan luego irse llevando los alimentos rituales. Toda la "inversión material" (semillas, tiempo de trabajo, cosecha) del dueño de las frutas y su esposa, debe compartirse con todos, para tener valor. Es excelente señal la plenitud de todos los invitados. Del lado de los hombres, los parientes políticos, *bahuna*, del dueño de las frutas, son servidos antes que los demás. Del lado de las mujeres, las primeras en consumir son su hija y las esposas de sus parientes políticos, o su suegra y las esposas de sus parientes políticos, a menudo consanguínea *doi huna*. He aquí las sutilezas de la reproducción social de los Mai huna.

En la sociedad Mai huna, estos ritos son las formalizaciones más notables de lo que J.O. Kaplan denomina "las estructuras elementales de reciprocidad":

"En cada una de tales sociedades, los principios del intercambio son, en cierta medida, principios metafísicos, que resaltan no tanto un tipo específico de contribución de los grupos sociales, cuanto la realización formal de las relaciones apropiadas entre individuos y categorías, concebidos como significativamente diferentes, pero indispensables uno a otro para que la sociedad exista" (1984: 150).

25. Preparar chichas es un trabajo agotador. La manipulación de la larga plancha de machacar, por horas, el gesto repetitivo de la mano para cernir las chichas, el transporte de cientos de litros de agua, no son "trabajos ligeros".

## CONCLUSION

Al concluir este estudio, recordaremos brevemente las principales características de la relación social entre los hombres y las mujeres. La sociedad *Mai huna* presenta poca rigidez cultural, y esta flexibilidad, que se encuentra también en la organización social *siona secoya*, se debe sin duda a la necesidad de adaptarse a nuevas situaciones, entre otras la vida pluriétnica dentro de las misiones en los siglos XVII y XVIII, el trabajo forzado del siglo XIX y los actuales intercambios con los mestizos. Estos fenómenos, impuestos a la sociedad *Mai huna* por el avance del frente de colonización en la selva amazónica, provocaron graves cambios en la organización residencial, y migraciones. Sin duda por eso la unidad residencial, cuya extensión y composición cambian, tiene tanta importancia en el análisis de las relaciones sociales. Por la residencia uxori-local, que diferencia a los *Mai huna* de los otros grupos *tukano*, el grupo de filiación patrilinea, en la medida en que los clanes no poseen ni mitos de origen, ni antepasados fundadores, ni territorio ancestral. Si la patrilinealidad crea por su parte, el grupo de filiación exógamo, la "localidad" favorece la cohesión, o al contrario la distinción, con la consiguiente emergencia de subclanes, cuyos miembros pueden casarse entre sí por no tener el mismo origen local. Parece que la sociedad *Mai huna* resolvió el problema de la relativa falta de armonía de las reglas de filiación y residencia, en dos formas, favorecidas por la agrupación en comunidades de casas, antes dispersas: la práctica de la endogamia local, en sentido amplio (localidad=comunidad), y la posibilidad de disociar las unidades conyugales en el espacio, sin cortar las relaciones sociales de los miembros de las unidades dispersas que componen lo que he llamado

un conjunto residencial. La endogamia local atenúa el efecto de la dispersión de los hombres del clan, que al menos a nivel de comunidad se encuentran regularmente en ocasión de ritos. La movilidad residencial es otra forma de suavización y que permite a una pareja instalarse, si lo desea, cerca de los parientes clánicos del esposo o esposa, así que cada uno dispone de una ayuda moral, o concreta si hace falta.

A propósito de la flexibilidad, conviene agregar que si los intercambios entre parientes políticos y gestos recíprocos entre *bahuna*, son la base de la vida social, el sistema clasificatorio permite reemplazar a un pariente político auténtico por otro pariente, de la misma edad y clan del que falta. Tal práctica demuestra que hubo que suavizar la regla por los comportamientos individuales, sobre todo por darse la agresión entre parientes políticos; los afines son enemigos potenciales o reales, como los relatos históricos lo indican, y la oscilación entre alianza y agresión, sin duda cambió de frecuencia con la agrupación en comunidad. Pocos intercambios matrimoniales ligan a las comunidades formadas de los mismos clanes, pero un intercambio limitado de agresiones chamánicas transversales, clan contra clan, los oprime. La ausencia de intercambio matrimonial entre comunidades se traduce por la inexistencia de lazos económicos y rituales que sellan los lazos políticos entre parientes por matrimonio.

Esta flexibilidad en la organización residencial, tiene una consecuencia en el sistema de parentesco: una inflexión de cognación. El parentesco por parte de madre no es denominado claramente, sino por medio de una perfrasis (lo contrario de lo que sucede con el parentesco por parte de padre), pero es conocido. Los lazos con la madre, y por parte de madre, son particularmente mencionados entre mujeres, que no pertenecen al clan de sus propias madres, pero son socializadas por ellas, y viven con ellas. Las consecuencias de la endogamia étnica y local, son por una parte el procedimiento de "alejamiento terminológico" por el cual un individuo distingue a sus primos cruzados, y a veces paralelos, de sus primos por parte masculina, y por otra, una nueva formulación de la regla de matrimonio. La prima cruzada por parte de madre, que antaño era una pariente privilegiada, actualmente está incluida en el conjunto de "las otras primas" con quien el individuo puede casarse, y la regla se formula en términos de exogamia clánica. Por último, la flexibilidad del sistema

proviene de la posibilidad de escoger personalmente al futuro cónyuge. El matrimonio, que en el pasado era arreglado por los parientes, actualmente es libre. Eso implica dos consecuencias: en primer lugar, los suegros no siempre escogen a sus yernos; en segundo lugar, las mujeres escogen a su marido. Las muchachas pueden ser pedidas en matrimonio, e incluso ser sometidas a presiones, pero tienen derecho de rechazar. Pueden, una vez casadas, cambiar de marido, con la condición de dejar a los padres los hijos. Esta libertad femenina en cierta forma amenaza a los hombres, que no son ahora "dueños" de sus esposas:<sup>1</sup> algunos hombres quedan solteros no porque nunca hayan tenido mujeres, sino porque no supieron conservarlas.

En el plan del poder político -que no representa ni todo el poder posible, ni todo lo político- son los hombres los que dominan el poder civil: jefe de comunidad, teniente-gobernador, presidente de asociaciones; lo mismo pasa con el poder religioso. Las mujeres no tienen el derecho, y también se les niega la capacidad, de "guiar a las gentes como un padre" (tal es la denominación del jefe civil: *da maire beké bitá*). El chamanismo, en cambio, es una práctica que atrae a las ancianas, pero que mantiene alejadas a las jóvenes por existir entre ellas un miedo del *yagé*, que refleja de hecho, al miedo que tienen los varones de verse privados de un monopolio. Las mujeres ancianas desarrollan conocimientos terapéuticos de chamanismo, más que poderes de agresión, pero que ellas lo quieran o no, nunca intervienen en el chamanismo ritual. El control de las relaciones exteriores del grupo con lo sobrenatural, es un campo que los hombres no comparten con las mujeres: la razón que se invoca para justificar tal hecho, es que las madres sobrenaturales a quienes ellos dirigen sus plegarias, no harían caso a las mujeres, y por consiguiente no tuvieran la función benéfica que se espera de ellas. Esta es la razón de la división de la potencia femenina en dos partes desiguales, entre las cuales los hombres encuentran su lugar: por un lado, la superpotencia de las "madres" *akona* y en particular

1. Este es uno de los casos en que la partícula *aké*, "dueño de...", propietario de... no puede absolutamente usarse. Es verdadera la recíproca, y el femenino, *akco*, tampoco puede usarse para hablar de una relación entre esposos.

de la madre primordial *Nukeo*; por otro, el poder bajo control de las mujeres, que los hombres "hacen madres".

En la medida en que la identidad de una mujer es fijada por su padre, que le da la sangre del clan, por su marido que la transforma en madre, y por su hijo, que demuestra su calidad de madre (el nombre de una mujer, en la genealogía, es a menudo sustituido por el nombre de su hijo, completado por *ako*), el poder de una mujer "ordinaria" no puede competir con el de los hombres. Es un poder oculto, o mejor dicho, se sitúa en otro nivel. En el sentido en que hablamos del poder institucional de los hombres, es más conveniente hablar del poder colectivo de las mujeres, que en ciertas ocasiones presionan a los varones. Individualmente, una mujer no puede desobedecer a su marido, sin provocar su violencia. Su padre, o su hermano, pueden defenderla físicamente, pero el único recurso que ella tiene personalmente, es la huida o el suicidio con el veneno de pesca. La ayuda materna puede no existir, o no ser solicitada.

El primer elemento del poder de las mujeres, es la maternidad, pero ellas sacan ventajas de eso en forma muy indirecta. En efecto, la mitología define con gran precisión la posición de la mujer. Ella debe tener una vagina accesible para que el hombre la haga madre. Las mujeres que no son madres, en el mito, tienen como otra función la de trabajar para el hombre. Esta definición se aplica a las mujeres actuales, y se opone en el mito a otras imágenes de mujeres; la hermana de los Jaguares Celestes, la "mujer de los hijos escondidos", la "madre del viento"; mujeres que tienen como característica común la de ser marimacho, falsa madre, mujer devoradora, madre exclusiva o mujer fálica. El mito del origen presenta como prioritaria la cuestión de la reproducción humana y la de la transformación "necesaria" de la mujer. El lenguaje usado para realizar tal operación, es el de la cocina, un arte de la combinación de los ingredientes que es claro para todos, y se construye en sistema simbólico. Este sistema tiene, en especial, la función de manifestar los términos de correlación entre las tres dimensiones de la reproducción: fisiológica, social y simbólica.

La producción de hijos tiene importancia fundamental por dos razones: el nacimiento de un hijo asegura la continuidad del fruto de



Wilfredo Oyo, Toluya.

filiación, y el de una hija asegura la llegada en su momento de un yerno, cuyo trabajo sirve al suegro en lo material y en lo simbólico, permitiendo al suegro realizar los ritos de las primicias, por medio de los cuales asegura la continuidad de su existencia. Los hijos son la riqueza de los hombres.

La reproducción fisiológica es realmente objeto de un control político por parte de los varones, que dan hijas a cambio de yernos: los protagonistas masculinos de tal política son el suegro y el yerno (antafío, el hijo de la hermana y el hermano de la madre). Por el valor intrínseco que tiene el niño, la sexualidad femenina se pone al servicio de la reproducción, y se valora la mujer cuando es madre. No es pues, la mujer en sí que es objeto de un control, sino el vientre de la mujer, ella puede dejar a su marido, si le deja los hijos. La llegada de un hijo es apreciada, y esta actitud se traduce por la ausencia de métodos anticonceptivos, el escaso número de infanticidios, y los cuidados que los niños reciben por parte de mujeres y hombres.

Si la teoría de la concepción del niño atribuye un papel de igualdad al padre y la madre, es la madre, la que tiene una mayor responsabilidad en la gestación -su cuerpo hace de filtro a las influencias externas- el padre siendo implicado en el momento del nacimiento, y durante varios días después, en una especie de "couvade".

Los niños son socializados por ambos sexos, y poco a poco se hace la transformación del ser inmaduro de sexo indiferenciado (gramáticamente masculino), en hombre o mujer, por medio de prácticas sucesivas que tienen su momento más importante en la pubertad masculina y femenina, antafío ritualizada. La femineidad se construye por medio de operaciones que tienden a expulsar la masculinidad del cuerpo de la mujer, cuando la masculinidad se elabora por medio de secuencias que tienden a consolidar, en un primer momento, la virilidad que comienza en el adolescente, y en un segundo momento, a reproducir en el varón la imagen de Luna. La perforación de las orejas masculinas, que hace el hombre "idéntico" al héroe cultural (Luna), reemplaza, para los hombres, las primeras sangradas provocadas por la desfloración simbólica que Luna hace en ellas. La construcción de la identidad sexual, prolongada por el aprendizaje de los gestos y conocimientos propios de

cada sexo, se termina en la pubertad, con el establecimiento de una importante desigualdad: los hombres son "a imagen" del héroe cultural, y las mujeres, como la mujer primordial, son actuadas y hechas fecundas por Luna, que las "pone a disposición" de los hombres.

La identidad masculina, una vez adquirida, es inmutable, en cambio la femenina sufre dos clases de variaciones: las primeras, son los ciclos largos de la mujer (prepubertad, nubilidad, menopausia), las segundas, los ciclos cortos de la mujer nubil (las reglas, el embarazo, la lactancia, la condición normal) que determinan su posibilidad de trabajar, y en particular, de preparar las chichas, sin las cuales los hombres no pueden ni reunirse, ni realizar gestos rituales. De todas las mujeres posibles, solamente las mujeres sin regla, ni embarazo, ni lactancia, ni menopausia, pueden producir, y sobre todo masticar las chichas, que simbolizan a unos "hijos" o, en otros términos, unos productos de la actividad conjunta de los hombres y las mujeres.

No todas las mujeres son idénticas para los hombres, y la relación social entre hombres y mujeres evoluciona, según la posición de las mujeres con relación al riesgo de la fecundación: se debe, pues, distinguir a las mujeres "casables" de las "no casables" (hermanas y madres), y dentro del grupo de las mujeres con quienes el individuo puede casarse, a las que no pueden "hacer" nada (demasiado jóvenes, o con regla), las que "hacen" (encinta, amamantando), las que están "abiertas" y pueden hacer las chichas, y las que están secas (con menopausia). Esta división de las mujeres, es uno de los medios de control de los hombres, para organizar la reproducción social partiendo de las chichas que producen las mujeres "dejadas libres" por su mundo interior para "contrarrestar" el poder masculino: la mirada de una mujer con regla en un amuleto de caza es fatal, una chicha mascada por una mujer encinta hace "desaparecer" los poderes de los chamanes...

La periodicidad de las mujeres se encuentran totalmente bajo la responsabilidad de Luna, el héroe cultural, cuya influencia en los varones se caracteriza por los términos que denominan sus fases, y el privilegio, que se le reconoce, de "llevar el Tiempo". En términos generales, todos los seres que marcan el ritmo del Tiempo, con su aparición o sus cantos, son de género masculino, y esta idea corresponde al hecho de que los

hombres se sienten responsables de la continuidad, a través de su propia reproducción, y por medio del rito del re-nacimiento de la sociedad, en la cual los varones invitan a los muertos ("gente primordial") y a la "madre primordial" que es la que garantiza la continuidad de la vida (ella puede dar la muerte), a participar y saborear sus productos.

A esta influencia temporal de los hombres, corresponde el simbolismo femenino de la Naturaleza. Los acercamientos entre las mujeres y las plantas cultivadas, las mujeres y los animales cazados, están fundados por el pensamiento mítico, por la colocación de los tres términos en los intercambios entre parientes políticos, y por la gramática en lo referente a los animales. Pero, en un nivel más profundo, son los espacios del mundo-*mai huna* que se encuentran animados por figuras femeninas muy ambiguas. Estas "madres" de aspecto fantástico o sorprendente belleza, encargadas de proteger a las especies animales y vegetales, tienen, algunas, poderes chamánicos muy grandes, y, todas un poder letal que los hombres intentan evitar por medio de prácticas propiciatorias.

Dentro de este universo que los hombres dominan en lo social, en lo político y en las relaciones con lo sobrenatural feminizado, el trabajo está, relativamente, mejor compartido que en otras sociedades amazónicas. Es indudablemente posible determinar unas esferas de acción privilegiadas del uno o el otro sexo, pero las "intrusiones" son frecuentes. La asociación de las mujeres en los trabajos masculinos "se presenta" como una ayuda que ellas "deben" a los hombres, y en cambio, los hombres participan en las etapas iniciales y conclusivas de los trabajos femeninos, así que resulta que las mujeres trabajan dentro de límites establecidos por los hombres. Tal efecto es aumentado, por el hecho de que los hombres fabrican los medios de producción de las mujeres, haciéndolas dependientes de sus especializaciones o gestos decisivos. Así, la alfarería fabricada por las mujeres (la olla es símbolo de la matriz), debe ser cogida por los hombres, porque son ellos los responsables de los contenidos (feto, alimentos, e incluso frutos que sirven para las chichas rituales). Lo recíproco se averigua solo en parte: las mujeres hacen las hamacas, a las cuales los varones no pueden absolutamente renunciar, pero no producen los instrumentos con que ellos matan, y que son los símbolos de su poder. Las actividades son valorizadas por el sexo que las

realiza: las actividades masculinas son más valorizadas que las de las mujeres, y la femineidad, en el discurso, sirve para desvalorizar las prácticas masculinas. Por ejemplo, "este poder chamánico no vale nada, viene de la vagina". Dos actividades son excepcionales: el trabajo simbólico, partiendo del *yagé*, valoriza a los hombres, y la producción de las chichas, a las mujeres.

El lenguaje de la reproducción, el sistema culinario, el mundo, la organización del trabajo, están contruidos en base a la complementariedad de lo masculino y de lo femenino. El conjunto de oposiciones dualistas que la cultura *Mai huna* presenta, se construye sobre la diferencia sexual, y la declinación paradigmática de los términos del conjunto da un valor a cada sexo. Tenemos que constatar, forzosamente, que los hombres tienen un valor dominante. El esquema de la complementariedad es puesto, por consiguiente, al servicio de la reproducción de la dominación masculina por medio de una violencia ideológica. Los hombres construyen su política sobre el control de las mujeres. Las hacen dependientes de los gestos que realizan ellos sobre sus personas y su trabajo, para no ser marginados de la producción valorizada por excelencia, que es la reproducción biológica, sobre cuyo modelo se organiza la reproducción social y simbólica.

No es tanto el objetivo, aparentemente sencillo, de esta estrategia lo que importa cuanto la forma en que se realiza: lo que J.O. Kaplan llama "la realización formal de las relaciones apropiadas" dentro del marco de "estructuras elementales de reciprocidad" (1984: 150).

Los hombres dominan a esta sociedad; las mujeres por su parte, son dirigidas por esta "conciencia dominada" que analizó N. A. Mathieu (1985: 169-245).

¿Están ellas de acuerdo con este dominio, o están obligadas a ceder por la violencia física e ideológica? Los hombres y las mujeres comparan la sociedad, comparten un conjunto de representaciones, pero eso no significa que cada uno de los sexos no tenga su propia interpretación de lo real y lo mítico. Pero, es solamente por una ficción, en un breve instante ritual, que los hombres y las mujeres intercambian sus papeles.

## ANEXO 1

### LAS UNIDADES RESIDENCIALES DE LAS TRES COMUNIDADES

En la comunidad de *Yanayacu*, las 27 casas (de las cuales 5 son plurifamiliares) se organizan en cuatro conjuntos. Dos casas al centro forman un conjunto particular, asociado a la escuela.

#### Grupo de vecindad de Puerto Huamán

##### *Primer conjunto*

Los hermanos y hermanas de un linaje de descendencia paterna, del clan *oyo bahé*, originario de *Sucusari*, dominado numéricamente por los hombres, permanecen juntos y han integrado sus aliados respectivos (*dei bahé e éye bahé*). El conjunto (cuatro linajes de descendencia paterna, tres clanes) está compuesto, ahora, por cinco casas, construidas por separaciones sucesivas de la casa-madre ocupada por el padre del linaje. Representando tres generaciones, los hermanos y hermanas permanecen juntos (salvo un hombre integrado por alianza); los hombres de la segunda generación, habiendo desposado a sus primas cruzadas bilaterales, o personas equivalentes por su edad y la pertenencia clánica. (FeFeSP y FeFMM). Los hombres de la primera generación volvieron a vivir en el linaje paterno a la muerte de su suegro, lo cual crea la ilusión de una



localidad paterna. Este conjunto revela una aspiración profunda por la endogamia.

#### Segundo conjunto

Este conjunto, compuesto de nueve casas agrupa cinco linajes paternos: tres pertenecen a los clanes *dei bahf* e *eye bahf* provenientes de Zapote; el cuarto pertenece al clan *oyo bahf* originario de *Yanayacu*; el quinto pertenece a un clan ya citado, originario de *Sucusari (dei bahf)*. El polo dominante está constituido por una casa-madre, la cual estaba dirigida hasta 1984 por un *chamán*, junto a quien vivían su hijo, casado con una mestiza, y sus yernos, hermanos entre ellos. A su muerte, su mujer y su hijo construyeron una nueva casa, vecina a la de los yernos. Bastante cerca reside el tercer yerno, quien recibió de manos de un patrón de Zapote, una segunda esposa, hermana clasificadora de la primera. Este patrón, haciendo uso del prestigio que confiere la poligamia, le nombró capitán de grupo, por medio de esta estratagema. Por su posición política, el hombre polígamo se estableció independientemente para desarrollar, a su vez, un núcleo constituido por dos casas.

La primera junto al único suegro aún con vida (muerto en 1984) es vecina de las casas de sus hijos (uno de los cuales es el segundo marido de una mestiza -poliandra- casada en primeras nupcias con un hombre de *Sucusari*) y de su yerno. La segunda casa, río abajo, está cerca de las casas de sus dos hijas casadas con mestizos. La última casa de este conjunto es la de un cuñado, casado con la hermana de su segunda esposa.

#### Tercer conjunto

Este conjunto se compone de una casa central animada por una mujer mestiza, casada primero con un hombre de *Sucusari (dei bahf)*, y que posteriormente llegó a ser profesor en la comunidad del *Yanayacu*. Ella tomó un segundo marido (*eye bahf*) cuando el primer marido fue trasladado al Napo; durante muchos años el segundo marido partía a la selva cuando regresaba el primero. Luego los dos hombres vivieron en la misma casa, ya que el profesor tomaba varias mujeres "pasa-tiempo" (expresión de un *Mai huna*).

Su hijo (*dei bahf*) se casó con una *Mai huna perteneciente al grupo* que vivía río arriba, pero se rehusó a vivir con su suegro (*dei bahf*). Construyó su casa frente a la de su madre, en la otra orilla. Este conjunto, con relación a los otros conjuntos tiene el siguiente aspecto particular: a causa de la posición de "patrona" de la mujer, es central en lo referente a los intercambios comerciales y monetarios y está muy orientado hacia el modernismo, por el puesto de profesor del primer marido, de asistente sanitario del segundo marido y de presidente del Club Deportivo del hijo mayor. Esta casa organiza, con mucho éxito para quienes viven río abajo, todas las fiestas practicadas por los mestizos y está muy marginada en los intercambios tradicionales. Los dos maridos no tienen suegros a quienes servir, si ellos lo quisieran; el hijo se rehusa a servir a su suegro y todos están de acuerdo para cambiar de "identidad cultural" en cierta forma. El profesor es además teniente-gobernador y por su manera de actuar, es responsable en gran parte de la separación del grupo que vive ahora río arriba.

#### Grupo de vecindad de Mama Dadi

##### Cuarto conjunto

Está constituido por cinco casas (cinco linajes paternos, tres clanes), a las cuales se añade la casa de un yerno quien comparte el conjunto dirigido por su suegro y el conjunto dirigido por su padre. Al principio existían dos casas, cada una dirigida por un suegro (*dei bahf*). El hijo del primer hombre se casó con una mestiza y se instaló al otro lado del río, quedando la casa-madre en manos de su hermana y de su esposo (*oyo bahf*) quien llegó a ser suegro. La mujer mestiza atrajo a su hermano casado y a los cuatro hijos de éste, luego a su madre y a cuatro otros hijos: esta última se volvió a casar con un *Mai huna*, proveniente de la segunda casa. Esta casa permaneció, a la muerte del suegro, dirigida por el yerno (1981) (*eye bahf*) (primo cruzado de la mujer de la primera casa). Su propio yerno (*dei bahf*) permaneció dos años con él, luego se instaló bastante cerca, entre su suegro y su padre.

### Quinto conjunto

Compuesto por seis casas (cinco linajes paternos, tres clanes) está centrado en un chamán (*dei bahñ*), quien durante un tiempo fue jefe de la comunidad. Este hombre reside cerca de su suegro (*ñye bahñ*): viudo, casado con una mujer de *Sucusari* de la cual está separado. Permanece solo, para cuidar de sus tres hijos. A la muerte de su madre, de su hermana y del marido de ésta, el jefe chamán, recibió a su padre. Un yerno (mestizo) y un hijo mayor permanecen con él: este último compartía dos residencias cuando su suegro (*oyo bahñ*), perteneciente a la comunidad del Algodón, vivía aún. El hijo menor se instaló en las cercanías para no separarse de su suegro. Un hermano menor, venido de río arriba, recientemente se unió al conjunto, dejando a las dos hijas de su hermano mayor, huérfanas con mestizos. Estas dos casas geográficamente distantes, están sociológicamente integradas al conjunto descrito en este párrafo. En la comunidad de *Sucusari*, las catorce casas constituyen tres conjuntos, una casa se comparte con el primer conjunto y su residencia forestal, río arriba, aislado de todos.

El primer conjunto está formado por tres casas (cinco linajes paternos, dos clanes): dos casas están dirigidas por hermanos clasificadores (*ñye bahñ*) casados con hermanas clasificadoras (*dei bahñ*), la tercera es la casa del yerno (*dei bahñ*) de uno de los hombres.

El segundo conjunto está compuesto por tres casas (tres linajes paternos, dos clanes). La primera casa estaba dirigida hasta 1981 por un chamán (*dei bahñ*) quien agrupaba a dos yernos (*oyo bahñ* y mestizos). A la muerte del suegro, uno de los yernos se instaló aparte. El hijo menor, abandonado por su mujer (casada dos veces con *Mai hunas* del *Yanayacu*, ella vive ahora con un mestizo en la comunidad de *yanayacu* y en *Mazán*, alternadamente) vive solo, contribuyendo en parte al cuidado de sus hijos quienes están confiados a su abuela.

El tercer conjunto está compuesto de siete casas (cinco linajes paternos, tres clanes) de las cuales dos acaban últimamente de separarse espacialmente. El conjunto está centrado en un hombre (*dei bahñ*) y una mujer (*ñye bahñ*). El primero, privado de hijas, vive con sus hijos o en sus cercanías. La segunda que se ha vuelto a casar, vive con sus hijos

pequeños, su hijo mayor (*dei bahñ*) y un yerno, hijo del primer hombre. Más de 22 *Mai hunas*, representando tres clanes y cuatro linajes paternos, han emigrado a *Tamanco*, pueblo mestizo a orillas del Napo, donde viven cerca, unos y otros. En la comunidad de Algodón, las siete casas (8 en 1984) forman un solo conjunto pues todas están reunidas sobre una elevación del terreno. Están representados siete linajes paternos y tres clanes. El centro está constituido por un chamán (*oyo bahñ*) quien reemplaza a su hermano muerto en 1984. Uno de sus hijos reside en la misma casa, los otros dos han construido su residencia al lado, justo luego de la casa del yerno (*dei bahñ*). En cuanto a las tres casas restantes, la primera está ocupada por dos hermanos (*oyo bahñ*), quienes están separados de sus respectivas mujeres *Bora* y *Huitoto*, pero conservan el cuidado de sus hijos. Las otras dos casas pertenecen a dos hermanos (*ñye bahñ*). Los otros miembros de los linajes paternos residen en casas cercanas a El Estrecho, pueblo mestizo construido sobre el Putumayo y que atrae día a día a los jóvenes, o sobre el *Ampiyacu*, en donde existen otros lugares que no he visitado.

## Nomenclatura de los términos de parentesco

	Referencia	Dirección	Denotación
G +3	yeke ñiku yeke ñiko	yeke ñiku yeke ñiko	bisabuelo: PPP, HoPP, HoFPM... bisabuela: MMM, MMP, HaMM... poco usual
G +2	ñiku ñiko	ñiku, uegi ñiko, uego	PP, PM, HoPP, HoPM, HoMP, HoMM MM, MP, HaPP, HaMM, HaMP, HaPM
G +1	biaki biako yeke biaki  yeke biako  mekabiko yeke biko gū yeke gū	haki hako yeke biaki, yeke haki  yeke biako, yeke hako  biko yeke biko gū yeke gū	P M HoP, EoHaP, Hombre de la generación y del clan del padre HaM, EaHoP, Mujer de la generación y del clan de la madre. HaP EaHoM HoM EoHaP
GO	doiki >: mahayi <: yohi doiko >: mahayo	ayi gori  ayo	hermano hermano mayor, Jo Ho>P hermano menor, Jo Ho<P hermana hermana mayor, Ja Ho>P <del>hermana menor, Ja Ho&lt;P</del>
	yeke doiko	yeke doiko	(FsSM) JaHoM JaHaP JaHoP JaHaM
G -1	mamaki mamako yeke mamaki yeke mamako yeke mamaki yeke mamako hūti hūto yeke hūti yeke hūti yeke hūto	yibagi yibago yeke mamaki yeke mamako yeke mamaki yeke mamako hūti hūto yeke hūti yeke hūto yeke hūto	Jo, JoHo (ego masculino) Jo, JoHa fsS (ego femenino) Ja, JaHo (ego masculino) Ja, JaHa (ego femenino) JoJoHoP, JoJoHaP, JoJoHaM, JoJoHoM JaJoHoP, JaJoHaP, JaJoHaM, JaJoHoM (ego masculino) JoJaHoP, JoJaHaP, JoJaHaM, JoJaHoM JaJaHop, JaJaHaP, JaJaHaM, JaJaHoM (ego femenino) JoHa (ego masculino) JoHo (ego femenino) JaHa (ego masculino) Ja Ho (ego femenino) JoJaHoP, JoJaHaP, JoJaHaM, JoJaHoM, JaJaHoP, JaJaHaP, JaJaHaM, JaJaHoM (ego masculino) JoJoHoP, JoJoHaP, JoJoHaM, JoJoHoM JaJoHoP, JaJoHaP, JaJoHaM, JaJoHoM (ego femenino)

Referencia	Dirección	Denotación
G-2	nahi nahëö	Joto, Jota, JotoJohP, JotoJohAP... Jata, Jato, JataJohP, JataJohAP todos los niños de esta generación Todos los nietos
G-3	yeke nahëö	Todas las nietas Poco usual para los descendientes de estas generaciones en línea colateral

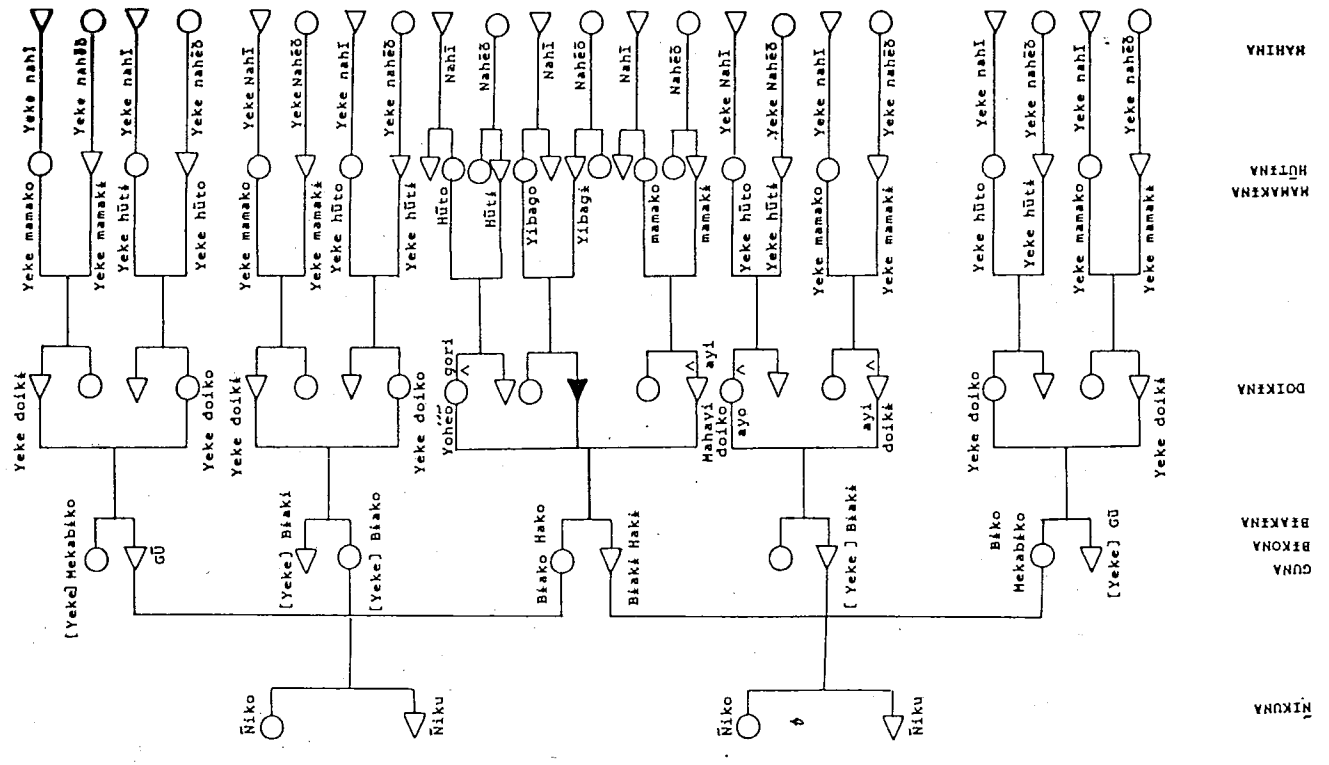
Vocabulario de alianza

nöhö	nöhö	esposa
ehë	ehë	esposo
bat	bat	yerno, suegro+PEa, HoPEa PBo, HPEo
bao	bao	cunado=HoFo, HoFA, EoHaBA, EoHA Nuera: Suegra=MBA, HaMBA, MBo, HaMBo cunada=HaBa, HaBo, EaHoBo, EaHo Reservado a los cuñados entre ellos HaBo/EaHo, entre esposas de los hermanos

Lista de abreviaciones:

- P = Padre
- M = Madre
- Ho = Hermano
- Ha = Hermana
- Jo = Hijo
- Ja = Hija
- Eo = Esposo
- Ea = Esposa

Diagrama de Parentesco  
1. Ego masculino



MITOLOGIA MAI HUNA

Los mitos están ordenados de acuerdo con el número indicado entre paréntesis en el cuerpo de la tesis. Las variantes y las intervenciones del público están insertas entre paréntesis en el cuento principal.

M.1: **ÁKINA NESE HÁ** : Origen de los blancos Alberto, *dei bahi*: *Totoya* Este episodio viene al final del mito de *Bekatu* (M.4.)

... "Cuando el árbol de agua cayó, un gusano, *na tara*, nadaba en medio del agua *tara tara tara*... Qué hace allí? El pez piraña llegó corriendo para cortarlo en dos pedazos. De un lado salió una mujer que se puso a nadar, del otro lado, el de la cabeza, salió un hombre. La mujer llevaba un vestido rojo.

Así fue como se formaron los Blancos. Dos salieron de uno, cortado en dos, en la época en que los grandes ríos se formaron.

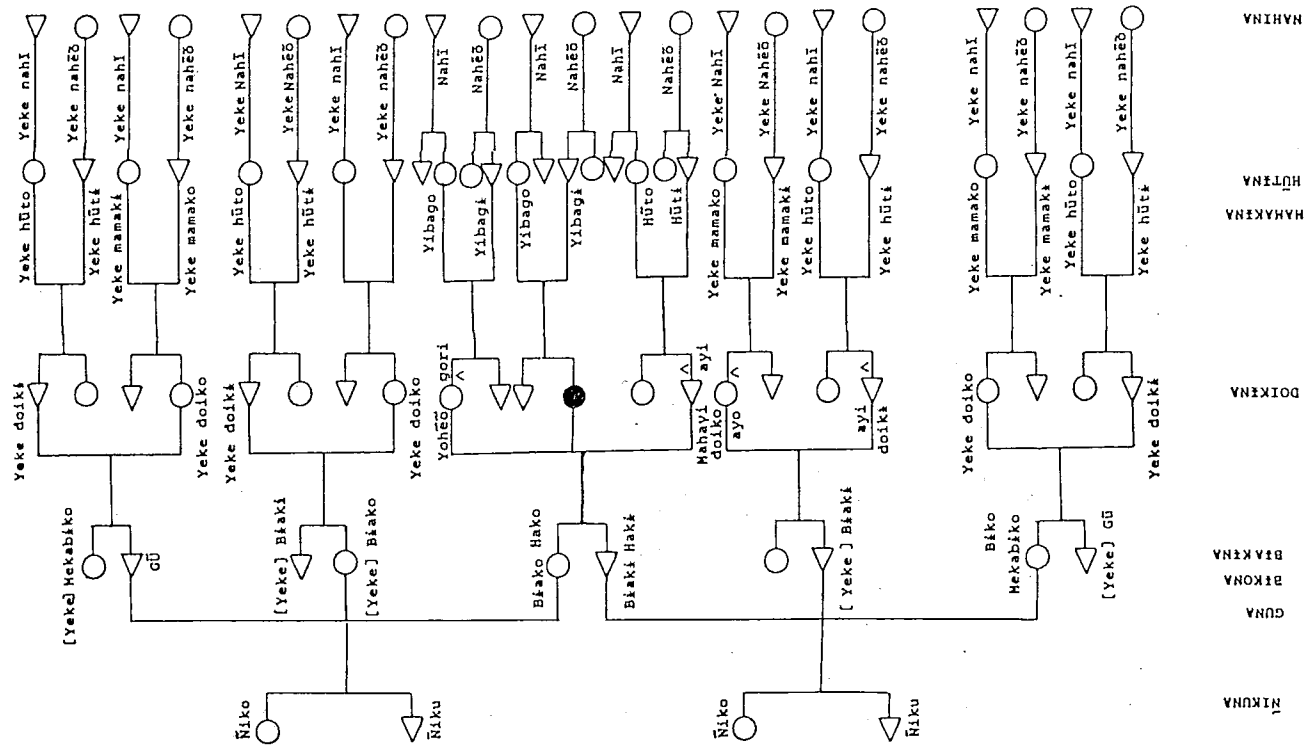
En esa época, fabricaron una canoa que empujaron al agua para viajar en ella. ¿Por qué *Maineno*, no hizo lo mismo con nosotros? Nos dejó en tierra. He aquí como *Maineno* creó a los Blancos en aquella época y ahora se pasean con motores..."

M.2 **MAI DAISE** : la llegada de los hombres Lino *fyé bahi*: *Mamadadi*

En esos primeros tiempos, el empuje, *matibi*, estaba cerca de la tierra. El cielo no quería estar allí, quería cambiar. En aquel tiempo, el espacio de la tierra estaba en el cielo, *imimat*, el espacio del cielo estaba entonces en la tierra, *yiha baise mat*. Así estaba bien.

Cuando el cielo estaba cerca de la tierra, los habitantes enloquecieron. El espacio inferior se enderezó, los gusanos de la tierra, *bačina*, los cien-pies, *koñana*, subieron al espacio del cielo. *Maineno* había creado a la gente sobre la tierra, a los animales, al tapir... Este

Diagrama de parentesco 2. Ego Femenino



espacio de tierra que se convirtió en el cielo es mejor, el espacio del cielo que se transformó en la tierra no vale nada. *Maineno* se fue al cielo llevándose el mejor espacio. Allí vive tranquilamente, tenía ganas de hacer subir el cielo.

Las gentes subían al cielo con todo su cuerpo. Entre ellos comentaban: "vamos a ver el cielo" El cielo estaba bajo, es por esto que los árboles crecían.

En la época en la cual *Maineno* creó a las gentes, el cielo no era alto. La creación se realizó cuando el espacio superior estaba abajo, así lo hizo. Cuando el espacio de abajo se enderezó para subir, ¿no volvió a caer el espacio de arriba para aplastar a las gentes? Este se levantaba cerca de la tierra, sostenido por pilares por donde subían las gentes.

*Maineno* decidió actuar. Mandó a *Goukoko* <sup>1</sup> y mentalmente, le aconsejó enviar flechas. Y *Goukoko* reía, más alto lanzaba sus flechas, más se reía...Dejó un bejuco ondulante, *Maineno mĩime* "escalera de bejuco de *Maineno*", como las que tienen hoy día los Blancos; una especie de mesa con planchas para subir. Las gentes subían a verlo utilizando la escalera, otro sube y otro más...Ellos iban a ver a *Maineno*, y los gusanos y los cien-pies también subían.

Enojado, *Goukoko* arrancó la liana que servía de escalera. ¿Por qué suben Uds.? Picó el cielo con su lanza y lo mandó muy arriba.

En ese momento *Maineno* pensó: "vendrán otros a verme únicamente después de su muerte".

¿Por qué subieron sin pensar? Por su culpa subieron todos los animales, para hacernos sufrir, para molestar a las gentes, sus deyecciones ensuciaban el espacio.

Así hizo cuando la tierra subió al cielo y cuando el cielo bajó a la tierra. *Maineno* busca a las gentes. No había nadie sobre la tierra.

1 *Goukoko* es el ser mítico responsable, en dos ocasiones, de la separación de los elementos naturales-agua/tierra - (M.1) y cósmicos -cielo/tierra- (M. 2).

¿Dónde viven? Todo el mundo fue aplastado bajo la tierra cuando el espacio *mai* se dio la vuelta. Las gentes ya estaban allí. Fueron enterrados cuando se enderezó y se dio la vuelta. ¿Cómo hacer? *Maineno* pensaba que ellos estaban enterrados allí y se preguntaba cómo podrían vivir. El, vivía arriba. El entró bajo la tierra para hablar a los hombres y vio que estaban totalmente aplastados. Subió al cielo para pensar y les mandó una idea. Pensando en ellos les envía la idea y ellos comienzan a hablar.

A todos les da la idea de hablar. Como lo hacemos ahora, la gente se reunió en una gran casa y se avisaron unos a otros: "Vamos a vivir afuera, allá, como personas (*mai*)". Ellos dicen, lo que *Maineno* les hace pensar. Los hombres -mono capuchino del clan *ŷye bahŷ*, se ponen una hoja *ŷye* en la boca y la conservan. Los hombres- murciélagos, del clan *oyo bahŷ*, se ponen una hoja *oyo* en la boca. Los hombres del árbol del pan del clan *deŷ bahŷ* se ponen una hoja *dei* en la boca.

Con el pensamiento les hace salir. He aquí como salieron los hombres de abajo. Muchos permanecieron en el interior. En el momento en que salían, una mujer "hecha de otra manera" *tĩ yoŷiko*, una mujer menestrada se puso en medio de ellos para salir. Se enojaron y se regresaron para siempre bajo tierra. Ellos regresan abajo, por el mismo camino. ¿Por qué vino ella después?. En medio se puso, ella, enferma.

Arriba ellos miran, ellos ven cuando salen. Se ponen a desbrozar la selva para construir una casa al canto de un río. Salieron todos aquellos que vinieron a vivir sobre la tierra. Nosotros (*Mai huna*) venimos de allá. Se multiplicaron. Apenas afuera ellos se contestan. Desbrozan para hacer su casa y vivir allí. Cuando hicieron su casa se pusieron a procrear y por eso es que nosotros existimos.

Ahí está, *Maineno* había hecho todo.

### M.3: *IMF YAI KH HÁ* "CUENTO DEL JAGUAR CELESTE" Alberto, *dei bahŷ*: *Totoya* (Algodón)

Este mito es el comienzo de la gesta épica del héroe cultural, *Maineno*, de quien cuenta su origen.

Voy a contarte una historia de los tiempos antiguos, una historia del pasado, para enseñarte. Voy a contarte lo que tú no sabes.

Ella, la madre de *Maineno*, la hermana de los Jaguares celestes, ella hizo devorar a su marido. Ella le mandó a ver los pájaros blancos que comían la *uvilla*, y engañándole así, lo hizo devorar.

Después creció su hijo. Cuando estuvo ya grande, su madre le dijo:

-Hijo, muchos pájaros comen los frutos de la uvilla,<sup>1</sup> anda a ver este árbol!

-Mamá, ¿cómo nací yo?

-Hijo, ¿cómo puedes preguntarme eso? Yo te encontré al voltear una corteza de *apacharama*.<sup>2</sup>

-Mamá, si dices así, me gustaría que encuentres otro bajo la corteza, para que seamos dos!

-Ahora, solo encuentro engendros (avortons),<sup>3</sup> cuando volteo las cortezas. Te digo que ya no hay más. Así es. Ahora hijo, los pájaros están a punto de quebrar las ramas llenas de frutos.

-Es eso cierto?

Diciendo esto, toma su cerbatana, llena su aljaba con flechas y se va. En el camino hace nuevas flechas con *inayuga*.<sup>4</sup> "te te te" y las pone en su aljaba. En este mismo instante "él" llega a sus espaldas y le dice:

-Dime hijo, ¿qué haces?

-Mi madre me dijo que tallara flechas para matar los pájaros que comen los frutos en el árbol.

-¿Vas a lanzar flechas sobre los pájaros? ¿De qué manera te contó tu madre tu nacimiento?

-Mi madre me dijo así (cuando yo se lo pregunté): madre ¿cómo me he formado? Te encontré al voltear una corteza de *apacharama*!

1 Uvilla: *Pourouma cecropiifolia*: *gere ñi*

2 *Apacharama*: *Licaria Elata*: *naso ñi*

3 *Avortons*: *garotarama*, designa la suave consistencia de los huesos

4 *Inayuga*: *Maximiliana Venatorum*: *bae ñi*, *bae* = "flecha".

Así me dijo. Madre, descubre entonces otro bajo las cortezas! Ella no encontraba más que engendros.

-Ella te engaña. Yo soy aquel que te concibió hijo!. Tú eres mi hijo, ¿no lo sabes?. Ella me hizo devorar por los jaguares celestes, sus hermanos; ella lo hizo pues quería ir al cielo.

Oyendo esto, se enojó y lanzó todas sus flechas.

-Ven, vamos a preguntar a tu abuelo gimnoto.

-Abuelo ¿qué haces así parado?

-Nieta, no digas nada, estoy cansado de trabajar.

-¿No quieres *yanamuko*?<sup>5</sup>

Inmediatamente sacó de su cabeza "*hara hara hara*". "*soi*" la electricidad; *hía* lo lanzó como un trueno *te guru guru guru guru*.

-Esta médula de hembra no vale nada!

-Vamos a ver a tu abuelo que está parado en estas hierbas, entre las raíces de *cumala*.<sup>6</sup>

-Entonces, abuelo, ¿qué haces parado?

-Nieta, no digas nada, estoy cansado!

-Abuelo, no deseas *yanamuko*?

En ese momento "*Kiri kiri kiri*" "*soi*", sacó, la médula y la lanzó *hía te nene nene nene* reventó.

-No hagas eso, tu madre va a oír! Vas a hacer oír a tu madre! Voy a ver. Debes saber que si matas a los hermanos de tu madre, por cólera, ella te dejará para subir al cielo. De día no puedo acompañarte, pero por la noche sí, puedo (estar contigo). Si tu madre te deja para ir al cielo, no tengas miedo, yo también puedo acompañarte.

5 *Yanamuko*: *Neea Parviflora*: tinte de color negro, depositado por masticación de la hoja y de cenizas en los labios previamente "limados" con la hoja de "*uvilla*" salvaje.

6 *Cumala*: *Virola* Sp. (*kuru ñi*): corteza, como la de la *theobroma* puede ser utilizada como mezcla narcótica con el tabaco.

Diciendo esto, se fue. Su madre le dijo:

-Hijo, toma tu comida!

-No tengo hambre!

-¿Por qué estás triste, hijo? Estás allí pensando, parece como un adulto!

Habiendo descubierto (lo que es) su madre, está enojada. Sube a su hamaca y se extiende de todo su largo. Reflexiona. Baja al amanecer. Escucha a su madre comer las frutas.

-Hijo, ¿por qué te quedas durmiendo tanto tiempo?

Al aclarar el día sabe que debe tomar su cerbatana y salir. Cuando sale, habiendo tomado su cerbatana, el sapo *hualo*.<sup>7</sup> le sigue. Ella (*hualo*) sale a cazar aves para hacer su sopa de *pifuyayo*.<sup>8</sup> Va a sentarse.

El padre está ya posado/sentado en las ramas del árbol, se instaló en lo más alto. Su hijo está sentado en el suelo y mira los jaguares que bajan *hu hu huuu*: bajan a un solo tronco. Les ve llevar sus canastos, todas las hembras bajan al mismo árbol. Allí, mucho más lejos, los machos bajan por una cuerda de algodón. Se sientan luego de haber bajado. El hijo, de miedo, comienza a hablar:

-Vamos papá, es el momento de disparar!

El padre, al oírle le contesta:

-Hijo no dispaes aún, éste no me ha hecho nada, es otro, tú te asustas de gana!

Luego ve que por detrás, en último lugar (el gran jaguar) llega y se sienta, con el pecho cubierto de blanco plumón. Lo ve por detrás, *hu hu huuuu paá*, cae y se posa como un pájaro.

7 *Hualo*: *batracio bufó*, *hoho ago*, comestible si se retira la piel

8 *Pifuyayo*: *Bactris Gasipaes*: sopa de *pifuyayo*, *bia huru*: *bia* designa las sustancias fuertes como la pimienta.

-Vamos hijo, ahora puedes disparar!

Soltó y envió la médula espinal, *çia tei kiu kiu kiu kiu*.<sup>9</sup> Cortó el jaguar como a machetazos, los pedazos esparcidos se convulsionan en el suelo.

(Cayeron donde estaba sentada la señora-sapo).

Ella llora *pío pio pio*. Como lloraba vino a verla:

-Tía ¿por qué lloras?

-Lloro porque me han aplastado

-Si dices eso, ponte veneno en tu espalda! Seas sapo

-Cuando tu madre te deje al subir al cielo, no tengas miedo! (dice el padre).

Baja y se va. Yéndose a su vez, (*Maineno*) encuentra en el camino a *Mñi*.<sup>10</sup> aquel que será el Dueño del Trueno.

-Qué haces?

-No hago nada! Quiero lo que escuché, dámelo! El se lo da.

-Lo que tengo lo haré sonar cuando llueva, haré tronar, sí, eso es lo que haré, seré eso, "aquel que hace tronar", lo haré escuchar!

Diciendo esto se lo da y le pide que lo ensaye para escucharlo: *tinini*, el trueno será como mi padre, sale y resuena cuando se golpea.

-Es una cosa buena que debes saber usar bien!

-Ah mamá! Recién tengo hambre!

Al oír esto, la madre sale corriendo y ve que se han secado las plantas de *toe*.<sup>11</sup> de los jaguares celestes.

-Hijo ¿por qué regresas luego de hacer esto a tus hermanos de madre?

9 Onomatopeya que retoma el morfema *kiu* "metal" cuya repetición suena como tantos ruidos de golpe de machete.

10 *Mñi*: Dueño del trueno. Es un personaje mayor de la mitología Siona.

11 *Toe*: *Brugmansia*: *paí*, alucinógeno reservado para consumo de los chamanes.



-Mamá, ¿por qué no me dijiste que eran mis tíos? ¿Por qué me engañaste hablándome de pájaros que comen las frutas y rompen las ramas? Ahora que los señalé con mi cerbatana, vete y recógelos para comer, si me ríes de esa manera!

-Ahora ya no te voy a acompañar *sei sei sei*, ella vierte sobre el fuego que ya existe, el agua que va a buscar en el río.

(Orina sobre el fuego sube y se posa sobre una rama para llorar)

Quiere reformar a sus hermanos. ¿Con qué los va a formar de nuevo?. En lo alto cuelga una sogá de algodón *ne ne ne* (como un resorte) y vuelve a subir por esta liana. Así, aquella que volvió a subir como Dios Padre, *Maineno*, la Virgen María, Salve María, como Dios ella volvió a subir, *tara*.

Cuando ella se fue, el hijo quedó solo. La noche llegó y aquel que le había dejado, el padre, llegó para acompañarle durante la noche.

-Ahora, ¿con qué fuego voy a hacer la comida?

Su padre le avisa que lagartija.<sup>12</sup> posee el fuego. Antiguamente, la lagartija era avara de su fuego. Cuando salía él, la señora-lagartija se tragaba las brasas, se comía el fuego, le quemaba la garganta. Debía robar el fuego para comer y robar siempre; el fuego se extinguía. Se extinguía cuando *Maineno* salía a la selva, se extinguía cuando salía a transformar a las gentes.

-Ahora ¿con qué fuego voy a preparar la comida?

Entonces entra su padre y le dice:

Ahora no sabes nada, pero allá abajo viven los lobos marinos.<sup>13</sup> cerca de las elevaciones. En esta elevación, al borde del río, se juntan y preparan la comida.

12 Lagartija de garganta roja: *mamo ago* (sustantivo femenino).

13 Lobos marinos: *átakami ago*: *Ptenorura Brasiliensis* (*Mustélidos*) (sustantivo femenino).

Siguen el camino. Luego su padre le esconde bajo las hojas y lo deja. Su padre ya había visto este lugar en donde están los fósforos, los "palos de fuego".<sup>14</sup> Están suspendidos allí donde están amontonados los peces *mine mine*.<sup>15</sup>

Su padre le hace caminar y le muestra las cosas, no sabe todavía, su padre lo pasea, le enseña, tiene todavía cosas que mostrarle...

Cuando ellas se ponen a cortar el pescado para cocinarlo, su padre lo toma y le dice:

-Ahora hijo, agarra estos "palos de fuego"!

Con estas palabras, *čia čia čia* los asusta. *kopi kopi*, ellas se lanzan al agua. El se levanta para coger los palos puestos en el lugar que ellas ocupaban antes.

"Aquella que flota en el río" le dice:

-Ah! ¿Por qué me robaste el fuego? Devuélvemelo!

-¿Qué dices?. Ahora vas a comer como yo comía. Ahora comerás carne cruda. Ahora, si no te importa, voy a vivir y comer haciendo fuego!

La planta para hacer el fuego existe ahora en la selva, porque él cogió el palo de fuego.

-Ah! Me hablas así, ¿acaso he de volverme completamente negro? ¿Acaso he de quemarme en el fuego para llorar? Verás cómo te pondrán en el fuego! Por esto es que me robaste el fuego.

Y diciendo esto, ellas se fueron *mine mine*. Ellas bajan en gran número al río. De esta manera ellas se fueron, fue así como ellas huyeron.

*Maineno* toma el fuego y se va.

14 "Palos de fuego" *toa stgiri*: planta especial para producir fuego con un movimiento giratorio.

15 *Mine mine*: grito de los lobos marinos del cual se dice que se parece al de los gatos (Von Ihering 1968: 108)

**M.4: BEKTU KH HÁ "CUENTO DEL TAPIR"**

M.4 a: El hombre encinta. (Algodón)  
Alberto, *dei bahí*: *Totoya*.

-Voy a contarte lo que hizo *Bektu*.

-Eso es, dínoslo!

*Yiba yibago*, "hijita", di a tu marido (*Maineno*) que vaya a buscar ese gran trozo de leña

-Mi padre me dijo así: "Anda a buscar leña"! Es lo que él te hace decir.

Va a buscar. El pedazo de leña es grande y está atascado bajo un árbol. ¿En qué piensa *Bektu*? Quiere aplastarme bajo este tronco de árbol...

(¿Cómo es tan sabio para adivinarlo todo? El es el sabio, ¿piensas que podría no saberlo? ¿No sabes que es poderoso en saber?).<sup>17</sup> Se endereza y patea (el árbol) con su talón *tututu*. Hace un gran árbol, *hai suká ñi*, *lupuna*,<sup>18</sup> hace caer el pedazo y pateándolo *tututu* hace de él un pedazo tan delgado que lo pone sobre su hombro.

Se lo da a su suegro

-Entonces *yibago*, "hija", ¿qué pasó?

-Cargó el tronco de árbol, papá!

¿El es tan sabio para saber hacer esto? (el suegro rabia). ¿Cómo lo sabe? Así lo hace!

-Hijita, sácame una espina del pie!

Pregunta a su hija. Aquél habla de dar a luz, va a dar a luz a *Ñukekí*, el padre del terremoto, habla de tener a *Ñuké*...

17 Reflexiones del público

18 *Lupuna*: *Chorisia* sp. Su nombre indígena indica su tamaño.

*Maineno* ya se había ido a la selva y se detuvo para escuchar. Cuando ella saca las espinas *ñuke ñuke* toda la tierra tiembla, todos los árboles se mueven.

*Bektu* hace lo que yo pensé... Es porque él retira esta espina que la tierra tiembla... Pasado, se preguntaba de cuál dedo (del pie o de la mano) había dado a luz. Dej pulgar, su hijas vienen del pulgar, es así como ellas vinieron al mundo...

**M.4b: Los hijos escondidos (Yanayacu)**

*Lino ñye bahí*: *Mamadadi*

Ella hizo un recipiente con hojas y lo llenó con lo que recogía al limpiarse con las hojas.

(Esto era antes que las mujeres tuvieran sus reglas)

El niño que ella tuvo no salió de su vientre, se formó solo, como una personita, como una semilla de este tamaño.

Se formó *tucán*, *ñase*.<sup>19</sup> como una personita.

Cuando la semilla, gamaña, creció, le enseñó a poner su mano sobre el pecho. La manita de su hijo deja una huella sobre el pecho.

-¿Qué clase de animalito tiene las manos así? Cuñada, *meñó*, tienes un niño! Se ve su mano, tengo la impresión de ver una huella de mano sobre tu pecho, se diría que una mano te ha tocado, *hahie asayi*, "tomado la temperatura".

-No, no tengo hijo!

-Dices así, cuando tienes un hijo! ¿Por qué lo guardas para ti?

-No tengo ninguno!

Tanto la una como la otra continúan contradiciéndose. La mujer fue al bosque a hacer un niño, *ñi neyiko sako*. La otra la vio partir.

19 *Ñase*: *Ramphatus toco*.

El hermano mayor está sentado preparando sus flechas, las tienen en la mano para raspar la madera. Cuando ellas ya se han ido... el hermano mayor ve a esta mujer (llegar). Ellos la vieron y se levantan para salir *nio nio nio* dicen ellos. Sus orejas son blancas, están sentados con sus adornos de orejas, *gahóitka*. Hay uno de éstos, todavía muy pequeño. Están sentados y llenan todo un banco, preparan sus flechas mientras discuten. Cuando ellos ven a la mujer (la otra) llegar... se vuelan *turu* hacia lo alto, apenas la ven *nio nio nio nio*. Discuten posados en lo alto. Aquél que era muy pequeño quedó solo para llorar, no estaban formadas aún sus alas *nio nio nio*.

La madre llega y se pregunta quién vino a asustar a sus hijos, quiénes son estos tucanes que se lamentan. Ella se enoja. Fue entonces cuando se formaron los tucanes. Ella regresa hacia la casa silenciosa de donde se volaron los tucanes, los grandes. Solo, el pequeño llora. Lanza lo que trajo, lo que recogió en un sobre de hojas, para criarlo. Ella no quiere más.

-Que el vientre les haga daño!

(¿Cómo va ella a hacerle sentir el dolor?)

Ella dice a aquella que le había hablado:

-Tendrás dolor de estómago!

Ella dice esto por tener a un niño (llevarlo en el vientre). Luego mastica el *yanamuko*.<sup>20</sup> y hace correr (con su saliva) esta *liña* negra que viene en el medio del vientre. Es esta línea que muestran las mujeres, hoy día, cuando están en cinta. Ella se quejó, y con cólera, haciendo correr su saliva negra dijo:

-¿Acaso solamente yo tendría dolor de barriga al llevar a los niños?

El hijo que ella tuvo en ese momento, luego de hacer correr su saliva, es aquel que brilla en el cielo.

(Es lo que ella hizo al comienzo. Es por esto que duele el vientre al

20 *Beoko: yanamuko: Neeva parviflora*

dar a luz. Si fuera como al comienzo, no se sentiría el dolor y se tendría los hijos limpiándose la vagina simplemente.)

Salen en busca de frutos maduros de *lechecaspí, bito akue*.

*Maineno* encuentra un árbol al borde del río.

-Vamos a comer!

-Llévanos mañana a comer los frutos!

Al día siguiente, parten y ven que los frutos suspendidos de los árboles están muy maduros. El los corta, no, sube a recogerlos, los hace caer removiendo la rama. Los frutos estaban deliciosamente maduros. Ellas se hartan de los frutos caídos, se llenan, y a fuerza de comer, caen repletas, adormecidas. Se echan.

Para dormir, *Nuqueo/Anaconda* se echa de un lado, *Tutu* /viento del otro lado. *Maineno* baja del árbol y trata de hacer el amor. Ellas están extendidas, las piernas abiertas.

-Las pequeñas hachas me estorban, voy a retirarlas.

Va a buscar un tallo de bambú, y como con un machete corta todo lo que ella posee, *ño bakína*. Quita todo a *Núkeo*, y lanzando al agua lo que el quitaba, se forman los peces *pirañas*.<sup>21</sup> Trata de retirarlo de la otra, *Tutu* se despertó cuando quiso cortar del otro lado.

Así se formaron los peces pirañas que ahora existen. Ellas viven en el agua, aquellas que eran su vagina. Ella se despertó. Todavía no ha hecho nada con ella. ¿Cómo podría hacerlo? Esto le mordía las manos, el pez piraña le mordía cuando lo tocaba.

Ahora, tenemos las manos cóncavas, sino habrían sido llanas como las del tapir.

21 *Piraña: "gíthi bako ago" "aquella que tiene dientes"*

(Es mejor tener las manos cóncavas, para recoger el agua, conservarla y beberla. Si no, ¿cómo lo haríamos? El agua se escurriría. Si las manos no fueran cóncavas, serían rígidas. Todo habría sido duro, inflexible si no le hubiese mordido lo que él retiró. Es así).

#### M.4c: El conflicto entre *Bekātu* Tapir y *Maineno*.

Las dos versiones de las comunidades de Algodón y de *Yanyacu* coinciden en este punto. Las variantes de ciertos episodios están insertas entre parentésis en el cuerpo del texto. El relato principal es el de Alberto (Algodón).

Al regresar encuentra un nido de abeja *gana gana gana*, encuentra una colmena.

-Mañana, regresaré a comer!

Llega cargando su cerbatana y cuando llega, con su cerbatana al hombro, su cuñado lo abraza *ñuke ñuke ñuke*, hace temblar todos los árboles. Su padre lo vigila.

-Hijita, pon muy buena atención en tu hermano menor, este *Maineno* no es una persona que piensa bien, *ta best yoknai* !

Muy atenta, dice entonces a su hermano:

-Hermano menor, quédate aquí, sino papá te refinará!

El obedece, y se queda de pie. Justo en ese momento, llega el otro del bosque.

-Descubrí una colmena de miel.

-Voy a comerla mañana, dice ella

-Vamos a comer mañana!

Es por eso que no la trajo en una pequeña calabaza. Pensaba ya hacer algo. Es por eso que dejó la colmena en su sitio, ahora él sabe pensar...

Cuando se da cuenta que sale el sol, ella coge su olla y se va, coge dos ollas. El lleva sus dos mujeres, coge las mujeres que están con él. ¿Tendría ganas de dejarlas?. Las había buscado como esposas.

Bien! sube a cortar la colmena *kou kou* y al momento de cortarla, la miel se escurrió hacia el hueco del árbol. Toma un poco para sus mujeres.

-Ay! toda la miel se escurrió por el hueco. Ay, Ay, Ay! ¿Qué vamos a hacer ahora?

El otro dice:

-Voy a subir para beber!

El cuñado dice a su cuñado:

-Voy a subir para beber!

La hermana mayor le ríe:

-Papá va a refirte, piénsalo, ¿por qué subes?

*Maineno* había cortado a propósito la colmena. El lo hechizaba y lo hacía pensar. Con el pensamiento, le transmite el deseo de subir. El cuñado, habiendo brincado en lo alto del árbol dice:

-Cómo haré?

Ya había probado, metiendo la mano en el hoyo.

-¿Cómo hacer? Pienso que la beberé inclinándome.

-Eso es! inclínate!

Cuando se hubo inclinado para beber "peru", lo hizo entrar para siempre en el hoyo. Empujándole lo hizo hundir. Cuando él entró, -su hermana mayor lo vio caer- ella derramó toda la miel, también derramó la miel de la otra jarra y, de pronto, salió corriendo.

Viéndola partir a toda velocidad, corta el árbol, trabaja duro para cortar el árbol durante su ausencia *seu seu* y hacerlo salir. Cuando lo retira, parece un animalito atrapado...

-Cuando tu padre baje a beber su *masato*.<sup>22</sup> Pensaba ya en transformar a su padre... Cuando tu padre baje a beber su *masato*, gritarás así cuando lo oigas!

-Si, dice él. Hablaré así *goa goa goa*.

En este momento ha probado su canto. *Maineno* creó a los pequeños sapos, en el mismo momento, *okogana*.<sup>23</sup> Los coge en la mano y los lanza a un pequeño pantano. Crea también su comida. Lanzando (lo que era su cuñado) contra el tronco le dice:

-Tú serás *ma uma*.<sup>24</sup> Tú serás *ñukata* "el tembior", cantarás cuando tu padre llegue a beber su *masato*.

Lanzándole contra el tronco, le hace pensar cómo vivirá.

Cuando lo lanza, en el instante en que lo lanza, siente el viento. Escucha venir al viento. *Tutu* llega *ai bou ai bou ai bou*, el viento se siente, el viento hace caer los árboles cuando se levanta.

(*Maineno*) llega y se mete en la cama *nanu*.<sup>25</sup> del murciélago, *oyo*, "soi soi soi". Entra. Acaso no supiera? Había lanzado su cerbatana en el río, la había lanzado para meterse en la cama de *oyo*, "bou bou bou" decía el viento que hacía caer pedazos de leña podrida para aplastarle.

Cuando pasa el viento, se levanta, coge su cerbatana y regresa portando su aljaba en el hombro. Aparece encima de la balaustrada.

(*Yanayacu*: el episodio de la miel está menos detallado pero conserva la transformación del cuñado en sapo. Durante la tempestad,

22 *Masato*: término vernacular medio-amazónico con el que se designa la bebida hecha a base de yuca.

23 Sapo de pequeño tamaño cuyo nombre semeja el ruido del agua

24 *Ma uma*: sapo que se alimenta de los anteriores, su nombre se refiere al color *Ma* y al canto *Uma*.

25 Término utilizado actualmente para designar los mosquiteros.

*Maineno* se refugia en la casa del sapo *hualo* situada en un árbol y bajo la tierra).

-¿Cómo llegaste? dice su mujer, *Tutu*. ¿Cómo llegaste?

-Yo llego, todavía no estoy muerto, ¿porqué no vendría?

Se enoja. El suegro está encolerizado porque supo escaparse. Gruñe acostado... Va a intentar otra cosa.

-Anda tráeme ese nido de paucas para criar a sus pequeños!

Ella dice lo que su padre le ordena. El obedece y sube al árbol de los pájaros. Los hijuelos no estaban muy alto. Cuando él está arriba, llega *Tutu* corriendo. *Tutututu*, ella pateo el árbol con el talón y lo hace crecer. El estaba de pie. El viento llegó nuevamente. Soplabo violentamente y hacía inclinar al árbol. Ya está, va a romperse. Una madera de color no se rompe fácilmente, resiste, este árbol no puede romperse. El viento sopla violentamente para hacerlo caer. Durante este tiempo el cacique le dice:

-¿Por qué lloras? Si quieres irte, pateo en el lugar en donde estás. *Tutututu*.

Al patearlo, el árbol se acerca al suelo y él salta a tierra. Vuelve a coger su cerbatana y regresa. Patea el árbol de nuevo para que se levante. Hace crecer al árbol de los caciques. ¿No ves ahora a qué altura están sus nidos?

*Maineno* está cansado de haber vivido esto. Cuando él regresa *Tutu* le dice:

-¿Regresas?

-Héme aquí! ¿Qué he hecho para no volver?

El suegro había preparado una trampa de espigas de *chambira*.<sup>26</sup> la cual ya la había colocado.

-Hijita, habla con él. Ella le escucha para obedecerle. Dile que vaya a ver esta trampa!

26 *Chambira*: *Astrocaryum chambira*.

-Papá dice que vayas a ver esta trampa. Anda pues a ver esta trampa!

Obedeciendo, toma su cerbatana, él, "el Dueño de las personas". La toma para ir a flechar los monos lanudos "que hacen pasear a las personas". Bien!

Se va, va a ver lo que ha caído en la trampa de *Bekítu*. Hace chasquear una primera trampa con la punta de la cerbatana y el tronco inclinado se endereza.

Viendo esto deja su cerbatana y con la punta del pie quiere desamar la trampa dando golpecitos. *biu hua biu hua biu hua hua*. La trampa lo envía al río celeste de las almas ¿Dejó caer su cerbatana? Todavía la tiene cuando regresa del río de las almas. Lleva su cerbatana. ¿Cómo habría regresado sin su cerbatana?. ¿Cómo habría bajado a buscarla? Todavía vive con esta...

(*Yanyacu*: *Maineno* se pone por encima de las trampas y las hace estallar una después de otra hasta que sea cogido del trasero y enviado, con la cabeza abajo, hacia el río de arriba, los pies al aire y la cabeza cerca del agua. Durante este tiempo, *Núkeo* y *Tutu* preparan su tortilla de yuca casabe y se preparan a visitarle para comerlo. El no muere. Ellas esperan que caiga...pero él llama a su sobrino).

-Hijita, anda a ver qué ha caído en la trampa, la trampa de tu papá!

Está suspendido, cogido en la trampa *bai bai bai*, la madera de la trampa se mueve. *Maineno* tiene la cabeza hacia abajo tocando el agua, se ha vuelto calvo. Llama a los caciques. ¿Cómo los llama?

-*Bekítu* me atrapóóóó, estoy suspendido!

Llama. El pato *dao*, que pasa por el río lo escucha, *tuk tuk*, el pato que llega con la crecida de las aguas pasa riendo. Los patos pasan sin detenerse a su lado riéndose de su llamado. *Turu turu*, los caciques lo escuchan y llegan en gran número para doblar la trampa. Llegados en gran número y haciendo lo que él decía, los caciques soltaron a *Maineno*

y lo colocaron en la canoa de pato. Cuando ellos lo soltaron *hua*, escucharon resonar a la trampa.

-Hijita, ¿cómo lo hizo? La trampa está vacía.

-Papá, ¿cómo sabe él?  
(*Yanyacu*: *Maineno* llama a su sobrino, hijo de la hermana).

-¿Quién llama? ¿Diríase que es una persona?

*Dao* el pato, se acerca.

-Tío materno, ¿por qué me llamas?

-*Bekítu* me hizo caer en la trampa, llamo para que me sueltes, hazme bajar!

Los pequeños perezosos, los pequeños *ataureros*, las pequeñas águilas,<sup>27</sup> todos han sido llamados. Se colocan sobre la rama. Los hace sentar a todos para inclinar el tronco.

-¿Qué animal es? *mio mio mio*. "sube sube sube" dice el *ataurero*.

¿Por qué lo hace subir "*mio mio mio*"?

-*gaso gaso gaso* "baja baja baja" contesta *Maineno*.

Prestan atención y le hacen bajar *gaso gaso gaso*. Una vez en tierra, se pone de pie. Está calvo. Amarran una perdiz en su lugar.

Cuando ellas escuchan resonar a la trampa, *Núkeo* y *Tutu* llegan, cada una con una tortilla de yuca para comerlo. El se fue hace mucho tiempo, dejando en su lugar una perdiz...

-Diríase una perdiz en el aire...

Ellos lo llevan para pintarlo con *yanamuko*. Ellos le ponen las fibras de *chambira* en la cabeza, fibras pintadas de negro para hacerse nuevamente los cabellos. Vuelve a ser como antes y sale a encontrar a su mujer. Ve muchos árboles llenos de aguajes maduros.<sup>28</sup> Las frutas forman una colpa llena de espuma. Se parece a un *masato* de lagartija.

27 Barobinia "pequeña Bradipodidés", *mai cionina* "pequeña cabeza de hombre" (Falconidés), *biberina* "pequeña Falconidés".

28 *Aguajes*: frutas de palmas *mauritia Flexouza*.

*Bektu* se enoja. Acostado, lleno de cólera, está pensando en su presa. ¿Cómo la trampa ha podido levantarse? Se enoja. Tiene ganas de comer aguajes. *Maineno* se ríe de lo que le dice. ¿Por qué hablaría él, en vano? Quiere hacerlo engordar con estas frutas.

¿Cómo ha hecho con su cabeza? Todavía no ha hecho nada. Han cortado tiritas en las hojas de *pifuyayo*.<sup>29</sup> y las han puesto sobre la cabeza como pelo. Después *Maineno* ha colocado la trampa de *Bektu* en el cielo para formar el arcoiris, *nañabeku*.<sup>30</sup>

Ahora piensa lo que va a hacer, a los que han actuado así con él. Sus espíritus, *batinabi*, le hablan.

"Dale de comer estos aguajes".

Se va hacia el tronco de aguaje y coge dos frutas, una madura y otra verde. Las pone en su aljaba y vuelve llevando su *pucuna* (cerbatana) al hombro.

-El que da de comer a su mujer llega! Por fin llega!

-¿Qué he hecho yo? ¿Por qué no vendría? Si es que me hablas así pon en la olla el aguaje que te he traído, para que madure! Lo comeré cuando esté maduro! Vacíalo en la olla (como si hubiera una gran cantidad).

Ella le obedece *giri giri* ella echa los frutos, llena una olla grande, y otra más.

-Prueba ahora el aguaje Está bueno. He traído de dos clases, uno de color y otro blanco.

(*Yanayacu*: Su mujer dice que va a tejer una canasta para recoger los frutos y le ríe por no haberlo hecho. El le contesta que coloque en un

<sup>29</sup> *Pifuyayo*: *Bactris Gasipaes*.

<sup>30</sup> *Nañabeku*: los pelos que tiene: arcoiris.

cedazo los pocos frutos que ha cogido. Los aguajes llenan el cedazo y ella se alegra con su sabor azucarado).

-Mmm! papá, prueba estos frutos deliciosos!

-Hijita, tráemelos aquí para probarlos!  
Ella se los lleva.

-Hijita, me los voy a comer enteros!  
Ella le dice que se los coma enteros.

(*Yanayacu*: Ella le pregunta si no va morirse comiéndolos enteros. El se los traga, y olvida todo, tragándose la fruta y la semilla).

Se levanta para tragar fácilmente los frutos *go go go*.

-Hijita, mañana llévame al árbol, quiero comer los *aguajes*, echándome!

-Te dejaré allá mañana.

-Se duermes. Al amanecer, con las primeras luces del alba, el yerno se va (con ellos).

Papá, ten cuidado, hay hormigas, *makinéö*.<sup>31</sup>

*Tuk tuk* (carrera de tapir) *hui hui* (silbido de tapir). Se va silbando y en el camino se le mete una espina. *Maineno* las había puesto intencionalmente en el camino.

-Hijita, las espinas, las espinas me pican!

-Papá dice que se le metió una espina, pide que tú se la retires. Sácala pues, eres mi marido.

El yerno saca sus flechas, *baoti*.<sup>32</sup>

*Kíri kíri*. El se las mete en el pie. ¿En qué piensa para hacer semejante cosa? Actúa así para hacerlo más ágil en la carrera, lo

<sup>31</sup> *Makinéö*: *sitaracy*: hormigas que provocan una terrible comezón.

<sup>32</sup> *Baoti*: manojo de dardos de cerbatana, homónimo de las flechitas mágicas.

transforma en tapir con sus flechitas mágicas. Llegan a este momento. Cuando él le pone las flechitas mágicas, ya no es una persona. Lo ha transformado en tapir, el padre no piensa más en su hija. Hace esto para que su suegro permanezca cerca del tronco de *aguaje*.

(*Yanayacu*: El episodio de las espinas no existe. La transformación del suegro en tapir está significada por el hecho de tragar las semillas de los frutos).

Llegan cerca de los árboles. Los frutos están tan maduros que producen espuma. Ella recoge algunos aguajes se los lanza y él se los come, acostado, tragándose todo. Prueba los frutos y permanece acostado.

-Bueno, vámonos ya es tarde!

-Hijita, si te vas prepárame un *masato* con la primera cosecha de la yuca que cultivé yo. Prepáralo y vas a invitarme aquí mismo.

Si papá. Haré el *masato* y vendré para invitarte aquí.

Ella se va diciendo esto. Ella saca los tubérculos de yuca, y prepara dos jarras de bebida que se las trae al día siguiente. Ella llega. En el momento que la oye llegar, se da la vuelta, *tuk tuk tuk*, como lo hace ahora.

-Papá, toma tu *masato* ! ¿Por qué me pides *masato* si no vas a beberlo? Me has engañado y te escapás, si te vas de esta manera es porque no lo quieres!

*Toi toi*, ella lanza la jarra contra el árbol, *toi*, la jarra se rompe. Como él no lo quería... El oye que ella lanza el *masato* y regresa cerca de su hija. Corre en cuatro patas para ver su hija lanzar la bebida. El ruido le hace regresar.

(*Yanayacu*: El tapir viene a beber su *masato* en el pantano. Fue así que se formaron las *colpas* <sup>33</sup>, donde beben ahora los tapires).

33 *Colpas* : *çitara*: Hojo de agua salina

-Hijita, si oyes decir que matan un tapir *beké*,<sup>34</sup> pide el corazón y el hígado!

-Sí, responde ella a esta enseñanza.

-Tú que parecías una persona, seas ahora tapir, *haiko*, "la gorda"! Diciendo esto, él la deja.

Ella regresa a su casa. De vuelta desde hace ya buen rato... *Goukoko* sabe ya dónde dejaron el tapir. Este supo verlo muy rápido.

(Y ahora, si se hace lo mismo, ¿no prestan atención?)

Aquél que escuchó salió a matarlo. *Goukoko* se instala al pie del árbol, allí mismo donde se acuesta el tapir para comer los frutos de los alrededores. Mientras come, él le muerde los testículos, *kuro naga*, se los muerde bien!

(Habrá disparado con el fusil! ¿Quién estaba allí para ver si mordía? -Los antiguos contaban que él le había mordido y no baleado. Es cierto).

El animal le eleva suspendido a sus testículos. "ho tat tat tat" "*tuk tuk tuk*". Lo lleva a un gran *aguajal*<sup>35</sup> para tratar de matarlo. Le sacude en todas las direcciones pero permanece bien enganchado. Cargándolo aún, llega cerca de un lago donde viven las anacondas, quiere librarse de la carga sumergiéndola en el agua. Permanece enganchado rehusándose a morir.

(¿Si es hombre cómo no muere? ¿Será una persona que Maineno habrá creado intencionalmente?)

El animal le lleva allá donde había sido mordido, *toxi*. *Goukoko* muerde y corta los testículos. Lo deja muerto, lo deja extendido en el

34 *Beké o haiko* : *Tapirus Americana*.

35 *Aguajal*: *nekuaru* : extensión pantanosa llena de *Mauritia Flexuosa*.



mismo lugar donde le había mordido. Se levanta, toma los testículos y los lleva a su casa para usarlos en *patarashca*.<sup>36</sup> Dice a su mujer, no a su madre...

Mamá, no me digas esto: "Estoy asando los testículos del tapir, estoy asando los testículos del tapir".

La hormiga *ishishimi*<sup>37</sup> que se habría inclinado, escuchó que el hombre hablaba de la muerte del tapir. *Goukoko* se va. Los hombres-hormiga se van subiendo dónde encontrar el tapir y lo cortan en pedazos. Luego cuando llega *Goukoko*, ve su carne cortada y a las gentes tejiendo canastos de hojas para transportarlo. Se detiene cerca del animal. ¿Qué dice? Se enoja.

-Yo soy el dueño!

-Lo hemos cortado para tí, dicen las hormigas, hemos pedaceado la carne y la envolvemos para tí. He aquí lo que ellos (los hombres-hormigas) responden cuando él se enoja.

En ese momento llega la hija de *Bekitu*. *Nukeo* llega cuando extraen el hígado. Ella lo coje y se va.  
(*Yanayacu*: *Nukeo* pide el corazón al llegar).

Hicieron sus canastos y se van llevando la carne. *Goukoko* regresa sin llevar nada porque ellos habían cortado la carne. La otra mujer que él había llevado, regresa con él. Cuando él llega, aún había guardado el agua en un recipiente.

En el momento en que cocinaron la carne que cogieron, cuando hirvió la olla, él colocó el agua en una jarra.

(*Yanayacu*: *Goukoko* subió el agua al cielo en un gran recipiente, para que mueran de sed las hormigas en la tierra. Se baña en esta agua y las hormigas tienen que lamer el agua que corre gota a gota sobre las hojas).

36 *Patarashca*: *beisu* : preparación culinaria, asar la carne en hojas.

37 *Ishishimi*: *ũku bahĩ*: "las gentes-beber", especie de hormiga no identificada.

-¿Qué agua beberemos al comer?

Cuando hace esto, la otra mujer que había tomado el hígado, lo coloca en una olla.

Los hombres-hormiga, comen la carne que habían llevado y discuten sobre la cantidad de grasa que tiene el tapir. Cocinan en el agua que cogieron cuando aún había agua, pero ahora ya no hay agua para beber. La grasa les seca el paladar.

-Nos morimos de sed!  
Ellos no aguantan un solo día sin agua.

Al día siguiente de este día sin agua, deciden romper el recipiente donde *Goukoko* guarda el agua. Ellos comienzan a hacerlo cuando *Maineno* les habla. El les oye hablar de agua y les pregunta si quieren agua.

-Si queréis agua, rompéd el recipiente!

*Maineno* les aconseja y ellos trepan para romper. Las hormigas cortan. ¿Quién más corta? Cuando comienzan a cortar el agua se escurre poco a poco. Ellos beben, ellos lamen esta agua que rezuma, beben ya lo que rezuma. Cerca del mediodía, el recipiente va a caer, es tan grande! ¿No ves ahora cuán grande es el gran río, el mar?

*Pou sea* cayó para siempre formando los grandes ríos. Ahora el Amazonas, el Napo, son ramales ¿No lo ves? Aquellos que van a ser Blancos hicieron una canoa entonces. La empujaron al agua para salir. ¿Y por qué no hizo lo mismo con nosotros? El nos deja en la tierra. Así se formaron los Blancos, *ũkũna*, ahora se pasan con motores. El los creó así en esos tiempos.

(*Yanayacu*: los tucanes comienzan a cortar el tronco a ras del agua, base del río erguido. *Goukoko* lanza sus flechas y ríe tratando de picar el árbol con las flechas.

-Sobriño, ¿qué haces y por qué ríes?

-Quiero pinchar esta plancha para subir y no logramos nuestro objetivo.

-Sobrino, pica tus flechas entre tus dedos, verás, lo alcanzarás.

El logra pinchar la plancha.

-Sube ahora.

Al terminar de subir, la ardilla del maíz, *bea sásko*.<sup>38</sup> Sube igualmente diciendo:

-Va a caer enseguida, voy a cortarlo ahora.

La ardilla sube a cortar, los demás tratan de cortar la base, la ardilla va y viene cantando que ya se cae el árbol. Sube nuevamente a cortar y *pou* el árbol cae.

Cuando cae, los grandes ríos se ponen en su puesto, se ensanchan. Los ramales, las ramificaciones, se transforman en ríos, son los ríos donde vivimos. El lo puso en la desembocadura de los grandes ríos, allá donde el sol se esconde, allá donde se separan las aguas.

Cuando cayó el árbol, en medio del río, nadaba el gusano *ma tara* (cf. M.1 *supra* ).

Una primera versión del *Yanayacu* se detiene aquí, la segunda continúa con el episodio del trastorno del cielo y de la tierra, previo a la aparición de los hombres que vivían bajo la tierra. (M.2 *supra* ).

En ese momento formó los tucanes, *ñase*. Los tucanes son sus hijos. Cuando Dios quedó con su mujer, tuvo sus hijos tucanes. Ellos estaban ensartando perlas... Yo digo que *Maineno* es Dios. Así dicen las gentes del río *Sucusari*, lo que les enseñaba el *gringo*.<sup>39</sup> No es su verdadero nombre. *Maineno* es su verdadero nombre, *Magi* también. *Magi* ya lo dejamos, ¿será tal vez su espíritu? ¿Y *Sari* que está con él?

38 *Bea sásko*: lit. "ardilla de maíz" por su color.

39 Se trata de un miembro del I.L.V. (Instituto Lingüístico de Verano).



## M.5: ORIGEN DEL SOL Y DE LA LUNA

M.5a: Origen del sol y de la luna (Algodón)

Alberto, *del bahé*: Totoya.

La hija de *Bekitu* se va.

Cuando se va al jardín en búsqueda de comida, quita la tapa de la olla y se pone a ensartar perlas o chaquiras. El había oído estallar a las chaquiras *tigiri tigiri*. Se sienta y se pone a ensartar las chaquiras. Es muy sabio, ¿cómo supo que había esta cosa? Su mujer las había encerrado sin decirle nada! El habrá escuchado estallar las perlas. ¿Qué es lo que él no sabe? Si no hubiera tomado las perlas, ¿qué hubiera hecho más tarde? Tal vez ella le hubiera dicho más tarde. Ella pensó que su marido lo haría, hubiera hecho esto pensando en su marido. El le habrá hecho pensar para que actúe de esta manera!

Ella llega y ve que los tucanes están sentados con sus adornos de chaquiras.

-¿De dónde vienen ustedes con estos collares?

El mismo había puesto los collares de chaquiras y se habrá huído a la selva. Había subido a un árbol para escuchar. Cuando regresó los tucanes se asustaron *čia turu* y volaron con su madre. Ella está aún con ellos ahora. Ella no abandonó a sus criaturas que son los tucanes venenosos.<sup>40</sup> Ella no asusta a aquellos de esta tierra, asusta a los tucanes de allá. Habiendo así asustado a los tucanes, ella viene a invitar a las gentes. Se fue a invitar a los guacamayos y a los caciques rojos. Aquella que va a pintar sus ollas llega. Regresa y, al día siguiente, dice a los caciques:

-Voy a pintar mis ollas, vengan a ver!

¿Cómo va a hacer su hijo? Lo encierra en su olla. Le avisa que va a cerrar la olla. Habiéndola cerrado, le cuenta. Ella habla a su hijo, a aquel que brilla ahora, aquel que es el sol. Ella lo encierra luego de haberle dado una flauta doble, *hetupé*. Pone la tapa sobre la olla.

40 traducción literal de *vima fiasé* "tucán venenoso".

-Cuando sientas que tu cuerpo arde, cuando esté cerca de estallar, sopla en esta flauta para romper la olla.

-Sí, dice el hijo.

Cuando lo hubo encerrado, comienza a abanicarle *paí paí paí*. Los *guacamayos*,<sup>41</sup> se acercan al lugar que ella avienta y se abanican. Los aguiluchos de colores.<sup>42</sup> *tigirigiri* pasan por encima en el momento en que estalla la olla. Los pájaros,<sup>43</sup> salen del humo *tigirigiri* y se vuelan cuando la olla estalla. Ella guardó encerrados a los caciques difuntos. ¿Por qué fue avara (en colores) con los caciques? ¿Por qué los guardó encerrados? Para que no hablen, guarda con ella. Luego el pájaro canario-el sabio.<sup>44</sup> sale volando del humo. Ella los creó a todos, y cuando se terminó, aquel que será el mono aullador vino a calentarse completamente alrededor del fuego. Haciendo esto, tomó la coloración roja.

Cuando está bien caliente, sopla *sesese huuu*. Sopla en el hueco de sus manos, *bou turu*, todos los árboles se han quemado *ne birí ne birí hia hia*, se prendieron con una luz grande... Viendo esto, se levanta ella y corre a ver a su hijo que estaba completamente quemado. Se pregunta cómo hacer. Reflexiona y dice:

-Ven a ver a nuestro difunto hijo!

El llega.

-Tú vas a ser el sol y tú vivirás en el país del sol naciente, estás hecho con madera de sol, de aquel que calienta al levantarse, ¡Vamos! le dice.

Cuando se le habla diciendo: Qué hermoso día!, se esconde. El lo deja sabiendo lo que dice. Si no supiera no hubiera dicho nada. Cuando se

41 *Ara: ma* "rojo"

42 Aguila colorada: traducción por un Mai huna de *ma sea*. Especie no identificada.

43 Pájaro no identificado.

44 Canario-el-sabio: trad. española de *ne ito*, colector de pífuyo.

dice "el sol aparece" "el sol recoge su leña", *čiu čiu* las hojas se queman. El está de pie todo quemado, agarra las chispas para lanzarlas *tuk tuk*, lanza pequeños fuegos rojos. Ahora que ha transformado a su hijo, va a hacerlo poderoso. Le hace sentar y le dice:

-Tú, tú vas a ser el que da la luz. Cuando lleguen las nubes que anuncian a lo lejos la lluvia, es porque un lindo día se dijo "Mira, el sol aparece". El se esconde, su luz se apaga, nosotros lo hacemos extinguir con la palabra.

-Sí, dice el hijo, voy a ser el sol.  
Su padre continúa enseñándole.

-Cuando el abuelo-sol se levanta, hay que decir: "Costillas del abuelo cuelga tu bolso (*chicra*) cuélgalo". Cuando se pronuncian estas palabras el sol reaparece y regresa con toda su belleza.

El padre le cuenta. Le ha hecho sentar a una mesa para enseñarle. Ha puesto pan y café para que coma. Así lo ha transformado en aquellos tiempos.

Ahora, tú que eres el padre, ¿qué vamos a hacer?

Levantaron una hoguera con leña de *cecico*.<sup>45</sup> y lanzando al padre en el fuego, se quemó. El padre (*Maineno*) fue incinerado. Ahora he aquí su padre. ¿No ves su oreja que ilumina el cielo? La luna es el adorno de oreja del padre quemado.

¿Y tú la madre que llevó al niño en su barriga?  
Ha colgado su hamaca en medio y puesto plumón blanco en su pecho.

-Vas a hacer escuchar el temblor a las gentes!

Diciendo esto, forma a la madre del temblor, *Ñukeo*.

---

45 *Cecico*: *Cecropia*: leña llena de humedad.

-Vas a vivir enojada contra las gentes!

Es su *chicha* de *pifuyayo*.<sup>46</sup> que se pone en las pequeñas ollitas, unas al lado de las otras, en fila. Es por ella que colocas los monos llamados ahumados. Tú sabes hacer como él.

Si quieren a sus hermanos, *doihuna*, raspen su comezón para que no haga temblar la tierra! Cuando se la rasca, no hace temblar. El la deja luego de haberle dado su nombre: Tú serás la madre del temblor"

El ya no es de este mundo, subió al cielo.

**M.5b: Origen del sol y de la Luna (*Yanayacu*).**  
Lino, *eye bahi*: *Mamadadi*

La hija, *Ñukeo*, llevó el corazón de su padre para ponerlo en una olla. La hija pone el corazón de su padre difunto en una olla, allí, revienta en chaquiras. *titi titi* ellas revientan al interior de la olla, *tigeregere tigeregere*

-¿Qué es lo que tintinea?

Se levanta para ver. Del corazón que estalla salen las perlas, perlas como grandes semillas. Las toma para hacer un collar para su hijo. *Ñukeo* llega y ve a su hijo de pie, adornado de perlas.

-¿Qué has hecho con mi hijo?

En su interior, ella pensaba: "Yo también haré algo después". El se fue al bosque para flechar con su cerbatana. Cuando partió, ella salió a cortar leña bien seca de *huacrapona*.<sup>47</sup> y talló una flauta de un bambú. Luego hizo una olla donde encerró a su hijo. Ella hizo un gran montón de leña y le dijo:

---

46 Chicha de pifuyayo: Cerveza de los frutos del *Bactris* sp.

47 *Huacrapona*: *Iriartea Ventricosa*.

-Cuando estás cerca de hervir, sopla en la flauta simple, *hetu* !  
Cuando estás bien cocido, sopla en la flauta doble, *gou hetupē* !  
-Sí, sí! contesta, soplaré cuando estaré bien cocido.

La hoguera se encendió y la primera olla ennegreció. *Maineno* regresa y le pregunta por qué ha vuelto a su hijo completamente negro

Ella le contesta:

-¿Dije yo algo cuando pusiste el collar de perlas a mi hijo?

Ella hace una nueva olla que quema muy bien. El no sopla todavía. El águila roja, *ma sea*, pasa por encima del fuego y se vuela cantando. El gran guacamayo rojo abre sus alas encima del fuego, los tucanes presentan sus traseros y se calientan la cola abierta, las garzas pequeñas pasan una sola vez, los otros guacamayos, los *surukuas*.<sup>48</sup> calientan sus pechos a lo lejos. Cuando ha soplado la quema, *dure dure dure*, luego *se se se*, la flauta doble, su madre le levantó y le colocó en el camino del padre. Cuando el padre llega el hijo se alegra:

-Papá llega! Papá llega!

Su padre le pide detenerse en el sitio en donde está ya que hace mucho calor y lo mantiene a distancia. *Maineno* va a dejar a su hijo del lado de los grandes ríos, allá donde nacen los ríos, allá donde se termina la tierra, en *oko čič*, "la cabeza del agua".

-Tú serás el sol que brilla en el día!

Luego ella cortó leña de *cetico*, que es una leña húmeda y ella quemó a su marido para que se junte con su hijo. *Maineno* es el astro de la noche que llega con el frío, con el rocío de la noche. Fue quemado con leña de *cetico*, está mojado y produce el rocío. *Nukeo* fue a dejar a *Maineno* en la punta del cerrito, en la cabeza del agua, allá donde se termina la tierra, en *oko čič*. Ella dice a *Ñañañu*, a aquel que fue quemado... se dice *Ñañañu Maineno*:

48 Especie no identificada.

-Yo te dejo en donde está tu hijo. Vivirás haciendo llegar las reglas a las mujeres. Hrás las cochinadas de las mujeres. En cada luna verde (nueva), ellas tendrán sus reglas.

¿Y tú que vas a hacer? ¿Por qué vas a vivir?

Diciendo esto amarra la hamaca de *Nukeo* a los poilares.

-Tú que me hablas de esta manera, serás el mal agüero de los viejos, tú harás temblar.

Así se fueron hablándose. Ellos se transformaron. Luna que fue quemado en la leña de *cetico*, es el Dueño de la noche. Sol que fue quemado en buena leña de *huacrapona* caliente mucho, el ha soplado en la flauta cuando estaba bien caliente.

### M.6: *NAIYO KHI HA* "Cuento de la Obscuridad"

Alberto, *Dei baiñ*: *Totoya*

Su padre estaba escondido en este lugar. Escondiéndose pensaba hacerle hacer otra cosa.

*Maineno* se va, sale a cultivar su jardín. Su padre le ha dejado y se pone a sacar las malas hierbas. En ese tiempo cultivaba su huerta *ke ke ke ke*. ¿Dónde estará el sol? ¿A qué hora está trabajando?

Su padre llega con sus lindos adomos de oreja:

-¿Qué haces *Magt*? *Magt* por qué...

-Estoy sacando las malas hierbas de mi huerta!

-*Magt*, al llegar escuché lo que dicen de ti. Ellos dicen esto:

"Vamos a matar a *Magt* para hacer el amor con su mujer". Así dicen ellos.

Quieren quitarle su mujer y vivir con ella.

-Ellos ya están con ella, ya la han tomado, yo lo ví cuando la abrazaban y la besaban!

-*Magt*, aún dicen más: "Vamos a matar a *Magt* y a patear su cuerpo, su vientre". Así dicen ellos.

-Si me persiguen para matarme, que me maten pues! ¿Quién se dará cuenta si me matan?

-Magí, una vez más Magí (yo te lo digo) enójate!

-Yo no sé vivir con violencia, yo no sé.

-Sé fuerte. Ponte de cólera!

-No sé encolerizarme, no sé enojarme, no quiero!

-Magí, si me hablas de esta manera, cuando vaya a perderme en un lugar desconocido, cuando vaya a mi casa, saca los taros, no los peles, lánzalos al fuego, enteros, con todas sus raíces!

Cuando vio que se iba, *Maineno* que había escuchado lo que su padre decía, saca los taros de la tierra, atento a su palabra, extrae los taros *soi soi soi*. Extrae tres *sori sori sori* y los lanza con todas sus raíces. *hori hori hori*. Los lanza en el fuego. Sin saber bien todavía los lanza en el fuego. La oscuridad llega, la noche cae.

Cuando llega la noche, los tizones se transforman en jaguares, las calabazas y las ollas se transforman en águilas. Así se van las ollas transformadas. Aquellos que serán jaguares eran tizones. Las ollas y las calabazas se transforman en jaguares.

El hormiguero<sup>49</sup> sacó su mazo (*macana*):

-¿Dónde se fueron mis ollas? He trabajado mucho para hacer mis ollas y ahora se han transformado en jaguares.

Ella habla y se va corriendo *seu seu*, ella golpea contra sus ollas.

-Si me matas ahora, si matas lo que eran tus ollas, llevarás ahora otro nombre! Si matas con el mazo de tu yerno, serás *mamachi*.<sup>50</sup>

-En *Magí*, este nombre me gusta mucho, no importa yo seré este animal!

En la noche oscura, *čiyó čiyó čiyó*, se fue moviendo la cola como una bandera.

49 Fournilier: *aitéto o aimano*: sustantivo femenino.

50 *Mamachi*: nombre de origen quechua según los *Mai huná*, con relación al parentesco afín; puede ser cuñado.

-Magí, está bien! Hum! las gentes se mueren de hambre, ¿Cuándo vendrá el día?

Así vivían en esa época sombría. El hijo de una mujer ha muerto, lo lanzaron lejos por las hojas del techo. El jaguar, afuera, lo comió *tíbt tíbt* planta sus colmillos, descuartiza, muerde y como todos los pedazos. La madre escucha y llora. ¿Por qué no se levanta el día?

-Ahora *Magí*, ¿qué haces?

-Tráeme un tizón de fuego! (dice *Magí* a la mujer) tráeme un tizón!

Removiendo el tizón *ki ki ki* sube sobre un tronco de *inayuga* que ya había visto, corta una rama y hace una especie de trampa en la puerta de la casa de la oscuridad: *Naiyo*.

*Aaah seu* la trampa aplastó un poco, allanándola así, apareció el día un poquito. Quiere matar a la mujer de la Oscuridad también, pero ella le dice:

-Magí, no me mates! Si me matas, ¿cómo harás para dormir? Estarás cansado de luz. La noche llega para que puedan vivir durmiendo.

(Es por esto que se le llama Oscuro a éste).

Llegó el día completamente. Todas las gentes que se morían de hambre dicen que van a coger los canastos para traer papayas del jardín. Cuando comenzó el día, salen a comer papayas, plátanos maduros y caña de azúcar.

**M.7: MAINENO BUSCA A UNA MUJER: la creación ahogada**

Lino, *šye bahí: Mamadadi*

El alma de su padre le había acompañado hasta allí. Ahora *Maineno* se encuentra solo. Va a hacer el amor por primera vez.

Abre la fruta de *raca-caspi*, *nueho*,<sup>1</sup> y hace una vagina, cava, cava y pone una hoja de *yanamuco* y un fruto de *achioté*. Luego se va.

1 Especie no identificada.

La mujer se acuesta, abre las piernas y ríe abriendo su sexo: *hahai popoi*.

Tiene ganas de hacer el amor y piensa que ella le invita. Hace el amor y siente una gran comezón. Corre a echarse en el agua pensando que una vagina no puede ser así. Decide cambiarla en árbol. Con un golpe de talón, envía el árbol hacia arriba diciéndole: tú serás *nue hoho*. Este árbol, cuyos frutos están suspendidos en el aire como bolas de perzoso, da hijas a aquellos que pasan sobre sus raíces.

Hace otra mujer. Corta una aleta de *remocaspi*.<sup>2</sup> Cava nuevamente, coloca el fruto del achioté, la hoja del *yanamuco*, el palito para pintarse, la "lana de hormiga" blanca, el peine y el espejo. Pone todo en su lugar, la resina de *leche-caspi*,<sup>3</sup> la hoja para limarse los labios...

Se va y se detiene un poco más lejos para escuchar. La escucha bañarse en el río, zambullirse en el agua *ko ko ko ko*. Se pregunta quién hace este ruido y regresa al mismo sitio. La ve sumergirse en el agua.

*Mágaro-Nao* (otro personaje mítico) ha cogido ya una de las mujeres y hace el amor con *Totodebo*. *Maineno* se dirige hacia aquella que queda, Maiko, y le pregunta lo que hace allí y dónde está su hermana. Le dice que ella espera a Sari (otro nombre de Maineno) y que su hermana se fue con *Mágaro-Nao*.

El lleva a Maiko, su esposa, y la deja dormir sin tocarla. Al alba decide irse de caza su carcaj y sus flechas han desaparecido. Pide a Maiko que le acompañe y ésta se ríe de su cerbatana minúscula. Entonces, pide a *Mágaro-Nao* que le preste su carcaj y *Mágaro* se burla de él.

- No sabes cazar, vas a romper la cerbatana y las flechas!

Maineno insiste y *Mágaro* le presta su cerbatana y una sola flecha para que vaya a romperlas...

2 *Remo Caspi: Aspidosperma Excelsum.*

3 Leche caspi: *Couma Macrocarpa*

Maineno parte con Maiko, su cerbatana al hombro. El es feo, cubierto de pústulas, como la resina de *copal* que exsuda sobre los árboles.

Lanza en el río su cerbatana, la cual se transforma en *boa afuaninga* y se va ondulando "kego kego kego". Lanza la flecha la cual se transforma en un pez *okopueyo* y se va a la superficie del agua.

Dice a Maiko que continúe su camino, mientras él va a orinar. Ella se detiene en medio del camino para esperarle. Entra en tronco ancho, retira las pústulas de las que ésta recubierto y las pega sobre el tronco.

Luego se pinta con roucou con achioté, pinta los discos de sus orejas y regresa llevando su cerbatana. Está muy hermosa, bien pintada con achioté y perfumada. El mismo, está mucho más simpático. Se junta con su mujer y le pregunta dónde está su marido.

Ella le contesta que se fue a orinar más lejos. El le pide que lo llame para ver a quién se parece. Ella le llama: *Tari Tari Tari Tari*. El no viene. Confiesa entonces que él es *Tari Sari*. Ella piensa que ha cambiado mucho y le acompaña con alegría.

En el camino, mata un penélope, coge una pluma de la cola y la mete en la vagina de *Maiko gane gane gane*. El vuelve, revuelve y huele. Cuando siente que *Magaro* no ha hecho el amor, él hace el amor con ella.

Después se va a flechar a los monos lanudos. Mata tantos que llena dos grandes canastos de hojas: una carga para su mujer y la otra para él. Los dejan a la orilla del jardín.

*Maineno* regresa hacia el árbol y se cubre nuevamente de pústulas. Regresa llevando la cerbatana de *Magaro deo deo deo*, bien bien bien!

La otra mujer, *Totodebo*, pregunta a *Maiko* si ha flechado como quería y *Maiko* le dice que vaya a ver en el camino. Ella va allí. Como *Maineno* había puesto todos los monos lanudos en el mismo canasto, no puede levantarlo y llama a su marido.

-Magarooooo !

*Maineno* dice a *Magaro* que él hubiera podido flechar muchos más si él no se hubiera guardado las flechas, estuvo obligado de cortar su única flecha en pedazos...*Magaro* lleva la presa, va a buscar leña y su mujer quema el pelo de los monos. Comen bien y se van a dormir.

Durante la noche, *Maineno/Sari* se acuesta bajo la hamaca de *Magaro* y *Totodebo* y se pone a llorar: *deo deo*. Y él dice:

-*Nao Nao Nao*, el agua corre cuando tú haces el amor, el agua corre, *Nao Nao Nao*, haciendo el amor tu agua se escurre, *debo debo debo, Nao Nao Nao!*

Cuando sale el sol, llovía a cántaros. Mojado por la lluvia, *Maineno* va al ojo de agua, allá donde surge el agua de la tierra. Se hunde en el hueco y juega con el lodo del río. Golpea con el talón y hace resonar: *dōgu dōgu dōgu*. Ha jugado con el agua mientras los demás comían los monos. Y regresó allá después de la comida.

*Magaro-Nao* pide a *Debo* que riña a su marido quien está como un muchacho, haciendo sus cochinas. *Debo Debo Debo* *Nao* hace el amor, hace escurrir el agua. Insiste para que le riña a su marido y *Maineno* le contesta que ya no es un niño para escuchar represiones.

Mientras ellos discuten, se levanta el sol, bajo la lluvia. El agua salta a borbotones del hueco que él había cavado *dōgu dōgu dōgu*. *Totodebo* riñe a *Maineno*, le pregunta si en realidad no es un niño para hacer esas tonterías. Continúa haciendo salir el agua del hoyo, *seuuuuu*. Rompe el recipiente que contiene el agua y todo queda inundado. Más subía el agua, más alegraba y se hundía en el lodo *dōgu dōgu dōgu*.

El agua creció mucho. Cubrió a todos los animales y a todas las mujeres. Los hombres subieron a un árbol y se transformaron en termitas. *Maineno* transformó a *Magaro-Nao* en pez y como un pez se fue, *bu pere kobi*. *Totodebo* dice que quiere ser el pez blanco, *botiri ago*, y ella se va *sari kobi*. Salió justo cuando las aguas subían, en el momento de la creciente. Todos los demás fueron transformados en

termitas. Menos el loro *beko* que se refugió en lo alto. Fue de esta manera como en esos tiempos fueron creadas las hormigas *casiseras*.<sup>3</sup>

La serpiente *aña*, vino a decirle:

-Hermano de mi madre, guárdame en una hoja de bambú sino tendré ganas de morder a las gentes!

*Maineno* le construye una pequeña canoa con hoja de bambú y le mete en una jarra recordándole de no morder a las gentes y de vivir pensando bien. La serpiente aceptó, pero le engañó.

*Maineno* también salvó a *Maiko* de quien tomó la virginidad. La puso en una jarrita.

(El público discute con el relator para saber si era una jarra, una canoa, un pedazo de tierra y alguien recuerda la historia del arca de Noé).

El agua no bajaba. El agua cubría todos los árboles y todas las alturas. Todas las gentes han muerto por vez primera. Todos los antepasados se transformaron en termitas y *Maineno* creó en seguida otras gentes.

Un hombre hizo una represa de bambú, por encima de los árboles. Pero las ramas se rompen. Busca un tronco de *ivos* 4 para hacer la represa. Este tronco no se pudre ni se seca tampoco. Al terminar la represa el agua comienza a bajar. Cerró la represa, el agua no subió más arriba. Había colocado al sapo *sukuko* (femenino) sobre la represa, pensando que moriría. Si ella hubiera muerto, el diluvio-crecida no hubiera terminado nunca y todo el mundo estaría muerto. Porque *sukuko* está allá, el agua no crece sin fin. Sube, luego baja.

Los Blancos cuentan que la gran creciente viene porque Dios subió al cielo, y es el fin del mundo. Ahora, en este año (1981), no hubo ni diluvio ni fin del mundo.

3 Hormigas no identificadas, útiles para la pesca.

4 *Ivos*: *Spondias Mombin*: familia de las *Anacardiáceas*: *dohi ni*



**M.8: MAI GOGO HĒYARIO:** El puente de piernas de *Mai gogo* Lino, ñye bahí: *Mamadadi*

Vio hace mucho tiempo.

He aquí el cuento de aquel que viajó al cielo. El contó lo que vio cuando se paseó para ir a ver el puente de piernas de *Mai gogo*.

Subió para ver cómo las gentes alcanzaban el puente de piernas de *Mai Gogo*. El ve que pasan sobre sus piernas o que caen cuando ella las recoge.

Ase vio esto cuando se paseó.

A su muerte las personas pasan por el puente de piernas de *Mai Gogo*. Sin avisar, ella recoge sus piernas y les hace sumergir. Ella no hace sumergir a aquellos que vivieron bien, tratando correctamente a sus aliados. Estos pasan tranquilamente.

El cuenta lo que vio al pasearse. El contó lo que dice la "madre de los cantos":

Canto: *Mai gogo ūko he bariyaro* ...

*Mai gogo* dice: Pasen sobre mis piernas. Ellos van río arriba para ver. Hablan del puente de piernas pintadas. Se van río arriba y ven a la que hace un puente extendiendo sus piernas. Al darse la vuelta como una mariposa *Morfé*, ella les hace pasar. Ella les hace franquear el gran río. Allá está parada la mujer de senos amarillos, con leche envenenada. Ella está de pie. *Mai Guru* también está allí. El golpea para atraparles, se coge aquellos que hablaron bien. Le coge como hojas y les riega encima un líquido rojo o azuloso."

Riega un líquido azul sobre aquellos que han sido enterrados y un líquido rojo sobre los que han sido incinerados. Les habla bañándoles en este líquido. Pincha con su lanza para recoger las almas vagabundas, las

pincha, las endereza y las transforma. Cuando las transforma, hace tronar *guru guru guru* y las hace revivir. Para hacer esto, *Mai guru* coloca en una gran olla a aquellos que se han posado sobre la viga maestra de la casa, pincha a los muertos cuando se van al cielo arrastrándose. Les hace enderezar *guru guru guru*. Así hace para revivirlos.

La mujer con leche envenenada también está allí, trata de matar, haciéndoles mamar, se enoja para hacerles beber su leche envenenada. Dice:

-Ven a mamar!

Ella les mira de pie con sus senos amarillos y su leche envenenada.

Cuando *Mai Gogo* dobla las piernas para hacerles caer. *Mai Guru* les recoge con una raqueta. Les hace salir, pincha las almas que se arrastran, las endereza. Luego las baña con ese líquido, rojo para los quemados, azul o blanco para los enterrados. Las almas blanco/azules se enderezan para brillar, las rojas se iluminan. Brillan en la noche. Cuando llega la noche los muertos centellan.

Ase vino a contar lo que vio al pasearse. *Mai Gogo* les habla y les hace pasar. Ella dobla las piernas para hacerlos caer, *Mai Guru* los recoge y los hace levantar.

Los que caen definitivamente se transforman en peces *bujurquis*.<sup>1</sup> Estos hablaron mal de sus aliados. Ellos copularon con sus padres. Ella no quiere a aquellos que vivieron sin pensar bien, ellos no le agradan. Aquellos que han tratado bien a sus parientes políticos, pasan tranquilamente sobre el puente de sus piernas. Cuando ya han pasado, la mujer con leche envenenada, se da la vuelta para tentarlos. De pie les mira con sus senos amarillos.

*Mai Guru* pincha las almas que se arrastran, les hace salir, les endereza. Empiezan a hablar. Se posa sobre la viga de la cumbre. Les coloca como en una olla de yuca que suena *guru guru guru* cuando

1 Familia de las *Ciclidae*.

hierve, igual que el zumbido de las abejas. Estas son las almas que hablan cuando se enderezan y cuando les transforma.

Ase vino a contar lo que vio al pasearse. Cuando voló, se paseó zumbando. Vio lo que pasa arriba en el cielo y vino a contárnoslo.

Se posó sobre el tronco de las almas, *batí kumu*, allá adonde van las personas, sobre este inmenso tronco que se ilumina de blancaura. Alumbró este tronco que es la casa de la gente primordial, *Miña mai*.

Allí se detienen aquellos que no saben pasar.

-¿Quién llega? ¿Por qué vienes tú?

-Yo no soy de aquellos que se enderezan allá abajo y lloran *bio bio bio bio*.

Los otros llegan corriendo y se inclinan para mirar a aquellos que están de pie a punto de llorar. Ase les contesta que no es de aquellos. Los muertos llevan a los recién llegados, tomándoles de la mano.

Aquel que voló allá contó todo lo que vio. Cómo hacen allá arriba. Cómo *Mai Guru* les transforma y hace tronar.

Así hacen las gentes cuando mueren. Se van por ese largo camino, ese largo camino que se ve dirigir hacia arriba. Se van al cielo a posarse sobre el tronco de las almas que no pueden franquear. Se quedan allí llorando.

-¿Cómo vamos a pasar? Se detienen y lloran delante del tronco de las almas. Los parientes los toman de las manos y los llevan.

Ase contó lo que vio sobre la tierra primordial *Miña bese*, donde se paseó volando. El es el que cuenta... Esto pasaba antaño. No es de nuestra época.

Cuando se fue vio ya un hombre sentado al borde del río, con sus adornos en las orejas. Es la cigarra que canía a medio año, *Kiñako*.

Ase se paseaba solo cuando vio al "padre del medio año" venir para acá. Al medio año vino a embarazar a las mujeres de *ñeyi*, el padre de los *pifuyos*. Ahora se levantan bien maduros, en el tiempo de los *pifuyos*. Su cara se hace amarilla, su cara se hace roja.

Paseándose así. Ase el visionario vio todo y vino a contárnoslo.

Oyó sonar las maracas cuando se paseaba. Vio como el otro sacudía las maracas. Regresó a hacer lo mismo aquí, es por eso que ahora vivimos haciendo cantar las maracas.

Oyó sonar las maracas "el Dueño del otro lado" se desplazó cantando las maracas. Todos han oído. Paseándose así. Ase oyó todo. Vio toda clase de cosas...

Cuando *Kiñako* el "padre del medio año" vino a hablar a los *Mai huna*, fue a escuchar. Oye a las gentes hablar y busca sus casas.

-¿No había nadie allá donde vivíamos? ¿Dónde están echadas en sus hamacas para discutir así? ¿Los Dueños de la casa no están aquí?

La flauta está colgada en el centro de la viga del cumbreiro. Trata de soplar, y *byşca* el tono justo. Cuando hace un ruido es un sonido muy diferente: *hui hui hui*.

-No toques! le dice un hombre. No hagas eso a tu abuelo! Aquel que vio todo, desplazándose vino a contárnoslo.

Sigue su camino para mirar más lejos. En medio camino ve a un hombre sentado al borde del río, con sus adornos de orejas. Mira correr el río. Va a su encuentro, allá sobre una pequeña elevación, el puerto al borde de la casa, mira el río.

Ase llega muy cansado.

-¿Qué voy a tomar? ¿Qué hay para beber? Bebería *chicha* si hubiera. Me muero de sed.

A estas palabras responde el otro:

-Si vieras *chicha*, ¿pudieras beber como lo dices?

-Si hubiera, bebería, no veo nada!

-Sí la hay!

El Dueño de la casa le invita a beber. *Ase* se da la vuelta y mira las ollas llenas de *chicha*, bien asentadas y la *chicha* hermosamente fermentada.

Aquel que se paseó para ver contó lo que le dijo. Cuando comprendió estas palabras- "Invítale ahora la *chicha* es abundante"

- Oyó hablar de la *chicha* y bebió en el recipiente que le presentaron.

Ya lleno, se sienta.

-Estoy lleno, estoy harto!

-¿Y cómo te hartas así? ¿Cómo vives para hartarte? Cuando bebo yo no me harto.

¿Cómo haces tú?

-Inclínate para ver, saca tus tripas, inclínate y verás!

En el agua sus tripas flotaban como el aceite de *pifuyayo* y cuando el pez *garnitana* vio las tripas en la superficie del agua, vino corriendo a comérselas. Así hacen para vivir!

La conversación continúa y la *chicha* se termina.

-Ahora, tengo ganas de comer! ¿Qué carne sabrosa podríamos comér después de haber bebido? Qué vamos a poner en la sopa de *pifuyayo* ?

-Coge pues en el río y le da una flecha. Coge lo que se pasea abajo. Coge una y la pondremos en la sopa, una de aquellas que ardan flotando abajo.

Así le dice él. Escuchándole, coge la flecha y trata de picar un pez. Se hiere al pie al pescar. Vuelve a empezar, nuevamente la flecha le hiere

el pie sin alcanzar el pez y lo mismo una vez más, el pie le duele de tanto herirse.

-Pínchate el pie! le dice el otro.

El sigue sus consejos, pincha su pie y logran alcanzar el pez. Lo trae. Esto se llama saber pinchar!

Corta el pescado, le saca la carne del lomo y vuelve a meterlo al agua a donde se va nadando. Nuevamente el pez va de aquí y de allí... Trae la carne del lomo para ponerla en la sopa.

Aquel que se paseó para ver, comió la sopa de pescado.

Aquel que se paseó contó así todo lo que había hecho, todo lo que el había visto, el *Ase*.

(Lino repite los episodios anteriores resumiéndolos)

Nosotros vivimos, nosotros los *Mai huna*, sobre esta tierra que no vale nada. Las gentes primitivas *kōsa*, *kōsa*, *kōsa* viven en el mejor lugar. *Ase* contó lo que él vio en su viaje, antaño. Esto no es de este tiempo.

Aquel que aprendió por el viaje fue devorado por los *Mabahi*, para que él pueda viajar, ver, y aprender.

Esta es su historia, lo que él contó a *Iminuito*, su mujer, cuando tenía el corazón en las manos. Su corazón, su alma cuenta y vive.

Eso es todo.

M.9: **BO PIPRI KHI HÁ:** Historia del Cóndor blanco. La visita al cielo

*Lino, ñye bahñ: Mamadadi  
(Amelia, dei bahñ: Totoya)*

El cóndor blanco llevó al marido difunto.

Cuando está oscuro, su mujer se pasea bajo las negras nubes de la tormenta, ella sigue a su marido, ella se pasea llorando su muerte. Camina con sus dos hijos, muestra el lugar donde el recogía las hojas para el techo, camina, escucha, espera oírlo. Camina por el jardín hasta la noche.

Dónde está ella ahora? Ella se detiene en el lugar donde pescaba, le ha oído machacar las raíces de *barbasco*

-Hijo, espérame, voy a tomarle en mis brazos!

El marido mira del otro lado cuando machaca el *barbasco*. Ella corre a coger, y lo abraza por la espalda. El se enoja:

-Por qué me asustas!

-Te amo demasiado! Llévanos arriba al cielo, condúcenos, te hablo así, porque no puedo vivir sin tí! Espera, voy a buscar a mis dos hijos!

Ella los llama para que abracen a su padre. Ellos llegan.

-¿Cómo van a hacer ustedes arriba, no hay comida, cómo van a comer allá?

-Llévame, te amo mucho!

El los *pincha* para aligerarlos y coloca a un hijo sobre cada hombro y a su mujer sobre la espalda. Ella le aprieta entre las piernas. Les lleva muy arriba al cielo, por la cuerda de algodón por la que el descendió.

(Algodón: les pide que no miren hacia abajo cuando pasen por encima de los árboles, so pena de caer. En el camino la tempestad los

alcanza *te* y al siguiente golpe del trueno, están ya en la tierra de los muertos. Les hace levantar, el mismo da la vuelta como una mariposa *haké haké haké haké haké*, "padre padre padre". Los tomadores de *yogé* (chamanes) están sentados sobre los troncos de *inga* y comen frutas, igual que los tomadores de *toe*, los "mascadores de tabaco" comen los *chinchis*.<sup>2</sup> La mujer se sienta y mira. Ve que los muertos que quedaron en la selva están tendidos totalmente fríos, podridos, *sst/hñ*: tienen abejas y avispas en el cabeza. Al caer la noche se acuestan para dormir.

Llegan a la noche. Los muertos que han sido incinerados, queman como brasas. Muriendo de frío la mujer trata de calentarse y trata de agarrar un tizón con la mano.

-Ay, ¿por qué me asustas?

-Me muero de frío, pensaba que era fuego!

-Aquí no hay fuego, no hay fuego en el cielo!

Los otros, los que fueron enterrados, son blancos como luciérnagas, fosforescentes como las hojas, están tendidos podridos totalmente.

Al amanecer, la mujer va a ver a *Maineno*:

-Quiero tener hijos!

*Maineno* coge sus cabellos del lado derecho los golpea con el pie derecho y hace aparecer un hombre. Sentada ella los contempla y se da cuenta que se mueren de hambre.

-Va a ver a tu hermano de madre, el cóndor *tijera-chupa*, posee el maíz, voy a depositarte allí para que comas, aquí no hay comida. Tu otro hermano de madre, *manchaco yacuro* posee el camote y el gavián la yuca.

Uno de los hijos va a comer maíz, el otro va a comer camote, la madre va a comer yuca donde el gavián. El está sentado sobre el tronco

2 *Chinchis*: Coleóptero cuyo lomo segrega un líquido semejante al jugo de la nicotina.

de las almas, *bati kumu* y mueve sus alas, *poi poi poi*. Así lo hace colgado sobre el tronco del árbol que posee el chamanismo.

La mujer pregunta a su hermano de madre lo que hace. El le pregunta quién es ella para tratarlo así. Ella le explica que tienen hambre y le invita a sacar yuca. Tira las plantas pero no aparece ningún tubérculo. Pregunta a su hermano de madre por qué, y el le contesta que hay que dejar la yuca tirando por las hojas. *Piri*, salen los peces-gato. Ella corta uno y lo asa para comerlo.

-Hermano de madre, ¿qué vas a hacer con estos peces?

-Hija de hermana, déjalos allí, tu hermano de madre comerá más tarde.

Se sienta a esperar. Por la tarde, las avispas negras llegan *uu uu seu*. Se posan sobre su pico y se alegran del olor que perciben. ¿Quién es este animal tan grande? se preguntan ellas. En este momento los buitres "come-mierda" llegan para olerlo a su vez. La mujer sale como una golondrina y revolotea de acá y de allá.

Alguien viene a decir al cóndor que se van a pescar al día siguiente.

-Mañana voy a pescar, vamos a pescar en un pantano podrido!

-¡Llévame, yo cogere los pequeños peces que se pudrirán en caso contrario (*imebeyi* : gusano de carne podrida).

Los cóndores negros llegan con sus canastos:

-Llévame!

-¿Cómo irás?

Ella Hora.

-No puedo llevarte, mi canoa se inclina mucho, corres el riesgo de caer si yo te llevo! Vete con *oyoka* el cóndor color de café, su canoa es muy estable!

La canoa del cóndor blanco se inclina siempre mucho cuando baja a tierra, vive inclinado. La pone en el cuello de *Oyoka*. Ella lo ajusta con

sus piernas y *Oyoka* baja derecho donde él pensaba que se encontraba *tapir* (=pantano). Comienza a comer lo podrido.

-Anda, recoge los peces!

-Yo no recojo esa clase de peces!

-¿Y por qué me has dicho que lo harías?

-Yo no hago esas cosas. Ella se aleja para mirar.

Cóndor saca su collar.

-Yo pongo mi collar aquí, lo pongo de lado.

No quiere ensuciarlo al comer.

El cazador se había escondido bajo las hojas, y se preguntaba cómo podría atrapar los collares de los cóndores. De pronto, se levanta, *çiaaaa çiaaaa*. Les asusta y los hace alejarse, *pu pu pu pu*, agarra los collares y se va. Cóndor vomita a toda velocidad, mas no tiene tiempo de alcanzar al hombre. La mujer que se fue al cielo partió con él. Es por esto que nosotros sabemos.

Los cóndores necesitaron dos días para acabar con el tapir. Luego Cóndor Blanco regresó con sus flechitas, su sombrero pintado hermosamente con achiotte, sus adornos de orejas muy bien colocados. Llega.

-Hija de hermana ¿qué haces?

-Hermano de madre, veo que llegas, ¿no quieres algunos plátanos?

El está lleno de carne y no puede comer los plátanos.

-Hija de hermana, no hubiera regresado si no necesitara recobrar el collar que me robaron.

-Dáselo, dice la mujer al hombre. No va a hechizar. Es muy poderoso ¿por qué no se lo entregas? Tú eres avaro y no vales absolutamente nada!

-Tomé el collar del otro, sabes de qué tamaño es el collar que yo he cogido.

-Quiero ver el otro!

Cóndor les oye discutir.

-Muéstrame, quiero ver qué tamaño tiene.

-No tengo nada! ¿Quién habrá cogido mi collar?

-¿Por qué rehusas entregar lo que has tomado? Si lo conservas vas a perder a tus hijos! Dice el Cóndor Blanco.

Oyendo esto su mujer le rife:

-Dáselo ¿por qué lo has traído?

-No digas nada, si quieres volver a ponerte el collar! dice el hombre a Cóndor Blanco.

El está de pie contra los pilares de la casa

-El es el dueño del collar, dáselo!

Obedeciendo a su mujer, va a buscar el collar para entregárselo. Lo guardaba en la "lana de hormiga", encima del humo guardaba un paquetito que deshizo para entregarlo.

-¿Es éste tu collar?

-¿Cómo lo ha puesto? Voy a probarlo dice el Cóndor.

Con todo su saber, se pone el collar. Se posó sobre el tronco caído. Sus plumas han crecido y cuando todas hubieran salido se voló, *poi poi* para siempre. Se fue llevando su collar. Había llevado a esta mujer que venía del cielo. Se ha muerto ella, picada por una hormiga, pero había contado su historia antes de morir. Sus hijos quedaron en el cielo para siempre, ella sola, volvió a bajar para morir.

**M.10: ASERE KH HÁ : Historia de ASE**  
Francisco, *dei bahé : Mamadadi*

*Mabahi* ha comido a la mujer de *Ase*. Ella murió cuando la comía. Cuando la mujer murió, hizo lo mismo con el marido.

\* El bebía *te* (*Brugmansia*) y se escapaba sin detenerse cuando quería agarrarle. Le busca. Está parado en la puerta. Va a ver *kue kue* le busca por todas partes para cogerlo.

Los *Mabahi* le vieron cuando se puso contra la puerta. Ellos lo ven claramente. El mira a los *Mabahi*, él les oye. Le buscan para matarle. Salen a buscarle afuera para matarle. Pero ellos no lo ven.

Aquel que bebió el *te* rallado, *pei ukaiçiké* (*chamán*), está sentado bien escondido. Ellos le picaron con una flecha de balsa.<sup>3</sup> en la oreja, le picaron y cuando le hubieron picado bien, le cogen y le llevan en sus brazos. Le llevan hasta su jardín. Le llevan para comerle.

Estaba con todo su cuerpo. Le parten para comerle. Devoran todos sus huesos, y su difunta mujer en el cielo se apoderó de su corazón. *Mabahi* coge el corazón de *Ase* y lo da a su mujer *imínuto*. Ella le coge, está parada y lleva el corazón.

El jaguar come los huesos, los huesos que lanzan los *Mabahi* cuando comen. El jaguar come: Cuando el tritura los huesos, el corazón sobresalta y tiembla (de miedo). El jaguar come, el corazón tiembla.

Cogieron tallos de *toe* y lo rallaron. Los ponen en lugar de los huesos. Sacan todos los huesos y los reemplazan con tallos de *toe*, aun las *falanges* son de *toe*. Se reparten los sesos y se lo comen. No queda más que un hueco vacío. Aquellos que actuaron de esta forma, vinieron para comerlo completamente.

Después rehacen al marido como a una persona. Le transforman, regresa y de nuevo se levanta. Un pajarito canta muy enojado: *kociri kociri kociri*

Se da la vuelta, piensa escapar, así actúa el que se va *kociri*. Corre, se escapa. Al poco rato, el hombre (devorado) regresa a la casa, los *Mabahi* le trajeron y en el camino va cazando. Regresa llevando una liana en la que están ensartados los peces *sábalos*, las *palometas* y las *lisas*. Ensartados en la liana, arrastra sus peces. Su bejuco personal estaba lleno de *bujurquis*, *bujurquis* de las alturas.<sup>4</sup>

-Coman los peces de la gran liana, la otra es para mí. Esa, preparen los peces en sopa de *pifuyayo* ahumado, métanlos en una sopa muy negra.

3 Madera con la cual se fabrican los discos de oreja.

4 *Sábalos*: *Brycon* sp.; *Palometa*: familia de los *Carcídeos*; *Lista*: familia de los *Anastomídeos*; *Bujurqui*: de los *Ciclídeos*.



una mujer de dientes negros, flotan en la superficie, no voy a probarla. Hay gusanos tan grandes como *anguilas*, no quiero. Voy a llevar esta cerbatana para guardarla conmigo, voy a llevarla para guardarla arriba!

-Llévate, dice la mujer, él hará otra después y una más para él.

-Voy a llevar este paquete de flechas!

-Llévate, él hará otras para él.

El *chamán* se va por la cumbre de la casa, *teí* sale haciendo sonar el cumbre de la casa. Cuando este se va, ella oye, desde el lugar donde está sentada; otro grupo llega por la cumbre, algunos salen, otros llegan, ellos se paran "*he he he*"

Mira la chicha, parece espesa y bien fermentada! Está bien hecha. Mete su dedo, todavía queda la señal de los dientes de los gusanos.

Me han engañado, por eso es que he tropezado contra los trozos de madera, voy a sacarlos para comer el puré. Vine de muy lejos y no me iré sin comer la chicha! Saca los gusanos para comer, se ven los gusanos con sus dientes, flotan en la superficie, nadan como pequeñas anguila. Voy a sacarlos para comer.

Ellos quitan los gusanos y comen el puré del *piñuyo*.

Otros grupos llegan. La dueña de la chicha llega también. *Iminuto* llega al cielo, pero sale del cielo y llega sobre el techo de la casa, cae al suelo y se para "*he he he*", llega por la bóveda.

La hermana mayor viene a hablar con su hermana menor.

Hemos venido, nosotros, "aquella que fue quemada en un gran fuego" viene a hablarte!

Hermana mayor, ya que me hablas así (como antes de morir) ¿qué sentiste cuando te quemaron? ¿Sufriste?

Cuando metes un tizón para calentarte, no sientes nada, igual fui quemada y no sentí nada. ¿Por qué me recuerdas esto?. Mis huesos se quemaron y fueron reducidos a cenizas, mi cuerpo fue completamente

quemado, todos mis huesos se quemaron, subí al cielo retorciéndome como gusano. Tocarón la parte superior de mi cráneo para que reviva. Yo reviví, me curé y es por esto que vine a hablarte.

Otro dice oyéndola: Yo también me quemé en el gran fuego. El hermano *Samero* dice que fue quemado en el gran fuego cuando murió.

Tú no sentirás nada cuando ellos te quemem, no vas a arder, los gallinazos te comerán.

Ella dice una cosa mala: Pienso que los gallinazos *pipirina* te comerán. Ella escuchaba esto cuando *Okobati* "Espíritu del agua" llegó. *Okobati* entra por el cumbre de la casa *tei he he*. Entra por arriba, cae a tierra, se levanta y dice *kua kua kua kua kua kua kua kua*. Se ríe y se alegra de ver la chicha. Se ríe.

-Cuando yo estaba en el cielo, vi a los monos lanudos, con la boca llena de resina, pues habíanse hartado con frutos de leche-caspi, *čičō tí*. Comen "al que está suspendido (el mono lanudo)", rompen sus huesos *seu seu seu seu*. Le rompen el cráneo y se alegran comiendo con puré de *piñuyo*.

-Nieta ¿en qué pensabas cuando hacías la *chicha*?

-¡Pensé en ti, abuelo, pensé en ti al prepararla!

-¡Por la chicha que he probado, nieta, te voy a dar leña para que te calientes, voy a inclinarme!. Cuando tu abuelo se inclina hacia adelante, no llueve, es el verano. ¡Siéntate!. Cuando se levanta y se da la vuelta hacia atrás, llueve, cuando se inclina hacia delante no llueve más. Así viene a hablarle su abuelo, el viejo vino a contarle, *toe toe toe toe*. El se ríe.

Abuelo ponte derecho para comer, te vas a caer! -"he he he he", no me voy a caer. ¿Cómo podría caerme?

Las almas vienen a hablarle. Aquellas que se fueron tejiendo sus *chicras* (bolsos) *gēō gēō gēō gēō*, aquellas que se fueron haciendo sus



*chicras*, se fueron comiendo las nueces de *shapaja*, se fueron golpeando los frutos de *shapaja*.<sup>5</sup>

Ellas hicieron una represa de bambú y se posaron encima en el tiempo de la gran creciente. Cuando *Maineno* lanzó a *Sukuko* en la corriente (M.7), ella posó sobre la represa. Ahora es *Sukuko* quien habla. Ella cuenta como se posó en la represa en donde permanece desde entonces. *Sukuko* viene a hablarle. Ella le pregunta:

-¿Tú eres aquella que se posó allí cuando todo se inundó? ¿Llevada por la corriente llegaste con la gran creciente? ¿No es *Maineno* quien habla? Cuando *Maineno* hizo la gran creciente, tú te posaste allá, ¿ahí es donde vives?.

Cuando *Sukuko* le cuenta, ella escucha al cóndor quien también viene a hablarle. Se queda afuera, está parado al lado de la puerta, en el exterior.

- Dame también puré de *pifuyayo*. Dámelo en un casco de olla. Voy a tomar allá porque estoy sucio, como lomo podrido, estoy sucio, vivo así, porque como lomo podrido. Ven afuera a darme el puré y la *chicha* en una olla rota.

Como parado, afuera, no quiere entrar. Come lo podrido, parado, afuera, en un casco de olla. *hi hi hi*. Es el cóndor que quiere comer así. Ese come lo podrido, no vale absolutamente nada, come las carnes sucias, no entró, los otros sí entraron.

Mientras discutían se terminó la *chicha*. Las saínos llegan gruñendo. Mientras que ellos beben la cerveza, los *pecaríes* de labios blancos llegan corriendo y gruñendo. Salen corriendo y se dicen el uno al otro:

-¿Dónde están mis flechas, dónde puse mi paquete de flechas?

Cada uno coge sus flechas y todos salen a cazar.

5 *Phylelephas* sp.

-Nieto, dame una flecha, pide *Okobati*. Voy a ponerme a un lado! Le escucharon y le dieron una flecha al viejo. No le dieron dos.

Los *pecaríes* de labios blancos (*huanganas*) vienen por su lado cuando ellos les asustan por el otro lado. Están rodeados y gruñen, y justo en el momento en que ellos se precipitan les pican con sus lanzas y sus flechas. Los *pecaríes* atacan *uuuuu* cuando los hombres atacan, gruñen *iii*. Ellos les pican cuando se acercan a este lado. Un hombre planta su lanza en el suelo, otro alcanza a un *pecarí* en el centro del pecho, a momento en que pasa la manada corriendo. Y el abuelo a decir que él también plantó su flecha en pleno trasero. Así dice *Okobati*:

-Planté mi lanza en la glándula que apesta cerca del trasero! El *pecarí* está muerto!

Mató al *pecarí* de labios blancos que venía en el medio, "aquella" que bebió la *chicha*.

Así llegaron cazando contaron sus hazañas.

-Yo, no hice nada, mi lanza se plantó en el suelo!

-Yo, lo alcancé en pleno cuerpo.

Otro pensaba que iban a venir por aquí y se fueron por allá. Van a buscar a los *pecarí*. Los amarran con cuerdas para llevarlos. Un hombre llega con un *pecarí* gigantesco, el que fue matado por el abuelo. Lo lleva y regresa cojeando ayudado de un bastón. El lleva al que hace correr mucho, el gran *pecarí* de labios blancos. Descargan al lado de la casa. ¿Por qué no le dieron más flechas al abuelo finado? El supo matarlo, pinchó al *pecarí* del medio, es ese el que los mató. ¿Por qué no le dieron más flechas? Le dieron solamente una:

-Me vieron y no quisieron darme flechas. Las *huanganas* vinieron a atacarme, vi muy bien que venían sobre mí, pero no tenía más flechas no podía matar más animales.

Se cuenta la caza. Piden que se lave una olla grande.

Los que estaban sentados se levantan *giri giri giri*: ¡vamos a lavar las ollas!

En el momento en que lavaban las ollas que todavía tenían chicha, se la terminan.

La mujer oye que despedazan a los *pecartes*, rompen la cabeza y lavan los cuerpos con agua. Ahora no hay más *chicha*. Ella piensa que se la bebieron toda mientras rompían los cráneos, *seu seu seu seu* rompen las cabezas una tras otra.

Mirando al cielo, ven a los monos, aquellos que comen los frutos resinosos *čũũ tũ*, aquellos que comen las cabezas de los monos, *seu* rompen los cráneos, rompen los cráneos y se les oye comer la carne.

Cuando terminan de comer, se van diciendo:

- ¡Voy a llevar esta copa para beber! Dice el hermano menor.
- ¡Lleva para comer, yo haré otra para mí!
- ¡Voy a llevar la cabeza para comer y guardar la chicha en su copa!

Dice la hermana difunta.

- ¡Lleva para comer, yo haré otra para mí!
- ¡Voy a llevar esta flecha!
- ¡Lleva, él hará otra para él!
- ¡Voy a llevar esta cerbatana para salir de cacera!
- ¡Lleva, él hará otra!
- ¡Así decía ella de su lugar. Ellos salían cuando le dicen aún:
- ¡Voy a llevar esta calabaza y pondré mi chicha para comerla!
- ¡Llévala, yo haré otra!

\* Salen por el cumbre del techo, *tei tei tei*, salen haciendo sonar la viga maestra.

Cuando se fueron todos ella se queda un buen rato para escuchar si Ase regresa.

Las flautas y las calabazas caen del cielo con un gran ruido *gere gere gere*, las copas, las flechas, *yau yau yau*, caen con estrépito, caen enteras, caen ruidosamente. Del lugar donde está sentada, ella los escucha.

Ase regresa ahora luego de su larga ausencia. Cuando el día se levanta, cuando está muy claro, Ase regresa. Aquel que fue a invitar está de regreso. El "Dueño de la chicha" viene a hablarle.

-Prenda la antorcha, vamos a barrer esta mierda de grillos, prenda pues, vamos a sacar toda esta mierda!

El yerno le oye y prende el *chupihui* (antorcha). Ve que la olla de chicha se desborda. Se diría que no bebieron ¡La olla está tan llena que desborda! Se derramaba hasta el suelo.

Ase vino a contar. Aquel que fue a invitar a los hombres primordiales vuelve para contar. Aquellos que bebieron la chicha sacando los gusanos, aquellos que viven en el país de los muertos, aquellos que vinieron, *Okabati* quien llegó. Cuenta eso, lo que él vio en el cielo, lo que ha visto paseándose en el cielo su chicha, veía como sacudir las maracas. Aquí no se oye nada, pero los que viven en el cielo, sí escuchan.

Ase ha oído todo cuando se paseaba así.

Así hizo cantar su olla de chicha. Es él quien la hizo cantar y ahora nosotros hacemos como él.

Fue él quien oyó cómo había que hacer la fiesta de los *pifuyayos* primordiales, él quien se paseó en ese lugar. El quien escuchó todos los cantos. Ahora hacemos igual, moviendo las maracas, todo lo que él cantaba antaño. El lo contó, hizo oír a todos, hizo escuchar a Anaconda.

Es por eso que ellos cantan en la fiesta de los *pifuyayos* primordiales. El comenzó y nosotros hacemos como él lo contó. Fue *Nukeo* quien le dio el poder. Ellos cantan para *Nukeo*, la "madre de la chicha", ella es la "madre del ritual".

*Miña ine Miña ine Miña ine Miña ine Miña ine Miña ine*  
*Pifuyayo* primordial

Voy a hacer lo que piensas y alegrarte.

Haz que nuestros *pifuyayos* se llenen de frutos.

//Yo me voy a la fiesta de los primeros frutos, a tocar los troncos para que se llenen de frutos//<sup>6</sup>  
 Así los árboles se llenarán de frutos.  
 Me voy a complacerla.  
 Vuelva para tocar nuestros árboles si tienes ganas,  
 ///Para que se llenen de frutos///  
 Blanco plumón que el viento lleva,  
 De allá donde ella está totalmente extendida.  
 Baja a probar mi chicha.  
 Hazme el favor de probar su dulzura  
 Que venga *Ñukeo* moviendo sus *maracas*,  
 De allá donde está extendida, llevada por el viento.  
 Que todos aquellos que están extendidos bajen,  
 Para hacerme el favor de probar mi chicha.  
 Blancura de plumón, tú que estás extendida,  
 Que el viento te traiga para probar mi chicha aquí  
 Blancura de plumón, madre de la ilusión,  
 Baja suavemente para probar.  
 Blancura que el viento lleva desde allá,  
 Madre de la ilusión,  
 Ven a probar la chicha de los *Miña mai*  
*Ñukeo*, madre de la ilusión, ven haciendo sonar,  
 A hacerme el favor de probar,  
 Ven con el corazón en paz a probar.  
 Que las almas que duermen allá, bajen a probar  
 Venid a probar la chicha de los *Miña mai*  
*Ñukeo* verdadera madre de la chicha,  
 Para ti toco las maracas,  
 Las maracas de *Ñukeo*, la madre de la chicha.  
 Las palomas de las alturas, palomas de los *pifuyos*  
 Cantan también, las sonajas de las palomas.  
 Ahora toco las sonajas de *Ñukeo*,  
 Luego tocaré las sonajas de las palomas.  
 Haz lindos *pifuyos*.  
 Piensa para que los racimos estén cerca de la tierra,

6 Las barras indican el número de repetición de la frase.

Haz que los lindos *pifuyos* rojos engorden en los racimos.

Haz que los racimos estén cerca de la tierra muy cargados de frutos rojos.

La paloma prueba los frutos con la punta del pico.

Ella llega, ella se detiene, ella está cerca de entrar Ella llega, ella entra, ella silba.

Haz que los lindos *pifuyos* rojos engorden en los racimos.

Haz que los racimos estén cerca del suelo muy cargados de frutos rojos.

La paloma entra con su pico rojo, ella silba.

**M.11: HATIRE KIH HÁ: Historia de la Raya**  
**Lino, ñye bahi : Mamadadi**

En el tiempo en que la raya era humana, ella vino a decir:

¿Por qué no lloran ustedes cuando echan los muertos al agua? Nosotros no hacemos así, nosotros lloramos cuando mueren nuestros hermanos! Ustedes, ustedes no los lloran y hechan sus muertos a donde yo vivo!

Ella subió a tierra para hablarles y salió del agua para enseñarles.

-¡Hay que llorar así!

Con su lanza ella corría por todo lado:

-¡He aquí como los vivos deben llorar a sus muertos!

Ahora los hombres lloran a sus hermanos difuntos, antes no lo sabían, simplemente echaban sus muertos al agua. Ahora todos lloran y nosotros también. Porque la Raya vino a enseñarles, se pusieron a enterrar a sus muertos, a llorar a sus hermanos.

M.12: *ÑUKEČIKŲ NHHŌ KH HĀ*: La mujer de *ÑukečikŲ*

*Lino*, *ēye bahē*: *Mamadadi*

Una vieja fue abandonada y vivía totalmente sola. Una mujer muy vieja de cabellos blancos va a transformarse en delfín.

*ÑukečikŲ* viene a decirle, habla como un hombre.:

-Cuando el pájaro *toayo* canta en la noche, *botobeyo mia baihu*, *toayo* tu collar de peces *añashuas*...<sup>7</sup>

Ella responde:

-¿Y dónde está ese collar de peces?, tráemelo pues, para comérmelo.

Durante el sueño viene a tocarle:

-¡Ah! ¿quién me toca con esas manos heladas? ¿Quién me asustia?

Ella se enoja, pero él le responde que ha puesto atención en lo que ella había dicho y le trae lo que ella había pedido: el collar de peces. Le dice que prenda la antorcha y, en efecto, ella ve que el collar de peces es muy grande. Lo pone sobre la baranda diciendo:

-He aquí que traigo lo que pediste, prepara el pescado. Ella sale a escamar el pescado y no ha acabado aún cuando le toca la piel. Todo su cuerpo ha sido pelado, le retira toda la piel y hace una nueva.

En la casa donde vivía un palo seco, ha vuelto a ser jovencita, tenía los seños duros como una joven mujer. Es ahora que va a ser mujer, es para que sea mujer que hizo de una vieja una jovencita.

Al día siguiente una de sus nietas dice que va a visitar a su abuela. Van de a dos luego de haber avisado a su madre. En el camino de la casa

<sup>7</sup> Familia de las *Ciclidæas*.

de la abuela, ven la piel de la abuela. *ÑukečikŲ* había puesto la piel de la abuela en el camino. Viendo esto regresan y cuentan a su madre:

-Mamá, ¿qué hizo la abuela? No había más que su piel, era su vieja piel que estaba en el camino. ¿Quién comió a nuestra abuela?

Oyendo esto la madre decide irse a ver y camina con sus hijos en los brazos. Ella llega con su hijo siempre en los brazos, y ve que de la casa sale humo, ella entra para ver. Ve una gran cantidad de peces ahumándose; toda clase de peces, peces-gato, lisas, palometas, sábalos...

La que ahumaba el pescado dice a la que acaba de llegar:

-Hija ven a comer, ahumo el pescado que él me trajo. No mires de este lado de la casa, tu abuelo está allí, no mires, envuelve los peces para comerlos más tarde!

En este momento, su marido, *ÑukečikŲ*, comienza a hablar. Está acostado con su gran nariz:

-Cuando vayas a llevar a tu madre a la hora en que hace frío, te voy a llamar, trata de oír para contestarme!

-Sí, sí escucharé y te contestaré!

-No duermas a la hora en que hace frío, a la hora en que cantan las cigarras, *čie čie čie*, a esa hora yo llevaré a tu madre, me sumergiré con ella.

-Sí, sí, yo responderé.

Ella dice esto pero no ha oído. Ella dormía cuando él llamó:

-Llevo a tu madre, llevo a tu madre al agua!

Ella no oye nada. Los árboles responden ~~###~~ las serpientes responden *hē hē hē hē hē*, la lagartija, la iguana, todos estos animales que no valen nada responden también. Ella, ella duerme, no responde. Así hizo ella. Si ella hubiese contestado, las personas también cambiarían de piel ¿Ves como la madera de capirona cambia de corteza? nosotros hubiéramos cambiado de piel.

Al día siguiente, ella regresa y encuentra la casa vacía y silenciosa. Ella se sumerge en el agua en búsqueda de su madre, ella llora a su madre. En el agua, ella ve una casa:

-¿Puedo entrar?

-No no entres, quédate en la superficie del agua.

Ella no quiere hacerle entrar en la casa. La hija que se sumergió en el agua se va como un delfín, "sero-pogu" *cie eho*. *Nukečikí* envía la madre a decir a su hija que va a ser delfín.

Cuando se ha sumergido en el agua como un delfín, sus hijos se han quedado en la orilla y lloran:

-Vengan, no tengan miedo de ahogarse, no se puede ahogar, miren, ¿Yo me ahogo? ¡Entren!

Ellos no quieren sumergirse, tienen miedo. Ella no puede convencerlos a pesar de sus esfuerzos, permanecen colgados a un pedazo de madera en el agua. Un hijo está colgado como una garza:

-¡Sumérgete, no dudes!

Se sumergió y se puso a nadar *po hu ná ná na na*. ¡Serán garzas!

El otro se quedó en la orilla y llora:

-Mamita, no puedo sumergirme, voy a morir, voy a ahogarme!

Corre por todos los lados sobre la orilla del río llamando a su madre. Ella le llamó, él rehusa, él se lamenta. Entonces ella le dice:

Quédate ahí, te lanzaré maíz para que picotees en el borde del río Serás *panguana*.<sup>8</sup> *toto hio toto hio toto hio*. Se va silbando. Ella le da de comer cuando él silba. El no quiso sumergirse y quedó vivo en la tierra. Desde entonces existen los *panguanas*.

8 *Cripturellus undulatus*.

### M.13: *NAKOČIRE KHI HÁ:*

Historia de la rata: el origen del taro. Enrique, *ēye bahē*: *Totoya*

Maineno se va, camina escuchando, está solo, camina, mira, escucha. Ve a la rata que está tratando de sacar y pelar los taros. Ve a su suegro tratando de pelar un gran montón de taros. Maineno se acerca para preguntarle lo que hace y su suegro le responde que extrae los taros del suelo para comerlos.

Cuando las mujeres cocinan los taros, la lluvia se deja oír a lo lejos. El viento se levanta, la lluvia se deja oír, la olla está a punto de hervir, *kuara kuara kuara*. Escuchan venir a la lluvia y se preguntan cómo van a cocer los taros si el fuego se apaga.

-No tengan miedo. No lloverá aquí, la lluvia se irá lejos.

Maineno se inclina *yi yi yi*, y cuando él se para la lluvia comienza a caer más fuerte *uu uu uu*. Maineno está de pie, coge los "hijos-taros" que los rompe del taro madre.

-Rata, quisieras comer sola, yo también voy a cogeros para sembrarlos...<sup>9</sup>

El yerno dice esto sacando los taros de la olla. La lluvia viene de este lado haciendo mucho ruido. Las mujeres-rata llevan a sus hijos y se van en fila, unas detrás de otras. No lloran todavía, llorarán cuando la lluvia extinga el fuego.

-Vamos rfe aún, si ríes de nuevo, la lluvia te inundará por completo.

Maineno hace subir el agua para inundar la casa de las ratas. Las escucha. Desde hace mucho tiempo robó los taros, y los plantó ya. Los taros no demoran en crecer, y cuando estuvieron grandes, dice:

-Ahora no serán avaros de taros, los taros aumentan solos cuando plantados.

M.14: *INE HOHORE KH HÁ* :  
HISTORIA DEL SAPO El origen del *pifuayo* .  
Lino, *ŷye bah̄* : *Mamadadi*

Nuevamente Maineno se va. Cuando camina, ve al *sapo hualo* -  
*pifuayo*, *ŷne hoho*, y quiere tenerle por mujer. Ella está a punto de  
preparar la chicha de *pifuayo* y machaca los frutos.

-Mi padre no viene. Está sembrando los frutos de *pifuayo*, yo le  
espero, todavía no viene.

Maineno se va al bosque en busca de su suegro, al mismo que le  
encuentra sembrando *pifuayos*.

-¿Qué siembras sentado de esta manera?

En ese momento lo aplanan, *ŷau*, va al río para pelarlo, lo  
desmenuza y regresa a la casa luego de haberle envuelto en una hoja de  
*Heliconia (patarashca)*. La hija escuchó el grito, ella se pregunta cómo  
pudo escuchar gritar al sapo, pero murió gritando y la hija lo escuchó,  
mientras preparaba la chicha.

Maineno viene a pedirle que ase su *patarashca*:

-Asala para que yo coma algo sabroso.

Asándole huele el olor de su padre, desenvuelve la hoja y ve a su  
padre:

-Por qué mataste a mi padre, por qué me ordenas que lo ase, vas a  
ver ahora lo que te voy a hacer

Ella quiere encerrarlo para comerlo, pero él es muy ágil y se escapa  
cada vez que quiere encerrarlo. El padre de Maineno había hecho  
exactamente la misma cosa, la historia del padre de Maineno se repite.

Ella lo empujó afuera y cerró la puerta. Ella se encerró en una casa  
de piedras y gritaba en su interior. Lloraba a su difunto padre, sollozaba  
totalmente sola *po po po po* la casa entera estaba llorando.

Afuera Maineno se dice que casi se ha muerto; mira y piensa, él  
sabe. Cómo va a encontrar a los *pifuayos* ahora que los perdió, aquí no  
hay nada todavía. Están todos en la casa de tierra, ella los guarda  
encerrados, todavía no están sembrados.

El loro *tui* no coge los buenos frutos, no coge más que los malos,  
aquellos que están llenos de agua, aquellos que están al costado. El no  
cogía los mejores, los del medio. Cuando Maineno ve lo que *tui* le trae,  
piensa que son bien diferentes de aquellos que él comía. Para recuperar  
los frutos transforma su corazón. *āb̄* en loro, *be*, para que vaya a  
buscarlos.

El loro entra a la casa cantando, corta el racimo entero y se lo da a  
Maineno. Sale por el cumbretero de la casa y se escapa con el racimo  
entero. Eran los buenos *pifuayos*, aquellos que él había visto, aquellos que  
tienen los frutos cerca del suelo, aquellos que podía coger con la mano...

Ella se enojó cuando vio al loro:

-¿De dónde viene este *be* que canta?

*Pat* ella cierra de nuevo la puerta. Lo que el *tui* robó, Maineno lo  
plantó y el árbol está creciendo. En ese momento, *ŷne hoho* llega  
corriendo. Sembró los *pifuayos* en mal tiempo.

-Vas a sufrir recogiendo los frutos!

Llena de cólera se arranca los pelos del pubis y los lanza contra el  
tronco para que tenga espinas. ¿Ves cómo ahora los troncos de *pifuayo*  
tienen espinas? Luego ella pateó el árbol y de un golpe de talón lo envía  
hacia arriba, es por eso que ahora los racimos se encuentran en lo alto.

-Ahora tendrás que subir al tronco para comer. ¡Trepén aún bajo la  
lluvia si quieren comer!

Esto hizo *ŷne hoho* cuando mató a su padre. Ella era la "dueña de  
los *pifuayos*" que guardaba en su casa de tierra. Era la "dueña del sub-  
suelo". Esto hizo ella.

M.15: **ÃO ÑSE - BAUKOKO KH HÃ**  
Historia de Baukoko, el miserable.  
Lino, ñye bahñ Mamadadi  
(Artemio, Oyo bahñ : Totoya )

Cuando *Baukoko* vino por la primera vez, llevaba una cerbatana al hombro. Llega donde Maineno está a punto de tostar su harina de tierra. En esos tiempos vivían con harina de tierra.

Maineno pide a su hermana que tueste la harina y mientras que él come, *Baukoko* llega alegremente pintado con achote, la cerbatana al hombro. Entra en la casa, ellos le hablan y le invitan a comer harina de tierra. *Baukoko* está tan lleno de comida y de chicha que casi se cae, está borracho. Ellos le preguntan de dónde viene y él les responde que él vive por allá. Maineno le invita a regresar y *Baukoko* dice que regresará al día siguiente, luego de haber flechado a los monos lanudos, para visitar a la hermana de Maineno. Cuando se va Maineno dice a su hermana que ya no debe vivir sola, y la invita a casarse con este hombre.

Al día siguiente, *Baukoko* llega, la cerbatana al hombro, con la caza. Maineno le pregunta si no quiere vivir con su hermana y el hombre responde que está de acuerdo. Maineno les da un cuarto cerrado para que duerman. Una semana después, ella tiene un niño al que acuna. El marido sueña con regresar a su casa.:

-Voy a buscar una presa para darte de comer!

Y regresa a la casa de su padre, a tomar la bebida de plátano de su madre. A su vuelta, trae un minúsculo pedazo de tortilla de maíz (o de yuca) que esconde entre las hojas del techo para comérselo a solas. Ella está acostada en la hamaca, acunando a su hijo y él está echado encima en otra hamaca. Cuando come su tortilla (casabe), las migas caen sobre la mujer que, sin ver nada, las recoge y las olfatea:

-Si fueran de harina de tierra, tendrfa otro olor, esto es maíz (o yuca).

Un pedazo más grande cae sobre su pecho, ella lo coge y lo lanza del lado de su hermano.

*Baukoko* pregunta a su mujer:

-¿Dónde está mi pedazo de casabe?

La levanta y busca en vano su pedazo. Hace mucho ella lo tiró ¿Por qué le avisaría ahora si es tan avaro? Ella no se mueve. El está loco de cólera y se acuesta en su hamaca estirando bien los pies. Al día siguiente sale con su cerbatana al hombro. Maineno pregunta a su hermana:

-¿Qué va a hacer tu marido? Vete para llevar los monos que cazará. Es necesario que acompañes a tu marido, janda a ver lo que hace!

Ella obedece y le sigue cuando él sale. Escucha y camina a cierta distancia, lejos, detrás de él para que no la vea. Ella le ve correr por el camino libre, orina, *biu bouuuu*. Ella corre un poco más lejos, riendo. Se detiene en la orilla del río y dice:

-Mi pene completamente rojo, " *tou tou tou* " .

Su mujer se retuerce de la risa al oírlo. *Baukoko* le pregunta por qué ríe y en qué piensa al venir aquí.

-¿Quién te llevó? Tú me seguías es por esto que ríes, jándate si quieres! .

El continúa y ella se pregunta cómo hacer para llegar allá. Regresa a su casa y cuenta la aventura a Maineno: Maineno le recomienda que no ría y que regrese para ver cómo fabrica la tortilla de maíz (o de yuca).

-¡Síguele! ¡No rías! No hagas ruido, puedes escuchar todo permaneciendo sentada!.

*Baukoko* vuelve y nuevamente sale al mismo lugar llevando su cerbatana al hombro: Se da la vuelta y siempre de pie orina, *biu buubuu*, corre y se da la vuelta orinando. Golpea su pene diciendo: "mi pene totalmente rojo *tou tou tou*" mirando de todos lados para ver si ella estaba allí:

-Si estuviese allí se la habría oído reír! Pero se había puesto a gatas para mirar y se callaba. En ese momento la sanguijuela grande sale del

agua y le hace pasar al otro lado. La mujer llega corriendo para ver justo el instante en que se sumerge en el agua. ¿Cómo hacer ahora?

Ella se detiene al borde del río, con las piernas abiertas golpea en su vagina, *pou pou pou* diciendo: "mi vagina roja *pou pou pou*". Ella golpea en el enorme hueco que tenía. En ese momento, la sanguijuela sale y le hace pasar del otro lado del río.

Ella baja a tierra y ve una gran cantidad de plátanos, bosques de pifa, amarillas y rojas, troncos de leche-caspi. Ella hace un corte, toma un poco de resina para adornar a su hijo, lo pinta hermosamente y le pone la "lana de hormiga". No come nada aún. Llega a casa y ve que su suegra cieme una bebida de plátanos maduros *giri tá giri*. Su suegro le pregunta de dónde viene este niño.

Cuando preguntaba por su hijo, *Baukoko* respondía que su hijo era muy feo, tan cubierto de pústulas que no parecía una persona. La suegra da conocer a su encantador nieto y da a su nuera plátanos para que coma. Esta se harta de plátanos antes de que su suegra la esconda en un montón de madera. Pero la mujer de *Baukoko*, la araña, ha oído discutir y pregunta a su suegra con quién conversaba. Esta le responde que echaba pestes a las abejas que comen todos los plátanos. La araña va a avisar a *Baukoko gai gai gai*, quien llega a toda velocidad.

-¿Por qué te gozas sin control? Preguntas a su madre.

Ella le responde que se goza haciendo caricias a su nieto.

-¡Ah! ¿y dónde está?

Toma su lanza y pincha en el montón de madera:

-¡Mira tu nieto, mira su sangre!

Le corta en pedazos. Su madre se enoja, eres muy avaro, no eres como todo el mundo, eres un *baukoko*. Vuelve a coger su lanza y corre por todas partes amenazando a todo el mundo. Mientras tanto el suegro transporta los plátanos al otro lado del río e invita a su nuera que regrese al día siguiente a tomar la bebida.

Ella regresa a su casa y da una mano de plátanos a Maineno, su hermano mayor. Ella le cuenta:

-Vi muy buena comida, plátanos, troncos de plátanos echados, mañana iremos a beber hermano mayor, ¡vamos!

El miserable no quiere dar su comida, diciendo que del otro lado no saben comer eso. El "pica" su chacra con su lanza y la transporta lejos.

Al amanecer, caen de la hamaca, caminan hacia el río y cuando llegan, ya no ven la chacra. En su lugar no había más que un gran aguajal.

-¡Hermano mayor, la huerta (la chacra) estaba allá!

-Pero ¿tú dónde estabas?

-Desde allá yo vi los plátanos, veía sus hojas. El "Dueño de la chacra" se la ha llevado con él.

Ellos regresan y discuten. Maineno dice entonces:

-Que tu hijo vaya a buscar la comida. ¡Hermana, en qué vamos a transformar a tu hijo para que vaya a buscar la comida?.

Ella no quiere dar a su hijo. Su hermano le dice que no lo guarde para ella, que él no va a morir, que vivirá para siempre. Prepara las perlas (chapuiras) para hacer su collar y las arregla hermosamente alrededor de su cuello. No sé si él puso los discos de orejas. Piensa, le transforma y le pone dientes de animal alrededor de su cuello. ¿No ves el collar que lleva el pájaro carpintero? Le pone cabellos rojos en la cabeza, plumas blancas en el pecho y plumas de todos los colores. Después Maineno dice al hijo de su hermana:

-Preparás a ese tronco seco y cuando llegues a la chacra de tu padre, él tratará de matarte, entonces te escaparás así.

Le enseña como hacerlo. Maineno le hace trepar al árbol, trata de flechar con la cerbatana, *hori hori hori*, y el hijo de su hermana se escapa, saltando detrás del tronco. Cuando está muy aguerrido, Maineno le dice que sabrá escapar a las flechas de su padre. Cuando todas sus



plumas se hubieron formado, *uru*, vuela río abajo. Pega y golpea los troncos con su pico y les avisa que de este lado ya no hay más chacra. Vuela río arriba y allá encuentra la chacra de su padre, muy muy lejos. Se posa sobre un tronco, mira, baja más aún, cerca de la tierra, golpea sobre el tronco *tuk tuk tuk*. Llega a donde está su padre y golpea con el pico *kakadudu kakadudu kakadudu*. Canta para avisarles que ha encontrado la comida del jardín. Al día siguiente, al amanecer, el pájaro carpintero recoge su hamaca y la lleva consigo. Golpeando sobre los troncos, él le guía hasta el jardín, *ku ku ku ku ku ku ku*, y todos le siguen luego de una buena noche de sueño. Están a una decena de metros del jardín y llegando el pájaro carpintero se posa sobre un tronco seco y golpea, *kokudodu kokudodu kokudodu kokudodu*. En este momento su padre saca una flecha y trata de alcanzarle, *hori hori hori*, pero el pájaro carpintero se escapa y salta de aquí para allá.

-¿Qué clase de pájaro carpintero es este?

Ya el miserable *Baokoko* plantaba sus pilares para transportar su chacra a otra parte. Había ya pelado la mitad del jardín cuando Maineno llega.

-¿Por qué estás a punto de "pelar" tu jardín? Eres verdaderamente un miserable, de hoy en adelante vivirás como un *Baukoko*!

-Poco importa, será esa clase de águila, *gouuuuu*. Se vuela gritando esto.

El padre del miserable llega enseguida a preguntar a Maineno:

-¿Y yo qué voy a ser? yo que crié a mi hijo con tanta pena y sufrimiento?

\* -Tú serás *iñiñiso*, zarigueya (u otra clase de águila, según los informadores).

La madre del miserable pregunta a Maineno:

-Y yo, que cultivaba el jardín que él comía cuando vivo, ¿qué voy a ser?

-Tú serás el cangrejo, *kami-bai ago*.

Ella se lanza al agua, *kopi*.

Cuando todos hubieron sido transformados, Maineno y su hermana se van cortando plátanos y desde ese tiempo vivimos con buena comida, podemos comer plátanos maduros.

M. 16: **BEA ČIASERE KHI HÁ: El descubrimiento del maíz Lino, ñye bahí: Mamadadi.**

Un hombre invita a sus padres a pescar en un gran lago de sábalos. Pescan y terminan casi con todos los peces del lago; cogen *acarahuasus*, *palometas*, *chambira-chayo*, *zapotes*, *peces-gato*.<sup>9</sup> Innumerables peces se encuentran en el agua. Cogen todos los peces del lago y los colocan en cestos tejidos con hojas de *Jessenia*. Se van llevando los cestos. En el camino un chamán dice a su mujer:

-¿Dónde está mi collar de peces *chiruy*<sup>10</sup> que quería comerlos asados?

Su mujer le contesta que no lo ha visto y que ha cogido otro collar de peces que estaba en el agua. Lo hizo intencionalmente, quería regresar. Dice a su mujer que vaya delante y que comience a preparar los peces para ahumarlos. El regresa al lago para ver, pero ya no hay agua. Toda el agua estaba junta de un solo lado y en su lugar había una casa muy grande del tamaño del lago.

Entra en la casa y ve a una mujer que está barriendo la casa:

-¡Limpio las suciedades de los que se emborracharon!

*Yua yua yua* ella barre; El hombre le pregunta:

9 Familias de los Cieldeos, (*acarahuasus*) de los *Characáceos* (palometa), de los *Pimelecídeos* (zapote).

10 Familia de los *Catichídeos*.

-¡Eh! abuela, ¿qué es lo que así limpias?

Ella contesta:

-Limpio lo que ensuciaron cuando bebían.

El hombre entra bien en la casa y ve que las vigas de la casa están cargadas de mazorcas de maíz. Una mitad está pelada, la otra está entera. Solo ve grandes mazorcas de maíz colgadas en la casa. Mira a *Ñukečiko*, "el padre del terremoto", más lejos está *Ñukečiki*, con sus grandes ojos rojos. Está completamente borracho. Se da la vuelta al otro lado y ve una especie de caña de pescar, es la boa *mantona*, yerno de *Ñunčiko* y de *Ñukečiki*. El también acostado con ojos rojos. La mujer dice al hombre:

-No mires a tu abuelo que se ha echado en un rincón, no mires a tu viejo abuelo.

Mientras ella barre la casa, el hombre coge algunos granos de maíz y, de uno en uno, los lleva a la boca. No dice nada a la dueña y se va cuando ella sale a tirar la basura. Vuelve a su casa y no habla con nadie. A su regreso no quiere comer el pescado, no quiere abrir la boca para no perder los granos de maíz. Le hacían preguntas y no respondía a ninguna. Su mujer ahumaba el pescado. Ni quiere hablarle, él no quiere comer y ella permanece toda la noche ahumando el pescado mientras él mira.

Al amanecer, a la hora del frío, un ser del tamaño de un caimán llegó reptando *yogi yogi yogi*. Todos lo miran y se preguntan qué viene a hacer un caimán donde ellos. No es un caimán, es la "madre del maíz". Ella regresó, el abuelo regresó a acostarse con su larga nariz. Ella reptó y busca y todos la ven. Al comenzar el día, ella se fue. Ellos no durmieron en toda la noche. El cogió los granos de maíz no durmió. Sentía que los granos le caían de la boca cuando ella recogía su maíz. Mordió un grano y lo guardó bien entre sus dientes. Pudo guardar dos granos y al alba se fue.

Va a la *chacra* a sembrar los dos granitos. Siembra todo su maíz en su nueva huerta y viene a avisar a los otros que no pongan los pies en su Huerta. Cuando hubo sembrado su maíz, tan solo entonces se puso a

comer el pescado. La *chacra* sonaba *pohu pohu*. Es la "madre del maíz" quien guarda su grano, toda la noche ella suena, golpea en el corazón de *Iriarte*, ella hace ese ruido, guardando el maíz y de esta manera lo hace crecer. El maíz está grande y listo para ser comido. Coge una mazorca madura y hace una nueva *chacra* para plantar su maíz. He ahí como hizo para aumentar el maíz. No comieron la primera huerta. Se repartieron el maíz para hacerlo proliferar. Cada uno hizo su huerta de maíz y de esta manera, tuvieron suficiente para una chicha. Todos juntos pelaron el maíz e hicieron una chicha bien espesa.

-No rompan las hojas de maíz echándolas en el suelo, pongan en lo alto de la viga, pónganlas arriba no sobre el suelo. Amarren las hojas en altura. Háganlo bien!

Fue así como él descubrió el maíz y desde entonces poseemos maíz para hacer chicha. Este viejo era un chamán para encontrar el maíz, desde entonces lo hicimos aumentar. Te hablo del maíz de los Mai huna, el de los Blancos es diferente, otras personas habrán cogido este maíz. Nosotros sabemos únicamente de nuestro maíz. El maíz de los Mai huna es tierno, el de los Blancos es duro.

**M.17: DEKOBÍ KH HÁ: Historia de Dekobí**  
El origen de las plantas alucinógenas.  
Lino *ÿe bahí: Mamadadi*

*Dekobí*, el chamán, "aquel que es como un fruto suspendido" dijo, un día, que en el cielo había *yagé*.

-Arriba, así como viven las gentes, hay *yagé*. Si quieren ustedes voy a traerlo.

Se fue arriba e hizo bajar el *yagé*. Cortó pedazos de liana y al caer la noche, los llevó a casa para preparar el *yagé*. Lo preparó para que lo bebían. También preparó tabaco para mascar. Metió su dedo en el *yagé* y lo hizo probar a todos los niños. Todos los niños, aún los más pequeños, lo probaron. Luego da una pequeña calabaza de *yagé* a todas las mujeres púberes. Invita a los viejos, a los hombres y a los chamanes a beber un gran árbol de *yagé*.

Fue así cómo *Dekobi* invitó a todos los Mai huna a tomar el *yagé*. Luego les da a todos tabaco de mascar.

Los hombres quieren orinar. El *yagé* le da ganas de orinar pero él les pide que regresen a comer tabaco. Allá por donde camina *Dekobi*, el viento sopla y hace caer los árboles, rompe todo y sopla *buru tat*. *Dekobi* hace caer todos los árboles al venir. Se detiene.

Dice a todos los hombres que se apresuren a amontonar sus cosas en canastos. Todos los hombres recogen sus posesiones, el viento golpea en la casa, el viento violento. Pero todavía había cosas.

Quiere llevar a los hombres, por eso les llama:

-¡Cojan hojas de *huicungo*! primordial, *Dekobi, Dekobi, Dekobi!*

Los hombres cogen hojas de *huicungo* primordial para que les lleve arriba.

-¡Cojan estos árboles de piedra *Dekobi, Dekobi, Dekobi!*

Repitiendo varias veces esto, comienzan a elevarse y a partir con sus casas.

Otro día las gentes vienen a buscarles y no ven nada. Quedaban únicamente los huecos de los pilares, de todas las casas que allí había, no quedaban más que los huecos de los pilares. Los otros buscan en vano a dónde se fueron.

Los *pifuyos* de *Dekobi* estaban maduros. Los hombres trepan para recogerlos. *Dekobi* les mata, caen unos tras otro. Bajan, tratan de escuchar. Cuando llega la noche van a donde oyen que preparan la chicha de *pifuyo*. Van a beber el *yagé*, van a ver. Era su primer viaje, lo hizo de día, oía hablar a mucha gente, entonces corrió....Bebieron el *yagé* por la noche. La antorcha de *copal* estaba prendida, entra y dice:

1 *Astrocaryum Huicungo*.

-¿Donde están ustedes? ¿están allí? Vengo a visitarte si estás allí.  
-¡Sí aquí estoy!

-¿Por qué han tocado mis frutos? Si quieren comer mis *pifuyos*, cojan los de arriba y dejen los de abajo. Aquellos no los guardo. Pero si cogen los *pifuyos* que yo cuido, les mataré. Ahora vivo arriba en *Miña bese*. Estoy en todas partes con el viento de *yagé*. Bebiendo *yagé*, ya no soy de aquí abajo, vivo en el cielo, es allá donde todos vivimos.

Así lo hizo. Vino a contar, a avisarles de lo que podían comer y de lo que debían respetar. Bajó a beber la chicha en esta casa y se fue. LLevó hacia el cielo la casa donde se prepara la chicha. Así vivía *Dekobi*, hacía subir y bajar su casa y la de las gentes, bajaba para beber y luego la subía y la volvía a bajar.

### M.18 *ÑAMARE KHI HÁ: MAINENO Í NIHÓ ČIASE HÁ*

Maineno busca a una mujer.

Historia de la mujer-venado y del desbroce.  
Marcelina, *ñye bahé*, Mamadadi

Maineno encuentra a *Ñama*, Dama Venado, quien está a punto de desbrozar su huerta. Le propone que sea su mujer y ella acepta. El le pregunta:

-¿Cómo harás para desbrozar tu huerta y alimentar a tus hijos cuando los tengas?

Se ponen a desbrozar ambos para hacer una nueva huerta. Desbroza con un mazo de *huacrapona*<sup>2</sup> y avanza rápido, *čise čise čise*. Ella solo se contenta con rascar el suelo con sus uñas, *soi soi soi*.

-¡Está bien voy a ser eso! le responde.

Ella parte, Maineno se va más lejos y la deja rastrillar sola.

2 Madera muy dura: *Iriartea sp.*

**M.19: TOA TOGU AKO KHI HÁ:**  
Historia de la mujer-tizón.  
Marcelina, *ñye bahí*: Mamadadi

Maineno habla a su mujer tizón, *Toa togu ako*, quien llora de miedo. Le pide que se acerque para calentarse:

-¿No tienes frío?

Se duerme en medio de sus pensamientos y a media noche, ella viene a tocarle con su mano ardiente.

-¿Quién me toca de esta manera? pregunta Maineno.

-He oído lo que has dicho y vengo a calentarte

Hablan juntos toda la noche.

Al día siguiente, cortaron una gran huerta y se disponen a quemarlo. Ella le dice:

-¡Vamos a quemar nuestra huerta!

Se van. Ella va de un lado a otro, trabaja sola. Su marido enciende el fuego y va a ver lo que sucede del lado de su mujer. No ve más que fuego, todos los arbustos están abrasados, ella quema bien la huerta removiendo por todas partes, todos los troncos se queman. Cuando la huerta está totalmente quemada, ella viene a verla y se sienta a despertarle. Se queda de su lado. El llega y le pregunta:

-¿Has quemado todo?

-¡Sí, he terminado!

Maineno quiere llevarla a bañarse y sus cuñadas le proponen ir al agua pues se mueren de calor. Ella va al puerto con ellas y se baña pero sin meter la cabeza en el agua. Ellas insisten para que nade, pero rehusa diciendo que no sabe nadar y que no quiere mojarse más arriba. Más ella rehusa, más sus cuñadas insisten y para terminar ellas la empujan y hunden su cabeza bajo el agua. La mujer tizón se fue; *Toa togu ako* parecía un tizón apagado.

**M.20: GÉKERE KHI HÁ:**  
Historia de la mujer-sapo y de las siembras.  
Marcelina, *ñye bahí*: Mamadadi

Maineno sigue su camino y se encuentra con la mujer-sapo, *Géke*, *Géke* hacía todo por él. Ella sembraba, ella plantaba, hacía los esquejes, todos los esquejes.

Si hubiese conservado a esta mujer, no tendríamos ningún trabajo que hacer. ¿Cómo hacía para plantar todo?.

Otra mujer que tenía sus reglas vino a cambiarlo todo. Ella buscaba una corteza de árbol y cuando la encontró, descubrió a *Géke*, su hermana de padre. Esta se enoja y le dice:

-¿Qué piensas buscar en los árboles, bajo la corteza de los árboles?  
¿Los sapos que cantan en lo alto? ¡No soy yo quién pasará malos días para comer!

Diciendo esto, saltó de lo alto del árbol y se fue para siempre.

**M.21: MAINENO BAI NEH:** Maineno hace los animales.  
Lino, *ñye bahí*: Mamadadi  
Enrique, *ñye bahí*: Totoya

Maineno encuentra a la hija de *Tútibuyi* "el que come árboles". Ella recoge las lagartijas que han caído en la trampa. Esta es su caza. ¡Es lo que hubiéramos comido si hubiésemos vivido en esos tiempos!

La ve y se pregunta:

-¿Por qué comen lagartijas?

Lanza una flecha a una ardilla, alza a la trampa, la pone en lugar de la lagartija y cierra la trampa.

Oyendo el ruido, llega la hija para coger lo que ha caído en la trampa.

-Hija ¿qué animal cayó en la trampa de tu padre?

Ella va y mira la trampa.

-¡Eh! mamá, ¿Cuál es el animal que tiene los ojos como nosotros?

¿Quién es?

-¡Traélo pronto para verlo!

Maineno escucha todo desde el sitio donde se escondió. Las observa detrás de la raíz de un árbol. Ellas se preguntan qué animal es este, con ojos humanos, le asan la piel, lo cocinan y luego de cocinarlo:

-¡Eh! mamá esto es comida. Lo que comemos no vale nada.

-Tu padre, ¿a qué se ha ido?

-Cuando tu padre regrese, hazle sentar en este sitio, pon aquí su plato de comida.

Con estas palabras, ella pone el plato en el lugar mencionado. Maineno alza el gran mortero y se esconde detrás. Se esconde para matar a *Tütibuyi*.

*Tütibuyi* llega. Trae conchas, caracoles, peces-carachamas, cienpiés y lombrices. Los tira por el suelo y se dispersan como hormigas. Sus hijas corren tras de los *chiruy*, "*seu seu seu*", golpean con palos a las lombrices, las anguilas, los cienpiés. Todos mueren.

-¡Papá coge tu plato, prueba lo que tú no trajiste!

La escucha y se sienta a comer lo que ella le da y le cuenta. En este preciso momento, *hori seu*, el gran mortero aplastó a *Tütibuyi*.

-Ahora tú serás *Tütibuyi* (especie de gusano arborícola). Este es tu nombre, roerás los árboles de *leche -caypi*.

-¡No importa Magi, yo seré eso!, *ne ne ne* se va.

Maineno transforma también a las hijas.

¿Ahora dónde voy a ir? Mi camino va más lejos, vengo de aquí voy a ir por allá, piensa Maineno.

En el camino oye lo que dice la tortuga, *ño pego*.

-¿Dónde está *Sari*, el que transforma a las gentes? ¿Dónde está aquel que da la vida con la palabra? ¿Por qué se ha hecho tan poderoso? Cuando llegue le romperé la cabeza a golpes de mazo.

Arregla hermosamente su mazo.

El "transformador" llega.

-¿Qué dicen ustedes?

-Corté mi mazo torcido ¿Qué hacer?

-Yo no escuché que decían eso sino más bien: "Cuando llegue *Sari* ya no vivirá, le voy a golpear!"

-¿Habían de matar a *Sari*? De hoy en adelante vivirán ustedes en los huecos de agua de las palmeras *Phytelephas*, serán las pequeñas tortugas que dicen *ke ke ke* cuando amanece. ¡Tú sabes golpear muy bien con el mazo!

El sabía lo que decían de él, en su corazón el espíritu de su padre le hablaba. El no sabe a solas. Su padre le enseña. Cuando camina, su padre le habla en su corazón (sede del pensamiento).

Continúa su camino cuando oye a los pájaros *huinchu -huinchu* 3 que preparan sus flechas diciendo:

-Si yo veo a *Sari*, no le perdonaré; ¡lo traspasaré apenas llegue!

-¿Qué dicen ustedes?

-¡Hablamos de ese chico que no tiene nombre! ¿Qué nombre le pondremos?

-Yo no oí que decían eso, sino que van a matar a *Sari*. ¿Por si acaso, tienen ganas de matar a *Sari*?

-¿Quién habla de matar a *Sari*?

Es un ser simple.

-Tú serás *huinchu -huinchu* y hablarás en las tierras bajas.

-No importa, seré *huinchu -huinchu kuekueyu kuekueyu*, aquí que canta al borde del agua.

3 No identificados.

Ahora ¿qué hacer? Abajo está el camino de donde vine, aquí no hay más camino. Camina y busca, reflexiona.

Oye caer la lluvia. La lluvia le cae encima cuando está cerca de una casa. Ve un tronco cubierto de hongos. Lo pincha con su lanza y lo hace caer al río. Los hongos se transforman en peces, toda clase de peces que suben por el río en cardúmenes enteros. Maineno hizo también otros peces lanzando los hongos al vuelo. Con la palabra envió al pez *majarrita* aquel que atrapas con hormigas. También hizo las variedades cortando los hongos. Hizo el pez *yaribai*, hizo la caza *bai* que comemos.

Los peces se formaron a partir de lo que él lanzó al agua.

Ahora ¿a dónde ir? Su padre le dirige al camino de la casa, no está muy lejos.

Se va escuchar las gentes que discuten en la casa:

-¡Es un mal día para buscar comida! Nos sentimos perezosos. Es lejos y llueve, jiremos mañana!

Están echadas en las hamacas conversando cerca del fuego. Maineno llega con su cerbatana, protegido por hojas de palmera. Está muerto de frío.

-¿No hay fuego?

-Sí. Hay este gran fuego donde nos calentamos!

Va a sentarse, deshace su paquete de flechas para secarlas. Se pregunta con qué va a matar a los monos lanudos. Seca las puntas con las cuales piensa matar a los monos.

-¿Qué decían? ¿Qué escuché yo?

-Hermano mayor, yo no dije nada.

-Sí, oí que decían: "¿Cómo treparemos para coger los frutos?"

-Sí decíamos eso, pues es un mal día para ir a buscar comida, ¿cómo podríamos trepar?

-¿Quieren ustedes comer frutas?

-Sí.

-Trepá al tronco de genipa y recógelos!

Ellos suben, cogen genipa y sus mujeres se ponen a rallarlo.

Ella se unta los brazos con genipa, ella va a ser el mono lanudo negro, *nea náso*, aquél que será el mono lanudo blanco, *bonáso*, se cubrió con "lana de hormiga" blanca y con "lana de hormiga con manchas rojas" Cuando terminaron esto, los otros cogieron las cuerdas de la hamaca para hacer las colas. Cuando acabaron les preguntó:

-¿No tienen más parientes?

-Sí hay, pero un poco más lejos!

-¡Corre a avisarles!

- ¡No son pocos, son muy numerosos!

Ella corre a buscarles. Están reunidos en un solo lugar, ya no serán más personas, les va a transformar para siempre, va a hacer de ellos nuevas personas, los animales. El gran mono aullador está acostado en su hamaca luego de haber tomado *te*. Su cuerpo está adornado con "lana de hormiga" hermosamente colocada.

Primero hace los pecaríes de labios blancos, hungana *bai*, de la gran manada, *kaihuwa akéna*, a aquellos él les transformó. Ellas raspan las nueces *chambira*.

(Les pinta con genipa para hacerles negros y sus cabellos también. Así pintados les manda con la palabra para que sean los pecaríes de labios blancos de la gran manada:

-¡Sean los pecaríes de la gran manada!

Los pintó a todos de negro y puso genipa en sus hocicos, así hizo los pecaríes. Hizo los animales que comemos, los transformó para que sean nuestra caza).

Los pecaríes de collar (sahino) raspan las cáscaras de nuez de *huicungo*.

- Ahora, ¿quién va a ser el pecarí de labios blancos?

El pecarí de collar le oye y dice:

-Yo seré el pecarí de labios blancos.

-¿Y cómo hablarás cuando busques comida? ¡Habla para que se te oiga!

Ella va allí y dice:

-Heu kene

-No serás el pecarí de labios blancos, tu eres el pecarí de collar. Te matarán al interior de un tronco, *seu*, rompiéndote la cabeza, pinchándote con una lanza de madera, te arrastrarán fuera del tronco. Tú eres el pecarí de collar. (Hace también al pecarí de collar, le pinta un collar y le manda con la palabra. Por esto, hoy día, este pecarí, *kaokoa*, tiene como un collar alrededor del pescuezo. Lo hizo para que nosotros lo comiéramos. El creó a aquellos que hoy son nuestra caza).

Los pecaríes de labios blancos se levantan en gran número, gruñen parándose sobre sus patas, hablan:

- Sean los pecaríes de labios blancos de la gran manada. La manada se levanta, gruñe "*uuuuu*" y se dispersa con gran ruido. Se van, corren del lado del río, se aglomeran y les hace correr. Así hacen los cazadores para matarlos.

Hace también al armadillo, *totoaké*, lo transforma para que pueda horadar el suelo. Es nuestra caza. Por esto le dotó de garras.

Los transformó a todos, todos los seres de la selva que comemos. Les ordena con la palabra.

Crea también el coatí, *sísibi*. A este lo pinta con achioté y le manda pintado de rojo. Los coatíes son rojos, les manda con la palabra.

-Sea coatí!

Les manda con la palabra para que sea coatí, los coatíes se van diciendo *titi tititi*. Así transformó a los coatíes.

También hace la tortuga terrestre (motelo), *menyo*, le manda con la palabra:

-Sea motelo

Hace también su lancha. La tortuga va a lo largo del río arrastrándose.

-Anda a pasearte para vivir, le dice

Así ha formado a "aquellos" <sup>4</sup> que hablan", así hizo los animales, así les habló. Todas aquellas que fueron mandadas con la palabra llegaron a ser los animales que comemos. Nosotros matamos a aquellas que hablan para comerlas, así vivimos. Hace esto para que tengamos que comer para vivir.

Hace también los pájaros, *miñako*. Para que vivan les dio plumas de viruta. Les puso sobre sus cuerpos, por eso vuelan y se pasean en el cielo. Los creó para que vuelen, les manda con la palabra.

Hace el collar de penélope, *timí*, pinta sus plumas de rojo. Pinta también las plumas de penélope, *uhe*, y les da alas blancas. Les pinta con arcilla blanca, y les pinta las patas de rojo, con achioté. <sup>5</sup> Así les envió con la pintura, Así los hizo.

Cuando hizo los animales, Maineno hizo todos los animales. Pinta a la ardilla, *sísto*, en rojo con achioté, y pinta su cola también con rojo. Hace a todos los animales que se pasean en el aire, volando o saltando. También pinta con genipa. Los reúne en un solo lugar y pinta a los animales con genipa.

El que va a ser el mono lanudo, tiene la cara, la piel, las manos, los puños pintados de negro con genipa.

Los pinta y los manda con la palabra.

4 Los animales son colectivamente de género femenino en lengua mai huna

5 Estos dos volátiles son de género masculino en mai huna

El que va a ser el mono lanudo se sienta para escucharle. El que ahora es el mono *títí*, *sí-sí*, dice:

-¡Yo voy a ser el monito lanudo, *gahenásó!*

-Si tú vas a ser el monito lanudo, ¿qué vas a decir a la mañana, qué dirás al alba? Anda habla, que se te oiga hablar, ¿cómo hablará al alba el monito lanudo, cuando vaya a recoger sus frutos?

Ella le oye y sentados en una rama le dice:

-*ší ší ší ší hā hā hā hā*. Así habló ella.

-¡Cómo el mono lanudo podría hablar así! Es el mono *títí* que habla de esta manera!

-No importa, yo seré *títí*! y se va diciendo: *ší ší ší hā hā hā hā*.

El que será el mono lanudo está sentado y le escucha. Se pone en una rama y dice:

-*čtō yóyóyó čōyò tò tò*  
Este es el mono lanudo

-¿Cuando amanezca, cómo hablarás cuando vivas?

-*Tù čtōyóyóčōyò*.

-¡Sé el mono lanudo, *násó!*

Le manda con la palabra para que coma frutos, porque tenían ganas de comer frutos, les mandó con la palabra.

El mono *títí* *baó*, dice:

-¡Yo voy a ser el mono aullador!

-Si tú eres el mono aullador de color leonado, ¿cómo vas a hablar? ¡Anda habla, que se te oiga!

Se instala para escucharle. Salta sobre una rama y dice:

-*òkó òkó òkó òkó òkó òkó òkó*

Le pone en la garganta una pequeña calabaza y le dice:

-¡Tú no serás el mono aullador! ¡Tú serás *títí*!

Le manda con la palabra.

-No importa, seré *títí*, y se va cantando *čiri čiri čiri čiri*.

Pone una gran calabaza en la garganta del mono aullador. Este será el mono rojo, *ma hei agt*, el gran mono aullador, *haikt agt*, trepa a la misma rama y se pone a hablar:

-*güi güi güi kòbť kòbť kòbť kòbť ò ó ò kòbť kòbť*

-¡Serás el mono aullador, *kòbť kòbť kòbť ò ó ò go!* Eres el mono aullador! *kòbť kòbť kòbť kòbť* ¡Sé el mono aullador!

(Yo canto así, dice el mono aullador, ¡yo soy el que toma *te*!).

Mandó a todos quienes querían comer los frutos de *leche-caspi*. Les mandó con la palabra. Así formó a los animales.

(Cuando creó a los animales, les hizo bajar para mandarlos con la palabra. Les indica a dónde ir, reparte la comida por todos lados. Envía la manada feroz de pecaríes por un lado, la otra manada que simplemente se escapa, corre por el otro lado. Envía los monos lanudos en bandadas, envía los pájaros *mitu-mitu* en grupos, envía los monos *saki* en bandadas. Todos los animales van al bosque. No queda nadie en casa.

¿Ahora a dónde voy? No sabe a donde ir. Va a tomar una mujer ahora, tiene ganas de una mujer. Está parado pensando. La humanidad anterior está terminada, los ancestros de las personas se consumieron, va a crear las nuevas personas. (Piensa).



**M.22: HIPORE KHI HÁ : Historia del chota-cabras  
Marcelina, ñye bahñ: Mamadadi**

Cuando Maineno tomó a *Hipo* por mujer, le dijo que ellos.<sup>6</sup> habían dejado una piedra de *huangana* para que ella cocine.

-¡Mi boca es demasiado pequeña! le dice.

En esos tiempos ella no comía más que pequeños trozos de carne. Regresa por la tarde y busca el permil de pécarí.

-¿Quién se lo comió?

Piensa que el perro se lo comió, pero es su mujer quien se lo devoró. Va a transformarse en el chota cabra. Va a verla y llega justo en el momento en que ella vomita el permil que se había hecho viscoso.

-¡Fue ella quien se comió el permil, ella la que decía tener una boca demasiado pequeña!

Maineno está furioso. Le dice:

-Ya que eres *hipo*, glotona, lo serás completamente para que tragues las piemas enteras. Sé el chota cabras!

Ella se fue diciendo *hipòpòpò hipòpòpò hipòpòpò*. A ella se le oye cantar por la noche.

**M.23: BAROBI KHI HÁ : Historia del Perezoso  
Marcelina, ñye bahñ: Mamadadi**

El padre se fue a cazar en la selva. Mientras recorría el bosque en búsqueda de caza para poner en la sopa...

-¿Hijas no comen ustedes?

-Mamá, no tengo hambre, ¡comeré mañana! ¡Guarda un poco para mí!

<sup>6</sup> El mito no precisa las personas que dejaron la carne.

-¿Por qué comer mañana si entonces sabrá a pasado? ¡Bueno!

Con estas palabras y muy enojada se va.

-¿Qué hace nuestra hija para no tener hambre?

-Vete adelante y golpea las raíces de los árboles. Yo me voy a quedar aquí para escuchar.

-*Hakñ sakñ kayu kayu Hakñ sakñ kayu* papá se fue *kayu kayu* (onomatopeya del movimiento del perezoso).

*Eyo eyo eyo*. El perezoso llega y se suspende a poca altura.

- ¡Nietita enciende un fuego bajo mi trasero!

La nieta obedece y acerca un tizón bajo el trasero del perezoso, *neni neni neni neni*, la grasa, cae gota a gota *ñikñ ñikñ*, llena muchas ollas con esta grasa. Luego pelan los plátanos y los frien en la grasa. Llenas de plátanos fritos, se duermen profundamente en el momento en que su padre regresa de la cacería. Regresa al anochecer con la caza para hacer una buena sopa.

-¡Hijas, vengan a comer la sopa que preparé para ustedes! ¿Por qué duermen a esta hora?

-¡Papá guárdala para mañana, comeré mañana!

-¿Por qué guardar para mañana, no estará buena. Come ahora y duerme después?

Ellas duermen porque ya comieron.

-¡Que duerman pues!

Al día siguiente el padre dice:

-¡Vamos a pescar con caña!

Lleva las cañas y se las da a su mujer, diciéndole:

-¡Anda adelante, golpea las raíces de los árboles, yo me escondo aquí para ver qué pasa!

Ella obedece lo que le dice, va hacia adelante y de nuevo, las hijas llaman cuando le ven irse.

-*Hak̄i sak̄i kayu kayu Hak̄i sak̄i kayu kayu Eyo eyo eyo* , llega contoneándose suavemente.

-¡Nietita pomme un tizón bajo el trasero!

La nieta hace lo que él le dice y la grasa comienza a caer. Ellas se ponen a freír plátanos...

En ese momento el padre llega corriendo:

-¡Estás a punto de matar a mis hijas, las matas dándoles de comer grasa humana! Ahora tengo que matarte, ¡vamos a ver si lo aguantas sin decir nada!

Atrapa su mazo y la golpea mientras aún estaba colgada.

-¡Si me matas, tus hijas también van a morir! Ellas morirán al mismo tiempo que yo!

-¡Les mataste ya llenándoles de grasa, no sufro por mis hijas!

*Seu seu seu* la golpea y la deja muerta, echada, la coge, la corta en pedazos y al momento en que la corta, de su sangre brotando nacen "aquellas que se ven suspendidas al borde del río", donde se encuentran los perezosos para comerlos.

**M.24: TOA YAI KH HÁ : Historia del jaguar de fuego  
Amelia, Dei bah̄: Totoya**

Se fueron de cacería a la selva y los otros esperaban su regreso. Pensaron que llegarían al caer la noche cuando escucharon:

-¡Tráeme fuego, mi fuego se apaga! *toa toa dama toa yaiyahōgi dare dare nigo nigo nigo*. Llega , es verdad su fuego se apagó, es por eso que llama. Discuten entre ellos, en la casa, luego un hombre coge un tizón y avanza removiéndolo. Llega y le pide que coja el tizón, pensando que iba a cogerlo, pero le muerde el brazo y lo come. Llama

nuevamente. Se preguntan por qué su fuego se apaga tan a menudo y una mujer le trae un tizón. Van entre dos el otro sigue detrás. Llama todavía:

-*toa toa dama toa yaiyahōgi dare dare nigo nigo nigo*.

La mujer le presenta el tizón diciendo que lo tome. En ese momento salta encima de ella quien grita que el jaguar está a punto de comerla. El otro hombre se regresa corriendo por miedo de ser comido él también. Les cuenta a los otros que es el jaguar quien pide fuego para devorar a los hombres, no es una persona, sino el jaguar "la madre del fuego" *toa ako* .

Como ya había comido muchos, nadie quería ir allá. Se preguntan lo que pueden hacer, tienen miedo de ser comidos. Al día siguiente abrieron un tronco de palmera y cogieron la corteza para hacer una empalizada y protegerse. Por la noche, él llama y dice:

-*toa toa dama toa yaiyahōgi dare dare nigo nigo nigo*.

Llama a una jovencita, *toa toa dama toa yaiyahōgi dare dare dare nigo nigo nigo*. Ella le pide que tome el fuego que le pasa bajo la puerta. El le destroza el brazo, y sus padres la empujan afuera para que él se la coma completamente. Luego cierran bien la puerta.

Al día siguiente, la abuela entristecida por la muerte de la pequeña, va a buscar resina que cocina para hacer una pasta brea. Enciende un tizón y un poco más abajo pone la resina. El jaguar llama:

-*toa toa dama yaiyahōgi dare dare nigo nigo nigo*.

Va a la puerta, se rasca y dice al jaguar de tomar el fuego. Pensaba agarrar a una persona y lo que atrapa es la resina con sus garras. Se pone a aullar *go go go go*. Se quemó las manos, todas sus garras saltaron, toda la piel de sus manos quedó pegada. El fuego se apagó y él se fue.

Cuando se fue muchas personas se fueron a la selva a buscar perezosos. Los encuentran y los cocen enteros. En esa época no cortaban la carne en pedazos. Una mujer comía las tripas. Ella está acostada en la hamaca, encolerizada contra los hombres cuando escucha:

-¡El que les ha hecho sentir miedo, lo maté en un árbol hueco! tiiii  
tiiii.

Ella se pregunta quién habla, piensa que son los grillos que se parecen a las mujeres (*masu* : las almas de los difuntos).

-¡Escuchen quién habla!

Los otros escuchan y le preguntan si el grillo no les engaña al hablarles. Le prometen dar costillas de perezoso si no les engaña. Escuchan también lo que dice el grillo y porque dijo la verdad, le dan las costillas enteras de perezoso para que coma. Es desde entonces que los grillos comen carne.

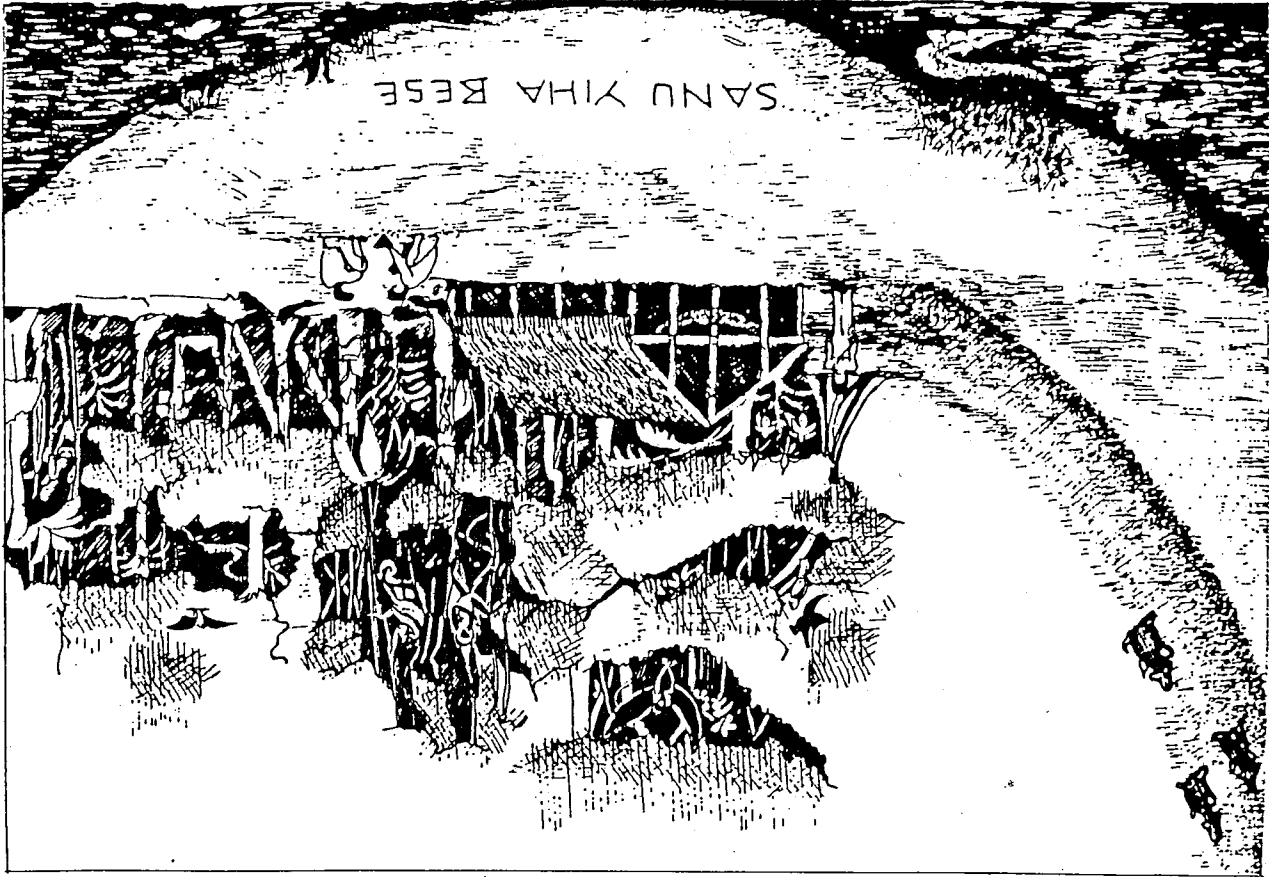
Al día siguiente van a ver donde está el tronco, *batikumu* (tronco de las almas) del cual hablaba la mujer grillo. Cuando ven el tronco por tierra, van a buscar sus lanzas y sus mazos. Se inclinan sobre el hueco del árbol. Está echado, completamente negro, muerto, lleno de termitas, las termitas le han invadido por el ano.

-¡Pincha para ver si sale por este lado!

Ellos miran bien

-¡Yo, voy a pinchar con mi lanza cuando él se escape!

Pero él no corre, ellos pensaban pincharlo pero ya está muerto. Entran al árbol, arrastran el cuerpo fuera, lo pelan y lo despedazan. Todas las termitas le habían invadido por el ano. Lo cortan en pequeños pedazos y de la sangre que brota nacen los ocelotes, *yari yaininaga*, los pumas, *ma vai*, y todos los jaguares. Ellos salen de la sangre del jaguar de fuego que brotaba haciendo chispas.



M.25: BAI BAKIRE KHI HÁ :

Historia del Dueño de los Animales.  
Lino, ñye bahñ: Mamadadi

El padre de los animales de la selva hace chicha e invita a sus hermanos los animales que son su familia.

-¡Bi biaki, ven a beber! Hijo de hermana, jaguar!, ven a beber  
Hermana de padre, ven a beber. Bahu, gavilán rojo ven a beber.

Cuando se lo llama el Tapir se inclina sobre la olla y bebe. La "piel lisa" bebe. El gavilán se pone encima de la olla y bebe, jaguar bebe también, Paca que vino a ver también bebe. Todos los animales beben. ¿Cuántos animales hay? *Mitu-Mitu*, El hijo de su hermana, Tapir, la hermana de su padre, Paca, la hermana de su padre. El dueño de los animales llama a todos los animales que posee y les invita a beber.

Cuando su mujer prepara el *masato* de yuca, el dueño les invita, pero los animales no quieren venir. No quieren beber sino el masato del hombre, no el de su mujer. Es el hombre quien bebe solo el masato de su mujer.

Su mujer le riñe y le pide matar a un *mitu-mitu* porque tienen hambre. El cría todos los animales de la selva y su mujer le reprende:

-¡Mata pues una bestia para que coman tus hijos!

-Si yo mato al hijo de mi hermana, voy a tener pena, como podría matarlo, ¡me dará mucha pena!

-Aunque tenga pena, no importa, tú piensas mucho en él. ¡Tienen tantos hijos de hermana! Si viene de nuevo. Otro día, preparó el masato e invita a todos, y aún a los otros.

-*Bi biaki*, ven a beber, hermana de padre, hijo de hermana, hermana de padre, hijo de hermana: ven a beber.

Entran en la casa y se colocan cerca de la olla.

Beben parados, *mitu-mitu* también bebe paradito, el gavilán bebe encima de la olla, este es un verdadero guerrero, jaguar también está allí para beber.

El mata a un *mitu-mitu* cuando los otros Tapir Paca se fueron. Su hijo le dice:

-¡Papá mata otro!

El coge su mazo y los mata mientras están parados. Mata a dos. Llorá, tiene pena por su hijo de hermana. Cocinan la carne y su mujer le invita a comer. El no quiere comer:

-¿cómo podría comer? ¿Yo no como a mi sobrino?

Su mujer y sus hijos han desplumado al pájaro alegrándose, y habiendo desplumado, lo cocinaron con yuca y ahora lo comen. El que mató no come. El padre mata para que sus hijos coman.

Otro día, vuelve a preparar masato de yuca. Les invita a beber y les llama:

-Hermana de padre, ¡ven a beber! Hijo de hermana, ¡ven a beber!  
Bahu ven a tomar!

Llama a uno, y a otro y a otro más.

-Papá mata a una paca para que comamos, ¡cógelo en la trampa!

Toman el masato y se van. Con su trampa agarra al paca que se había detenido. Lo coge en una *chicra* como en una red cae en la trampa. Le tuerce el cuello con la mano, pero tiene pena por su hermano de padre.

¿Como pueden todas ellas ser sus hermanas de padre?

Sus hijos se alegran. Ponen a cocinar la yuca y comen paca. La madre se alegra de comer.

Esto hizo el dueño de los animales. El no come, tiene pena. ¿Cómo voy a comer a mis hermanas de padre?

M.26: *IMĪ ÁKA NEČIKĪ KHĪ HÁ*

Historia del hombre que hacía una trampa en el árbol

Lino, *ñve bahñ: Mamadadi*  
(Jorge, *oyo bahñ: Totoya*)

Un hombre se va a la *colpa* a poner una trampa en el árbol. Trepa a una palmera *huasai*<sup>7</sup> pone la trampa para penélope y cae. Llegando arriba, cae con todo el árbol y se encuentra en el interior de la tierra. Bajo tierra, se posa sobre un tronco de guaba,<sup>8</sup> *pai*, se queda allí.

La mujer que primero le encuentra le dice:

-¡Este hombre de arriba es malagüero!

El le oye y responde:

-¡Cómo pueden creer que vine de arriba para traerles la desdicha?  
¡Yo hacía una trampa en la palmera y caí con el árbol entero! ¡No ven que soy una persona como ustedes!

Con estas palabras baja. Ella lo levanta y lo conduce a su casa, ella va a ser su esposa. Cuando él llega, una manada de pecaríes (*huangaras*) viene a ofenderle.

Ella lo pinta con achioté, le pone dos capas en todo el cuerpo, lo hace sentar y lo unta con mucho *copal*. Los pecaríes no le quieren, vienen en su contra para morderle pero esperan todavía un poco. La gran manada de saínos vive bajo tierra. De allá vienen los saínos que comemos. Están en el interior de la tierra, son personas como nosotros que viven bajo tierra. Las "madres de los saínos" (de diferentes manadas) tienen grandes narices, muy largas... Ponen palillos en el tabique nasal.

Ella lo lleva, quiere tenerlo por marido

7 *Euterpe Edulis*.

8 *Inga Edulis*.

-¡Qué mi hija sea tu mujer!

Este hombre será su marido. Al día siguiente, ella va a sacar yuca. El suegro ordena a su yerno que vaya a sacar yuca mientras que él irá a buscar el *yagé*. El yerno cocina el masato, el suegro prepara el *yagé*.

Arrastraron un tronco muy pesado que parecía una gran boa, arrastran este grande asiento y lo dejan.

-¡Siéntate para servir! Dice el suegro

El asiento era una gran boa y sacaba la lengua cada vez que el se sentaba *tigi*. Se movía sin parar, y tenía las nalgas al aire por miedo de sentarse. No es un madero pintado, es una boa y tiene miedo. Se sienta con una sola nalga y distribuye el masato (el *yagé*).

(-¡Yerno, ven acá, siéntate al lado de la cola!)

-¡Vamos a sentarnos sobre su cabeza!

Cuando se sientan sobre la cabeza, el yerno se sienta un poco más, pero no completamente y sirve a sus afines y a su mujer. Tomaron el *yagé* al día siguiente, al amanecer, ¿qué hicieron?

Bajo tierra hay también un río, hay agua. El suegro dice a la esposa, la hija dice a su marido que su padre quiere que vayan a pescar para preparar una sopa de pescado. Ellos se van. El hombre machaca la raíz de veneno. Muchos peces mueren alrededor de él. Sentado al borde del río, no ve sino serpientes venenosas enroscadas por todos lados. ¿Cómo no ve los peces? Desde este sitio mata a una serpiente y se apresta a matar otra cuando llega su mujer y le reprende:

-¿Por qué has roto el bote de tabaco de mi padre?

¡Está en mil pedazos!

¿Cómo podría ser el potecito de tabaco de tu padre? Esta serpiente quería mordirme, ¡la maté! ¿Por qué te enojas?

Ella recoge los pedazos y los vuelve a pegar. El hombre no se mueve, su mujer coge los peces sola. Cuando termina le dice:

-¡Vámonos!

Ella prepara una sopa de pescado y la comen. Al día siguiente ella prepara el masato de yuca y él se alegra por este masato que va a probar. Filtra y llena todos los tazones. Su suegro, el "Dueño del masato de yuca" cuelga su hamaca en medio de la casa y manda a su yerno arriba. Le hace trepar al techo de la casa.

-¡Hermano mayor ven a beber tu masato!

Jaguar le oye y llega corriendo *#k tik #k*, viene hermosamente adornado y pintado. Salta sobre su pecho y le hace caricias. "El dueño del masato" se alegra de que el jaguar venga cuando le llama. Jaguar no bebe, se va luego de haber hecho sus caricias. Llama al tapir.

-¡Hermana mayor, ven a beber tu masato!

La "gorda" llega corriendo *tik tik tik*. Se sienta para tomar su masato inclinada hacia adelante. Toma *tuk tuk tuk* y se va. Llama a la gran manada de *huanganas*, *taya nika*, la feroz. La gran manada nada en el río, sube, viene gritando, llega gruñendo, *uuuu uuu ue ue*. Los pequeños saínos gritan y hablan en mai huna. Se les oye trepar por la colina, subir, llegar. Dan vueltas alrededor de la casa. Discuten. Han olido al yerno, saltan y se hacen mucho más feroces *tei tei tei tei*. El suegro llama a su hija y le dice que no quieren venir por culpa de su marido, *#t #t #t #t* gruñen y olfatean. La hija abre la boca y kuisa escupe *piri-piri* sobre el cuerpo de su marido. Los saínos vinieron todas<sup>10</sup> a beber el masato. Son tan numerosos que los pequeños saínos nadan en la olla. El les mira y se enoja:

\*-¿Por qué beben mi masato, inclinadas todas hacia delante? Esta porquería de animal acaba con todo. Se van cuando ha terminado. Llama a la pequeña manada, *#iokao*, que vino a beber en un grupo pequeño

10 Saño es de género femenino en mai huna, y se respeta la marca del género aquí por su significativa de las relaciones entre hombres y animales.

inclinado hacia delante. El saño de collar que miraba fue a comer las fibras del masato (el afrecho). Aún hoy día, el saño de collar no toma en la *colpa*. Come todo el tiempo. Los *mitu-mitu* y las tortugas se tendieron también para comer las fibras de yuca.

Cuando los animales se fueron, bajó. Fue solamente cuando se fueron del otro lado que bajó para distribuir el masato. Luego de esto, está cansado. No hace nada más, quiere irse.

-¡Quiero ir a mi casa! Dice a su mujer.

Su mujer dice a su padre que su yerno quiere irse.

-Si quieres irte, ¡ándate con la gran manada feroz que sale en el tiempo de los *pifuyayos*!

Su mujer le manda con *Taya-nita*. Ella canta: "*Du du du du, Taya-nita va a beber su masato, las gentes van a verla, las gentes van a quererla, du du du du*".

Así canta la "dueña del interior de la tierra" en el tiempo de los aguajes.

Pero los saínos quieren morderle. Regresa llorando y cuenta sus desventuras a su mujer. Le contesta que no sabe hacer y que le basta seguirles a distancia para que ellas no le vean. Pone atención en él y le sigue, le acompaña hasta la puerta. Lejos, delante de los saínos que son muy numerosos, brilla un pequeño hueco, tiñla como una estrella. Lo vio al salir. Reconoció la *colpa* cerca de su casa. Sale con la más grande de las manadas de saínos, su mujer era la más grande y la más gorda, era la "madre de los saínos de labios blancos". Su mujer parecía un cerdo castrado.

Cuando la tuvo por esposa, es a él a quien pide de comer. Cuando iban por el lado del aguajal, ella le pide que recoja los racimos de nueces de chambira. *Taya-nita* le ordena:

-¡"Trep a y recoge los frutos"!

Rompe las ramas con sus manos y fabrica una vara para descolgar los frutos. Las mujeres-sáinos giran alrededor del árbol y comen lo que él les manda.

-¿Cuál de ellas voy a comer? se pregunta el hombre  
-¡Trepá y recoge los frutos! ¡Come lo que rompe *Tayariña*!

Les oye romper las cáscaras con los dientes, ellas le tiran algunos, él come lo que ellas le tiran. Su mujer le da de comer rompiendo las cáscaras con los dedos. Va a ver a sus parientes (humanos) y les dice:

-Matan los sáinos pequeños, aquellos que caminan por la orilla, matan para comerlos pensando que son grandes bestias. Los hay más grandes, ésta es muy grande, es un gran saíno!

-¡Voy a amarrarlos! piensa él.

Tuerce fibras de chambira para hacer una cuerda. Los demás hacen lo mismo y él coge todas las cuerdas. Quiere matar a todos los saínos para comerlos.

Los hace caminar, se pone detrás de las hojas de chambira para esconderse y conduce la manada. Mientras los saínos duermen, amarra los más grandes, el esposo y su mujer, sus suegros. Al amanecer, cuando él se va, los saínos tratan de levantarse, gritan, cada uno tira de la cuerda gruñendo. Los otros hombres llegan corriendo para pincharlos con sus lanzas, los atraviesan completamente con muchos pinchazos.

-Te sigo, dice a su mujer.

Ella no quiere, está enojada. Ella le pregunta por qué hizo matar a su padre y a su madre. No le quiere más por marido, y lo manda. El hombre a quien había así regresó para morir. Está muerto para siempre. Llegó a su casa para morir. Sus suegros a los que había amarrado tenían mucha brasa.

(La mujer-saíno no quiso salir. El hombre dice a su mujer humana:

-¡Vamos a ver de donde vengo! ¡Vamos a ver la puerta!  
El busca y horada...

¿Dónde estará la casa? Ella la gabrá recubierto y enterrado).

M.27: *GÉKERE KH HÁ*: Historia de Gêke, (cacería)  
Jorge, oyo bahí: Totoya

Un hombre dice a su cuñado: -Ven a escuchar, vamos a escuchar a aquellos que cantan en las alturas, vamos a cazarlos con cerbatanas, ¡vamos a dormir una noche allá!

Se van y hacen sus chocitas en el bosque. El cuñado dice:

-Tú vas a escuchar a aquel que canta más fuerte (el *mitu-mitu*) y voy a escuchar al que duerme en el día (el *hoéco nocturno*)!

-Bien, le contesta el otro.

Al anochecer, el sapo, *Gêke*, se puso a cantar, "*ke ke ke hei hei hei poi poi poi ke ke ke*". El hombre dice a la mujer-sapo:

-Se diría que ríes como una persona, ¡ven aquí para que calentemos nuestros cuerpos!

El cuñado le riñe:

-¿Por qué la llamas? ¿Conoces tan bien las alturas de la selva para llamar a las hembras que viven allí? ¿Por qué no trajiste a tu mujer?

Se duermen: A medianoche, ella llegó a tocarle, en medio de su sueño. *aié*.

-¿Quién me llamó? ¡Oí tu llamado, heme aquí!

Ella olía muy bien, venía vestida con perfume de flores. Entra en la casa, sube a su hamaca y le dice:

-Todavía no me han hecho el amor, haz el amor conmigo y cuando estés para terminar, avísame, ¡avísame cuando estes por terminar!

-¡Sí! dice el hombre, te avisaré.

Y hacen el amor. La avisa cuando está por terminar. En ese momento la golpea en las nalgas con la palma de la mano, *pohu, kuri kuri kuri* su pene se bajó. Ella salta a un árbol y dice:

-He aquí el cuñado que iba a escuchar el *mitu-mitu!*

-¡Ay cuñado! ¡Ay cuñado! se lamenta el hombre.

El otro le contesta:

-¿Qué dices? cuñado, anda pues a ver el árbol del que me hablaste, anda pues a escuchar.

Coge su antorcha y va a escuchar al hocco nocturno que silba a lo lejos. Manda sus flechas y dice a su mujer.

-¡Vamos a ver a tu hermano mayor!

El, se había ido con su mujer.

Al llegar, ve que las abejas rojas llegaron en una nube "*gani gani gani gani gani*".

-¡Ay cuñado, por no haber querido traer a tu mujer has perdido tu pene!

El hombre sano regresó y el hombre enfermo tejió un canastio con hojas para llevar su pene. Está muy enfadado. Se detiene a la orilla del río, *kopi*, mete su pene en el agua para lavarlo.

Regresa a la casa de su mujer y se acuesta en la hamaca. El pene que *Gēke* hizo caer era tan grande que tranquilamente podía hacer el amor como de aquí a El Estrecho (un día de camino).

Estirándolo por aquí, estirándolo por allá, el hacía el amor, *suñaké suñaké suñaké*. ..se alargaba.

Estirándolo así, encontró a una mujer. Esta había hecho un hermoso y limpio huequito por donde pasaba el pene para hacerle el amor. Su hermano mayor descubre que hace el amor y le pregunta: Hermana menor, ahí donde te acuestas para dormir ¿qué animalito pasa por ese hueco tan limpio?.

Prepara una trampa para ver de qué animal se trata. Cuando arma la trampa, la hermana baja para desarmarla. Se pregunta quién puede actuar de esa manera. Adormece a su hermana y escondiéndose arma la trampa. Al amanecer, el "pene de *Gēke*" llega y cuando le penetra, "*hēō tāhí itii*, la trampa cae sobre el gran pene. Al ser aplastado el hermano mayor llega corriendo para ver y, "kiu tōē" él le corta; "Henu", el pene se vuelve pequeño.

El hombre está cerca de morir. Pide a su mujer que vaya a enterrar el pene con el cual hacía el amor. Ella le obedece, coge el pene de sus amores y lo entierra.

He aquí el pene que el sapo hizo crecer, está muerto. Fue así como me contaron la historia de *Gēke*, yo la conté muy bien.

M. 28: *NÁSORE KHI HÁ:*  
Historia de Násó, el mono lanudo.  
Jorge, oyo bahé: Totoya.

Se van a poner trampas para el mono lanudo. Uno lleva a su mujer, el otro no. Al partir.....

-¡Vamos a escoger monos lanudos!

Hija, déjame ir, quiero ir, dice la madre.

-Anda si quieres, yo me quedo en casa.

El que iba con su mujer miraba.

Suben a lo alto de un árbol para poner la trampa para monos. La atan entre las ramas de *leche-caspi* a donde viene siempre el mono lanudo que se harta con sus frutos. La amarran a un lado, por donde va a



caer. Cuando el mono cae en la trampa, llora, *cóyu gagagagaga*, y el que puso la trampa le oye llorar del otro lado por donde cayó.

Los demás ponen otra trampa en otro lado, pero nada cae. El mono desconfa, escucha, obra con astucia. Al anochecer hacen chocitas para dormir.

La mujer que acompañó a su marido, llevó su hamaca. Atan sus dos hamacas. La otra, aquella que quería hacer el amor con su yerno, no trajo su hamaca, intencionalmente. Vino sin nada. Solo él tenía su hamaca. Hace eso porque quiere hacer el amor con su yerno...

De la otra chocita, ellos escuchan:

-¡Ay! las hormigas me pican, ¡ay! las hormigas me pican!

Ella decía eso sin parar. Ella estaba acostada sobre hojas.

-¿Por qué no trajiste tu hamaca?, me molestas. ¿Por qué no trajiste nada? ¡me molestas!

- ¡Hay tantas hormigas que me pican! ¡Si no fueran tan numerosas, podría dormir sobre el suelo!

-Hablas todo el tiempo, ¡no sabes callarte! Sube de este lado de la hamaca cuando te piquen. Me molestas hablando todo el tiempo, y todo esto por no traer tu hamaca!

Ella sube a la hamaca y se acuesta para hacer el amor con su yerno. Todavía hacía el amor cuando el día se levantó. Ningún mono había caído. Vio que nada había caído en la trampa y se regresan sin nada. Porque ella hacía el amor con su yerno, solo cayó una perdiz, pero nada de carne, absolutamente nada.

El otro, aquel que había llevado a su mujer, tenía mucho. Su mujer llevaba un canasto lleno, él llevaba otro. Había tantos monos lanudos, bien gordos que queman su piel para ponerlos a ahumar.

La que hizo el amor con su yerno regresa sin nada. Nada cayó en la trampa de los amantes. Los monos tuvieron miedo viéndoles hacer así el amor, y no quisieron caer en la trampa. Sin nada regresaron.

El que tenía una buena trampa, bien colocada, regresó al día siguiente y mató muchos más.

La hija dice a su madre:

-¡Está bien! ¡Vámonos!

El que había hecho el amor con su suegra ha visto solamente, regresa sin nada, Solo hicieron el amor. Los otros avanzan llevando dos canastos con monos.

-¿Dónde está aquella que fue a escoger los monos lanudos? Actuando como tú lo hiciste, ¡no corrías ningún riesgo al escoger los monos!

Los otros le habfían contado que no había llevado su hamaca y que, en pretexto, decía que le picaban las hormigas, eso para subir a la hamaca de su yerno.

-¡Dices que vas a escoger los monos cuando vas a hacer el amor! Anda y aprovecha, ¡haz el amor con él!

La hija grita a su madre.

### M.29: *ÑUKĚČIKO KH HÁ: Historia de Ñukečiko.*

Lino, *fyé bahé: Mamadadi.*

Un hombre sale de pesca. Se va al amanecer iluminándose con una antorcha. Se sienta al borde del agua para pescar sábalos. Los agarra uno tras de otro y otro más y más. Mira el borde del agua cuando ve venir un *čáko*.

La "madre del agua", *Ñukečiko*, llega con el cuerpo hermosamente pintado, la ve venir hacia él.

-Nieto, ¿qué haces sentado? Nieto, ¿qué pescas?

-¡Yo pesco!

-¿No quieres tomar esta comida? Lo que te doy no hace *čáko*, ¡come lo que te ofrezco!

-¡Voy a comer!

Ella le toca la mano para que trague la comida. Cuando la tienen en la mano, todo penetra en él. Está penetrado de lo que ella le da a comer. Ella le dice:

-Nieto, no te quedes allí hasta muy tarde, no te atrases, ¡regresa a tu casa antes del anochecer! Pesca rápido para que regreses a casa, tu abuelo *Ñukečiki* está en camino.

Con estas palabras regresa pronto. Su abuelo le da maíz, que es como pescado.

-Pon tu comida en lo alto para que regrese tu abuelo

Ella se va diciendo esto. La "madre" le habla.

Otro pez muere el anzuelo. Los peces suben e invaden el río. Llegan todos al mismo sitio. El pescador los atrapa con un solo anzuelo y los saca del agua. Pesca muchos peces y los ensarta en muchas lianas. Corta una hoja de *Jessenia* para hacer un canasto y los pone adentro a todos. Como lo predijo ella, en un instante pescó muchos peces que dio a su mujer.

La mujer prepara los peces y los cocina. *Mfisa oyo* prepara los pescados de su marido.

*Ñukečiko* dice a otro pescador:

-Nieto, ¡toma esta comida (puré espeso)! ¿No quieres de esta comida?

A esta pregunta le responde:

-¡No, no quiero de esta clase de comida!

Ella vino con la apariencia de una mujer.

-¡Quiero hacer el amor con esta mujer!

-¡Eso lo rechazo! Yo no acepto, dice *Ñukečiko*.

Ella vino, su vagina pintada.

-¡Ah! qué bueno, qué bella eres, qué placer!

La besa y la abraza.

-No quiero hacer el amor dice *Ñukečiko*. ¡No quiero! ¿Acaso vine para eso?

-Esta comida, ¡no la quiero! ¡No como esto! Quiero hacer el amor.

Ella le escucha y aunque se rehúsa a hacer el amor, él la empuja y la penetra. Cuando se enderezó, ella le tomó el corazón.

-¡Vamos! dice él.

*Ñukečiko* se sumerge en el agua.

-¡Vamos al agua! dice ella.

Ella se sumerge y lo lleva con ella.

El pescador regresa a su casa.

-¿Qué has hecho para regresar así? (con las manos vacías) le pregunta su mujer.

-Me muero de frío. El dice esto: Me muero de frío tengo frío, tengo frío, tengo frío.

El repite esto sin parar. Se acuesta en su hamaca.

-¡Basta! dice su mujer.

Este pescador tenía una mujer, una mujer con la cual vivía, su mujer vivía todavía.

-¿No tuviste miedo de hacer el amor con esa mujer que iba a comerte? ¿Por qué hiciste el amor con ella?

Luego de haber hecho el amor con *ātko*, con *Ñukečiko*, con "la madre del agua y de los peces", ella le maldijo al entrar al agua.

-Este hombre morirá por haberme "tirado" aún caliente, este hombre ya está frío, ya está muerto. Ella le había tomado el corazón.

Hacen una gran hoguera para quemarlo. Era su culpa. El repetía a solas:

-Tengo frío, tengo frío, tengo frío...

Estaba vivo aún al decir estas palabras. Allí donde le quemaron se escucha aún, se escucha "sonar" el jardín del difunto.

Obrando de esta manera, *Ñukečiko* lo comió. El primer pescador era una buena persona. Aceptó la comida para pescar mejor, ella se la daba para esto. Sentado comió, entrado pescó. El segundo quiso hacer el amor con la mujer. No supo aprovechar para pescar. Ella le llevó con ella, bajo el agua para hacer el amor...

(En otra versión de Lino, la comida de *Ñukečiko* es el poder chamánico de flema, *dabi-gara*, que cuando penetra en el hombre, hace caer su esperma).

## ANEXO 4

### EL SISTEMA DE CALCULO MAI HUNA

Unidades de base:

Nº Dedos:

El *lexema miyo*, significa "dedos" y también "4". Se lo emplea para cualquier dedo del pie o de la mano y para el índice. En el cálculo, el sufijo *yo*, se combina con el número: *teyo* =1, *tepeyo* =2 (1+1), *babayo* =3, *miyo* =4

Nº Manos:

La oposición del pulgar a los otros dedos diferencia la mano humana de la de los primates: *hñi*. Los otros animales tienen pies (*gñō*). El pulgar no tiene nombre especial, cuando entra en el cálculo hace aparecer el nivel "mano": *hñi* =5, *hñima* "las manos" =10.

Nº Pies:

El paso a una unidad superior moviliza el nivel "pie": *gñō* =15

Nº Cuerpo:

El paso a la unidad superior implica la totalidad de la persona, *mai*, que algunos mai huna traducen por Luna.1 Cuando cuentan. *Ma* =20 puede ser reemplazado por *aké* "individuo físico mai huna" *aké*=20.

Operaciones posibles:

Dos expresiones indican las operaciones de sustracción, *na iñb*, "y abajo", y de adición, *na imihai*. "Y arriba". *Hora huru* "al medio" añade una mitad de unidad.

1 Existe una identidad profunda entre la noción de persona y luna, en las bases del concepto *mai*.

## LISTA DE ESPECIES VEGETALES UTILIZADAS POR LOS MAI HUNA (no exhaustiva)

Se distingue dos grandes dominios:

- A: Las plantas cultivadas o asociadas a la huerta.  
B: Las plantas de recolección.

Las especies están clasificadas en orden alfabético mai huna y los nombres propios, o nombres de referencias, están resaltados con caracteres gruesos. Las variedades de una especie o las plantas asociadas por los mai huna, tengan o no, una taxonomía común, aparecen juntas, lo que modifica ligeramente el orden alfabético.

### A: LISTA DE PLANTAS CULTIVADAS

Nombre vernáculo	Nombre corriente	Identificación botánica
<b>1. Cultivos tradicionales</b>		
<i>Anu ñi</i>	Papaya	Carica Papaya.
<i>Bea</i>	Maíz	Zea Mals.
<i>Āki bea, mai bea, doa mia bea</i>		
<i>Bla</i>	AjÍ	Capsicum sp.
<i>Del ñ</i>	Arbol de Pan	Artocarpus sp.
<i>Āki dei ñi</i>		A. Incisa.
<i>Mai dei ñi</i>		A. Integrifolia.
<i>Čökutu ñi</i>	Cacao	Theobroma cacao.
<i>Gere ñi</i>	Uvilla	Pourouma Cecropifolia.
<i>Hāso</i>	Mandioca	Manihot Esculenta.
<i>Ākinea hāso</i>		
<i>Ākigōsa hāso</i>		
<i>Sara Hāso</i>		} Variedades occidentales
<i>Señorita hāso</i>		
<i>Sebayo hāso</i>		
<i>Maihea hāso</i>		
<i>Gōsa hāso</i>		

Ejemplo de cálculo:

La unidad "cuerpo" puede ser multiplicada por unidades inferiores para permitir alcanzar números atestables cercanos a 1000.

*mai miyoyodea hitima hora huru*  
*na imihai miyoyodea akāna horu huru*  
*na imihai yeke gto miyoyodea 2*

Literalmente: 20 (cuerpos). (4,5. 10 (2 manos) = 900  
+ (4,5. 20 (individuos) = 90  
+ (4 dedos del otro pié) = 19  
Total = 999

- 2 Una expresión de tal complejidad no es empleada todos los días. Este tipo de combinación que nos indicó un Mai huna era para él muy fácil, también es verdad que el conocía el sistema de cálculo occidental.

Nombre vernáculo	Nombre corriente	Identificación botánica
<i>Maihai hara hāso</i> <i>Nakokēke hāso</i> <i>Sifio hāso</i>	} Variedades indígenas }	
<i>Hui hāso</i>	Mandioca americana	
<i>Īsī</i> <i>Ātōu Īsī, miō Īsī</i> <i>Īukabi Īsī, Ātōhara Īsī,</i> <i>Kaŋia Īsī.</i>	Ananas	Ananas Saliva.
<i>Kāhō</i> <i>Nea kāhō, bo kāhō,</i> <i>guasa kāhō, dago kāhō.</i>	Taro	Colocasia Esculentia.
<i>Maha ĩ</i>	Charicuelo	Theedia Macrophylla
<i>Mene ĩ</i>	Guaba	Inga Edulis.
<i>Mika ĩ</i>	Anona	Anona squamosa
<i>Ŋāhō</i> <i>guasa Ŋāhō, nea Ŋāhō,</i> <i>kani Ŋāhō.</i>	Ŋame	Dioscorea sp.
<b>O</b>	Banana	
<i>Guasa o, miyo o,</i> <i>pī o, tāta o, doa nāso o:</i>	Plátano	Musa Balbisiana
<i>Kene o, moku o, ma o</i> <i>mont o, baosa o, eri o</i>	"guinco"	Musa Paradisiaca
<i>bori o, hahi o, pere o,</i> <i>gūhi dare o, haiko o</i> <i>Toa akue ĩ</i>	"otros" Caimito	" Chrysophyllum sp.
<i>Īne ĩ</i> <i>Nine ĩne, dohi ĩne,</i> <i>maŋoko ĩne, siŋo ĩne,</i> <i>ma ĩne, nao ĩne, nene ĩne</i>	Pifuyo	Bactris Gasipaes.
<i>Yāhī</i> <i>Sara yāhī, bo yāhī,</i> <i>ma yāhī, kumaka yāhī.</i>	Patata dulce	Ipomea Batatas.
<i>Yoko</i>	Caña de azúcar	Saccharum officinarum

Nombre vernáculo	Nombre corriente	Identificación botánica
2. Cultivos nuevos		
<i>Achira</i> <i>Aji dulce</i> <i>Café</i> <i>Frijol</i> <i>Guayaba</i> <i>Maney</i> <i>Mango</i> <i>Maní</i> <i>Papa</i> <i>Sandía</i> <i>Arroz.</i> <i>Yuca</i>	<i>Achira</i>	Renealmia Alpina Capsicum sp. Phaseolus sp. Psidium guayaba. Mammea Americana. Mangifera Indica. Arachis Hypogaea. Persea Americana. Citrus Vulgaris.
3. Plantas cultivadas de uso médico, narcótico, mágico, de tintura y tecnológico		
<i>Medicinal:</i>		
<i>Ajibire</i> <i>Guavador</i> <i>Kāhō</i>	Gengibre Colorante "taro"	Zinziber officinale. No identificado Xanthosoma sp.
<i>Alucinógeno, Narcótico:</i>		
<i>Mtito</i> <i>Pei</i> <i>Yahe</i> <i>Yahe oko</i> <i>Titryahe</i> <i>Tun yahe</i>	Tabaco Danura Ayahuasca " " Cielo Ayahuasca	Nicotiana Tabacum. Brugmansia Suavolens. Banisteriopsis Caapi. Banisteriopsis Rusbyana. Banisteriopsis sp. "
<i>Mágicos:</i>		
<i>Duri</i> <i>Aña duri</i> <i>Bao duri</i> <i>Bai duri</i> <i>Kaokoa duri</i> <i>Gahō</i> <i>Ohebeko gahō</i> <i>Bekī gahō</i>	<i>Piri-piri</i> " " " " "Oreja"	Cyperus sp.: " " " " No identificada: Para Cacería. Paca. Tapir.
<i>Tinctoriales:</i>		
<i>Be ĩ</i> <i>Beoko</i> <i>Bibe beoko</i> <i>Mosa ĩ</i>	Genipa Yanamuko " Achiote	Genipa Americana. Neea Parviflora. " Bixa Orellana.

Nombre vernáculo	Nombre corriente	Identificación botánica	Nombre vernáculo	Nombre corriente	Identificación botánica
<i>Recipientes:</i>					
Hévo ñi	Caibaza	Crescentia Cujete.	Mñi akue ñi	Yarina, Corozo	Phytelephas Macrocarpa, masi' ñi
<i>Pesticidas:</i>			Ne ñi	Aguaje	Mauritia Flexuosa.
Eo	Barbasco	Longocarpus Nicou	Bñe ne ñi	Aguajillo	Mauritia sp.
Guu	"	No identificado	ñmi boe ñi	Huasaí	Euterpe Edulis.
4. Plantas preservadas en reposo: diversos usos					
<i>Ñõyise pipi haña</i>					
Beta akue	Cocona	hojas para envolver la harina de mandioca.	Otras:		
Yari beta akue	Coconilla	Solanum sp.	? Almendra	Caryocar sp.	
Bihao	Bijiao	Solanum Coconilla.	Bito ñi	Couma Macrocarpa	
Bi	?	Heliconia sp. (pataraschca) (cernidor)	Byoko ñi	?	
Biké haña	Gallinazo pango	(Anti-gripe)	Bé ñi	Couepia sp.	
Babe hao	Sisu hoja	(Anti-sarna)	Mateto ñi	Couepia sp.	
Kā ñi	Nuknukpichane	(Antálgico)	Čikue ñi	Apeiba sp.	
Yeba ká, nea ká	Carahuasca	Guatteria sp. (transporte)	dohi ñi	Spondias Mombin.	
Kéyi	Mullahuayo	"	Gabi sá	Planta baja no identificada.	
Kobi	?	Tetrathylacium Macrophyllum (ornamental)	Kuru ñi	Virola sp.	
Mame	Bambú	Reconstituyente.	Mere ñi	Inga sp.	
Mame kóko	"	Guadua sp. ("cuchillo")	Kue mene ñi	"	
Mia sigiri, toa sigiri	"	Guadua Weberbaueri: ? ("lumbre")	Sisi mene ñi	"	
Saña María	Arbusto liana	Piperáceas (curativo) (para sostener la trama y el soporte del cernidor)	Makagè	Brunfelsia.	
Tiheme yahi	Huairuro	Ormosia sp. (ornamental)	Meme ñi	Coumarouna sp.	
Tuku	Balsa (Topa)	Ochroma Lagopus. (disco de las orejas).	Mese ñi, bo akue ñi	?	
Yihá ñi			Ñite ñi	Theobroma sp.	
			Yoro ñi	"	
			Ñuta ñi	Passifloracée.	
			Soko ñi	Myrciaria sp.	
			Soho akue ñi	Nymenaea palustris.	
			Soni ñi	Loretoa Peruviana	
			Toa ñi	Chrysophyllum sp.	
			Abi toa ñi	?	
			Take toa ñi	?	
			?	Paranhancornia Ducke	

B. LISTA DE PLANTAS DE RECOLECCION

Nombre vernáculo	Nombre corriente	Identificación botánica
1. Plantas comestibles:		
<i>Palmeras:</i>		
Beto ñi	Chambira	Astrocaryum Chambira.
Čira ñi	Huicungo	Astrocaryum Huicungo.
Eñi ñi	Shapaja	Scheelea Cephalotes.
Gōsa ñi, hai gosa ñi	Ungurahui	Jessenia Batava.
Bigōsa ñi	Chinamillo	Oenocarpus Multicaulis.



## LISTA DE NOMBRES DE ANIMALES

Los animales están clasificados según varios criterios. El primero combina la noción de clase en la zoología occidental y las distinciones por biotopos que hacen los Mai huna.

- Los mamíferos terrestres y arborícolas
- Los pájaros, seres celestes
- Los reptiles (todo terreno)
- Los batracios (todo terreno)
- Los peces y los seres acuáticos
- Los insectos

Según el segundo criterio, los animales están clasificados en orden alfabético:

- Ordenes y familias a los que pertenecen en la clasificación occidental.
- Taxones o nombres mai huna. Los taxones están señalados en el texto.
- Nombres españoles, cuando poseen varios nombres mai huna.

## A: LOS MAMÍFEROS TERRESTRES Y ARBORÍCOLAS

## 1. LAS CATEGORÍAS CON TAXON

Orden de los Artiodactylos: los cervidos.

Taxon: MOSA Género masculino, *mosa agé*: plural mosana.

Hai mosa: venado colorado  
Yari mosa: ushpa venado  
Mazama Pita?1  
Mazama sp.

El término ñama reemplaza frecuentemente a *mosa* y el género gramatical puede cambiar: *mosa ago, ñama ago*.

- F. M. Renard-Casevitz consagra un libro entero a los cérvidos americanos. Existen varias sub-especies de venado rojo en la región neotropical (1979: 24) No he podido identificar a los venados mai-huna ya que no puede encontrarlos vivos y enteros.

Orden de los Desdentados: los peresozos.

Taxon: BARQBH Género femenino, *barabi ago*: Plural barobhna  
Familia de los Bradypodidos.

barabi: peresozo  
Ma barabi: peresozo rojo  
Mai barabi: peresozo macho  
Nea barabi: peresozo negro  
Unu-iko: chorro-pelejo  
Choloepus Didactylus.

Orden de los Desdentados: los tatus.

Taxon: TOTO Género masculino, *toto aké agé*: plural foto sakina  
Familia de los Dasypodidos.

toto aké: carachupa, tatu  
hai toto aké: carachupa mama  
/si toto aké: tatu-ananas  
Asociados con el tatu:

Toto ago: casha cushillo

Sub-orden Hystricomorphe: Familia Erythronidés

Orden de los Fispédos: "los Jaguares".

\*Supra-familia de los Felídeos:

Taxon: YAI Género masculino, *yai agé*: plural Yaina.

Hai yai: Otorongo  
Kobi yai: Tigrillo  
Ma yai: Puma  
Maso yai: Huamburcho  
Nea yai: Jaguar negro  
Yari yai: Ocelote  
Panthera Onca?  
Felix Concolor  
Felix Eyra.  
no existe más  
Felix Pardalis

\* Supra-familia de los Canidos:

Género femenino, *yai ago*

Byjo yai: " "  
Koke ago: " "  
Hémos? yai ago=yeso ago: " "  
Hoya yai: Perro doméstico  
Má? yai: Gato doméstico  
U? yai: Perro silvestre  
Spheotus?  
Spheotus?  
Canis  
Felix.  
Canis sp ?

Orden de los Primates Simios: los monos.

Dag

Taxon: TÁKE Género maculino, *táke agé*: plural-Tákena.  
Más de un sub-taxon.

Sub-taxon: BAO Género femenino, *Bao ago*

Sub Familia de los Cebidos  
Sub-familia de los Aotinos, género *Callicebus*  
Sub-familia de los Pithécinos.

Sub Mono titi  
" Mono Saki  
Mono Cacaju  
Callicebus Torguatus.  
Callicebus Personnatus.  
Pitheca Monachus.  
Cacajao Rubicundis.



*Sub-taxón:* NÁSO Género masculino, náso agt  
Familia de los Cébidos  
Sub-familia de los Atélinos

Náso: Mono lanudo  
Gáhe náso: Tamarín negro (cf. infra)  
Bo náso: Mono lanudo blanco  
Nea náso: Mono lanudo negro

Género femenino, náso ago: no existe más en la región

Náso: Mono araña  
Doa náso, doa kaka: de brazos largos

*Sub-taxón:* ŠÍŠÍ Género diverso  
Sub familia de los cébinos: género saimiri  
Familia de los Callitrichidos: género Saquimus, Cebuella

Género masculino, šiši agt

Bo šiši: Mono de cola blanca  
Bo šiši: Mono tamarín de boca blanca  
Nea šiši: Mono tamarín negro

Género femenino, šiši ago

Kami šiširiko: Mono pigmeo

*Sub-taxón:* TÁKE que designa en general a los monos  
Género masculino, táke agt.

Familia de los Cébidos, sub-familia de los Cébinos.

Bo táke: Mono capuchino blanco  
Nea táke: Mono capuchino negro

*Sub-taxón:* Familia de los Cébinos:

Sub-familia Aluatinos:

haiki, Mahei: Mono aullador, Koto género masculino  
sub familia Aotinos

šit: Mono duruculis género masculino

Asociados con los monos:

Hāgara ago: Kinkaju:  
Pano ago: Kinkaju:

Orden de los Fisípedos  
Super-familia de los canidos  
Género Procyonidés

Orden de los Rodentia: las ardillas.

*Taxón:* ŠÍŠKO género femenino, šiško ago. Plural šiškona  
Familia de los Sciuridos.

šiško ardilla  
Bea šiško ardilla de maíz  
Ma šiško ardilla roja  
Nea šiško ardilla negra

## 2. LAS CATEGORIAS SIN TAXON

Ag: género masculino

COATI:  
Šišibi agt: Nasua Nasua  
Homosí agt: Familia Procyonidés.

PECARIES:

De labios blancos  
Šéve agt, Biri agt, hai ako ago,  
hai ago. Familia Tayassuidés  
Dycotyles labiatus.  
Cada horda posee un nombre propio Tayanita, Heku,  
āikā agt, ŋo Kāō...

Pecarí de collar  
Kaokōā agt, yau agt. Dycotyles Torquatus.

RATAS:  
Sub orden de los myomorfos,  
Familia de los Muroidés, familia de los Cricetidés.

Bagu: "ratón de casa"  
Hai ŋakoci: "ratón de la selva"  
Gogobi: "ratón de la selva"  
Nakoci: "ratón de jardín"  
Oko čič akī "ratón de la orilla del río"

TAPIR:  
Tapirus Americanus: Familia Tapiridés.  
Bekī agt, haiko ago, hai dōsaiko ago

Depredadores:  
SARIGUE (šiš agt: Didelphys sp.);  
TAYRA (Kobe agt: Tayra Barbara)

Agc: género femenino

Sub-orden Hystriehomorfo. familia de los Cavoides

AGOUTI:  
Korome ago, Dasyprocta agoui  
boimeiko ago, moneteate ago.

ACOUCHY:  
Masu ago. Myoprocta Bratti

**CABIAI:** Hydrochoerus hydrochaeris  
*Yuara ago*

**PACA:** Cuniculus paca  
*Seme ago, ohebeko ago, pibihako ago, mahasu ago*

**Sub orden Xenarte.** Familia Myrmecophages

**OSO HORMIGUERO:** Myrmecophaga jubata,  
Myrmecophaga trydaetyla,  
*Aitfo ago, Tamano ago*  
(hormiguero)

**TAMANDU:** Tamandua trydaetyla: *Toboro ago.*

**B: LAS AVES**

**Orden de los Anseriformes:** los "canarios".

*Dao agi:* pomponcito

**Orden de los Apodiformes:** los picaflores.

*Taxon: MIMI* Género masculino, *mimi agi.*

*Mimi agi:* colibrí

*Bo mimi agi:* "blanco"

*Bori mimi agi:* "azul"

*Ma mimi agi:* "rojo"

*nii ago:* celeste

**Orden de los Caprimulgiformes.**

*Hipo ago:* "ayaymama", lechuza

**Orden de los columbiformes:** las palomas y "pichones"

Género femenino (*ago*)

*Bekoni:*

Torcaza

Torcaza

paloma

paloma

Claravis Mondetura

Claravis Mondetura

Columbina sp.

Columbina sp.

**Orden de los Chiropteros:** los murciélagos.

*Taxon: OYO* género masculino, *oyo agi.* Plural *Oyona.*

*Hao oyo:*

"murciélago hoja"

*Hai oyo:*

"gran murciélago"

*Ora oyo:*

"murciélago Iriarte"

*Mat oyo:*

"murciélago hombre"

pequeño

mediano

grande

vampiro

*ukaku oyo:* "murciélago que chupa"

*uyyu oyo:* "murciélago termita"

**Las tijeretas (Orden de los Passeriformes).**  
El morfema *OYO* con el género femenino, *oyo ago*, designa

*oyo btyo:* Tijereta

*Sibi oyo:* Tijereta

Hirundinidés

Hirundinidés

**Orden de los Ciconiiformes:**

**Los Ardéidos:** Garza género masculino (*agi*)

*Boyo:* garza blanca

*Bogtabi:* garza ceniza

*Bori hoké:* tumuy-tumuy

*hoké:* guanayo

*Nea hoké:* huaco

*Yai hoké:* puma garza

*Yari hoké:* garza pechiblanca

Casmerodius albus.

Ardea cocoi.

Pitherodius pileatus.

Agamia agami.

Nycticorax nycticorax.

Tigrisoma lineatum.

Hydranassa tricolor.

**Los coctearidos:**

*Yagone ago* uapapa

Cochlearius Cochlearius.

**Los Threskiornitidos:**

*Kort agi:* Corocoro

Mesembrinis Cayennensis.

**Los Ciconiidos:**

*Bo pi:* huanchaco blanco

*Mapi:* huanchaco rojo

*Pibi:* huanchaco negro

*Yahi agi:* Manchaco

Eudocimus albus?

?

Jabiru mycteria.

Mycteria americana

**Orden de los Coraciformes:**

**Los Alciuidos**

*Bai totako ago:* catalán

*Yari totako ago:* catalán plus petit

martín-pescador

martín-pescador

**Orden de los Eurypigios:**

*Siri agi:* pavo real

Euripygia Helias

Orden de los Galliformes:

Los cracides: género dividido

Aña nko ago: "pequeño manacaraco"

Haiya tinu ago: Manacaraco

Hetu pigo ago: ? flauta

Hetu tara nta ago: "pájaro flautero"

Makaduati ago: "de la selva"

Uhe agi: Pava de monte

Tinu ago: Pucacunga

Hiebi agi: Paujil

Los Phasianidos:

Maka Kura ago: Porotohuango

Los Opisthocomidos:

Neñe ago: Shanshu

Los Tinamidos:

Todos los tinamus son de género masculino.

Biyo: "silbador"

Biriri: monete

Bibi: monete

Totohi: panguana

Yoto: perdiz, Tinamou

Yoe: perdiz, Tinamou

Orden de los Falconiformes:

Taxon: PPHRU Género masculino, Pipiri agi, Plural pipirina

Familia de los Cathartidos.

Airo Pipiri

Pipiri: "gallinazo de altura"

Bo Pipiri: gallinazo negro

Habya Pipiri: gallinazo blanco

Habya Pipiri: gallinazo de río

Taxon: BIBE Género masculino, bibe agi, plural Bibena.

Familia de los Accipitridos.

Bibe: Aguilucho

biko bibe: gavilán cenizo

Eo Kúako (bibe): ?

Hai bibe: "gran águila"

Hiti bibe: gavilán tijera chupa

Ma bibe: gavilán tijera chupa de color

Mai cío bibe:

Mia bibe:

Náso bibe:

Nea bibe:

Ūkukubibe:

Yohara bibe:

Ga:

Géva: chihuango negro

Orden de los Gruiformes:

Tiñ ago

Ne ññ ago: trompetero

unchala

Orden en los Passériformes:

Los clásicos

Taxon: SĒO género masculino, sēō agi, plural: seona.

Sēō:

Baši sēō: cassique

Gou sēō: "cassique-verde"

Imi sēō: "cassique qui plonge"

Yari Sēō: "cassique celeste"

Ma sēō: "petit cassique"

"cassique rouge"

Orden de los Piciformes tucanes.

Taxon: KONE género masculino, Kone agi, plural Konena.

Pic

Kone:

Dume Kone: Carpintero

Ma Kone: "Carpintero pico melido"

Musu Kone: "Carpintero rojo"

Take Kone: "Carpintero grillo"

Isi Kone: "Carpintero mono"

Kone šisiriko ago: "Carpintero verano"

el más pequeño de todos cambio de género.

Taxon: ÑASE género masculino, ñase agi, plural Nasena. Tucán.

Ñase:

Bia ñase: pinsha

Gio ñase: pinsha ají

Gahe ñase: pinsha pequeño pico

Hai ñase: pinsha pico largo

Ma ñase: pinsha grande

pinsha rojo

Urubitinga Urubitinga.  
Harpagus bidentatus.  
Milvago chima chima?

Buteo magnirostris?  
Pandion Haliatus.

Daptrius americanus.  
Daptrius apter.

Psophia crepitans.  
Aramides cajanea.

Ictéridé sp.

Ictéridé sp.

Ictéridé sp.

Ictéridé sp.

Ictéridé sp.

Ictéridé sp.

Picidés sp.

Picidés sp.

Picidés sp.

Picidés sp.

Picidés sp.

Picidés sp.

Ramphastus sp.

Ramphastus sp.

Ramphastus sp.

Ramphastus sp.

Ramphastus sp.

Ramphastus sp.

*Piru:*  
*Yari hase:*

pinsha gran pico  
pinsha pequeño

Ramphastus sp.  
Ramphastus sp.

Orden de los Psittaciformes: los papagayos, cotorras y pericos.

Taxon: MA género masculino, *ma agé*. Plural Mana. ARA

*Ma:*  
*Bo ma:*  
*gema:*  
*Memema:*

guacamayo  
guacamayo  
guacamayo  
guacamayo  
Ara macao  
Ara ararauna  
Ara severa  
Ara chloroptera

Sin taxon: género masculino y femenino,  
Paradigma de las especies de COTORRAS: *Beko*, género femenino.

*Agé:* género masculino

*Be:*  
*Oni:*  
*Onu:*  
*Tui:*  
*Tori:*

Amazona Festiva  
Amazona ochrocephala?  
Amazona mercenaria.  
Aratinga Weeldellii  
Aratinga?

*Ago:* género femenino.

*Beko:*  
*Dui:*  
*Giro:*  
*Tyo, Ticuya:*

Hablador  
Amazona Amazónica.  
?  
?  
Pionites melanocephala.

Taxon: *Kýyi* género masculino *Kýyi agé*; plural: *Kíyina*.  
PERICO.

*Kýyi:*  
*Madaadi Kýyi:*  
*Súki Kýyi:*

pihuicho  
pihuicho  
pihuicho  
Género femenino.

Género femenino.

*Kuere ago:*

pihuicho

Orden de los Stéganopodos.

*Barako ago:*

cuchuri  
cornoran  
sharara

Phalacrocorax brasilianus.

Anhinga anhinga

*Okokaka agé:*

## C: LOS REPTILES

Taxon: ANA género masculino, *aña agé*, plural: *añana*.  
Serpientes.

*Aña bíká:*  
*Bosíño aña:*  
*Hai aña:*  
*Yíi aña*

anaconda  
boa mantona  
"gran boa"  
boa algodón

*hiokéño aña:*  
*Ma aña:*  
*miíbá aña:*  
*Ne aña:*  
*Pere aña:*

pucuna machacuy  
aguaje machacuy  
iguana machacuy  
iguana machacuy  
aplastado

*Beko aña:*  
*fiéne aña:*  
*Yuyakoti aña:*  
*yie aña:*

loro machacuy  
shushupe  
jergon  
naka-naka

Taxon: MAMÓ género femenino, *mamó ago*.  
Lagartija. Reptil que camina.

*Mamó:*  
*fiáhe mamó:*  
*Sori mamó:*

lagartija con garganta  
Camaleón  
Camaleón verde  
?  
Chamallion Chamallion.  
?

*autres lézards:*

*Bokuakoro ago:*  
*óro ago:*

"olla blanca"  
"lagartija común"

Taxon: MENIYO género femenino, *meniyó ago*. Plural, *meniyona*.  
Tortuga. Reptil

*Airo meniyo:*  
*Hai meniyo:*  
*Gow:*  
*Bai gou*  
*Mto tara:*  
*Pégo:*  
*Yari meniyo:*  
*Íto pégo:*

motelo  
Charapa  
?  
?  
mata mata  
ashnacharapa  
cupiso  
tarcayita

*Clase aparte:*

*Mfilbá:*

Iguana  
Iguana Tuberculata.

Taxon: *ÑUKABĪ* género femenino, *ñukabĪ ago*.  
Caimán, Reptil que camina.

*Airogya ako* (*ñukabĪ*):

*Ma gani ñukabĪ*:

*Macio bako ñukabĪ*:

*Mai ñukabĪ*:

*Toña bako ñukabĪ*:

"caimán negro"  
"caimán blanco"

"madre de la naciente del río"

"caiman de pecho marrón"

"caiman de cabeza roja"

*Melanosochus niger*.

*Caïman Schlerops*.

#### D: LOS BATRACIOS

13 nombres son identificados, dos son no-identificados.

*Hoho ago*:

*Ma imā*:

Bufo

*Hyla venulosa*.

#### E: LOS PECES

No he podido identificar a todas las especies de peces cuyos nombres, en general, se refieren al color, a la forma, a la carne, a las costumbres de la especie o al mito. Una decena de peces pequeños no han podido ser clasificados en ninguna de las familias siguientes.

*Familia de los Anostomidos: Lisa*

Género masculino dominante.

*Botore, sifo nio, yoyi, mabyototo aki, neagara aki, boisokĪ aki, neapĒ hako, mamadaka biĉiya.*

*Familia de los Auchenepitridos: novia cunchi*

Género femenino. *ābi, ñakomaĉi, biotiuro.*

*Familia de los Callichthyidos. Chiruy*

Género femenino; *mika, nemika, mikaduako, duhua.*

*Familia de los Characidos*

Género femenino para la mayor parte de las especies

Gamiana:

*mñi*

*Colossoma sp.*

Mojara:

*totodebo, maiko bahihugo, bere, yiba, toakiki, isbat seyoko.*

*Hemigrammus sp.,  
Hyphesobrycon sp. y otros.*

Pacu:

*sari qñhi bako, bagu.*

*Colossoma bideus*

Palomea:

*buheo, maiko, biebitiako, taba, uebitihako, ma uebitihako.*

*Mylossoma sp.*

Piraha:

*gñhibako, ma gñhibako, nea gñhibako, bo gñhibako*

*Serrasalmus sp.*

Sabalo:

*biako, nea saka ako, maiko aki agi, doacĉio aki.*

*Brycon sp.*

Sardina:

*mene, biyoko, hñpere ako, sapa.*

*Tryportheus sp.*

*Familia de los Ciclidos:*

Género dividido

Acarahuasu:

*Toyagama, bako, hainiti.*

*Astronotus Ocellatus.*

Añashua:

*ñye baki, mia, da ue aki, ma ue aki*

*Crenicichla joahanna.*

Bujurqui:

*bea niti, niti, haña niti, nainiti, sāsuniti, touñiti, ñyenti, naogosaniti, niumá, ĉikayo, soomani, tero.*

Tucunare:

*Yoroti, dutika.*

*Cichla Ocellaris*

*Familia de los Curumatidos.*

Género femenino

Yavarachi:

*yeyubai.*

*Gasterotomus lateor.*

Yullia:

*teñkoyo, teñko sagu baki.*

*Anodus elongatus.*

*Familia de los Cynodontidos.*

Género dividido

Pez-chambira:

*ñukakakĉiñi, ñukakakĉi nihō, hora ago, beako.*

*Familia de los Erythritidos.*

Género masculino.

*Rhapiodon Vulpinus.*

Huasaco:

*biabo.*

*Hoplias malabaricus.*

Chuyo:

*neaki, magaro, nao, naimabaki.*

*Hopleretrynus unitaeniatus.*

*Familia de los Gymnotos.*

Género masculino

*Electrophoridés.*

Anguilla

*Kome, biya kome, gonobi, yahebi.*

*Electriphorus Multivalvulus*

pez macana:  
nañaka, itye kome.

Familia de los *Locarídeos*.  
Género femenino.

Carachama

yaka, yariyaka, haiyaka, seuyaka, duhu, inekétoyo, Kósi.

Familia de los *Mustélídeos*.  
Género femenino.

Nutria:  
yao.

Lobo marino: "jaguar de agua", saro:  
ñakarni

Familia de los *Ostéoglossídeos*.  
Género dividido

Arahuaña:  
tabasero ago.

Paiche:  
donu agt.

Familia de los *Pimelodídeos*.  
Género dividido.

Cunchi:  
čiríyo ago, nea čiríyo, oko čiríyo, bori ako, aitió agt,  
hēbi agt, ktakaka ago.

Dorado:  
gathe ago.

Hijate:  
hai huako ago, hētí haha ago.

Maparate: \*  
hohobao ago.

Pez-torre:  
mahí mañia ako.

Salton:  
hai čiríyo ago.

Zungaro:

lutra incarum.

Ptenorura brasiliensis.

Osteoglossum bicirrhosum

Arapaima gigas.

Pimelodius sp.

B. Filamentosum.

?

?

Practecephalus Hemiliopterus.

Brachyplatystoma sp.

Pseudoplatystoma sp.  
Brachyplatystoma sp.

toyakí, botoyakí, tamí, ora pere agt, Kíibí agt,  
Kíibí ago mai čtō ako.

Familia de los *Potamotrígonidos*

Raya:  
hafi ago

Potomotrygon Hystrix.

Familia de los *Prochilondónidos*.

Bocachico:

yohara agt, neayohara agt, itiyohara agt.

Prochilodus Nigricans.

Familia de los *Sciánidos*.

Corvina:

Bodtoñka ago.

Plagoscion sp.

Familia de los *Trichedidos*.

Vacamarina: Manatí

okodaka yaca ago.

Trichechus Inunguis.

Orden de los *Cetáceos*.

Bufeo: ma bíbí delfín rojo  
bíbí delfín

Innia Geofrensis  
Sotalia Fluvialis

F: LOS INSECTOS

No he identificado a los insectos conocidos por los Mai huna. Pero menciono el número de nombres recogidos por las diferentes familias.

Las hormigas: 21 especies nombradas de las cuales 17 pertenecen al género masculino. Ningún nombre aparece como taxon.

Entre otras: *makinē agt* (*Sitaracuy*: ?) *iku bahí, hata agt* (*isula*: *Myrmica saevissima*), *üekōko agt* (*Tangarana*: *Myrmica Triplaris*), *Kāsero* (*Casiero*), *meka agt* (*Curuhinse*: *Oecodoma Cephalotes*)...

Los grillos (*musu ago*), las cigarras (*naičleko ago*), *okonini ago*, *ineyi agt*, *kāko agt*, *sari agt*, *uegt agt*...

Los mosquitos: Taxon *māie*, género masculino. 5 nombres.

Los moscos: género masculino. Los más grandes son nombrados por el taxon *gará* (3 nombres) (ex. *Bati gana*), los más pequeños llevan nombres diferentes (2 nombres) (ex. *diñi agt*: manta blanca)

Las abejas: (*Trígona* y *Melipona*) género masculino, taxon *oa*. 2 nombres.

Los arácnidos: género femenino. De gran tamaño, 5 nombres; de pequeño tamaño, taxon *kore*, 2 nombres.

Las avispas: género masculino. Taxon *ñiti*. 3 nombres.

Las mariposas: género femenino. Taxon *mimi*: 4 nombres más *hai itagao ago* (Morphee)

Las pulgas: género femenino. Taxon *oro*. 2 nombres.

Las garrapatas: (*pi ñ ago*) y los piojos (*é ago*). Género femenino. 2 nombres.

Diversos: araña (*ññi oro, bao ññi nasa ago*), caracol (*gã ago*), cienpié (*Koña ago*), gorgojo de las palmeras (*nebitáí agt*: Calandra palmarum), termitas (*yuyu agé*), lombriz (*Basi agé*), gusano sub-cutáneo (*sí agé*).

## BIBLIOGRAFIA

### I. Referencias de Archivos

A.P.F. 1: Archivos de la Propaganda Fide : Roma "Carta anual de Fr. Romero al Padre Masco" 28.8.1692: Folio 390. en: Scitturi referite nei congressi, primera serie, America Meridionale *Tomo 1*: 1649-1713.

A. S J/R.2: Archivos de la Compañía de Jesús: Roma "Carta Anual de la Provincia del Nuevo Reino de Granada": 1694-1698: *Folio 444*. en: Nuevo Reino Quitensis n. 13/2.

R.A.H. 3: Real Academia de Historia: Madrid "Noticias auténticas del Famoso Río Marañón": 1738 Relación de Juan de Sosa: Folio 31 Acerca de los Payagua: Folio. 35 Localización de los Payaguaque: Folio 40; Canibalismo de los Oyo: Folio 39

A. SJ/R. 4: Archivo de la Compañía de Jesús: Roma "Carta de Juan Lorenzo Lucero 1682: Folio 82 en: Nuevo Reino Quitensis n. 15/1: Tomo 2.

A.G. I. 5: Archivo General de Indias: Sevilla.

"Carta de Fr. M. De Cisneros, Procurador General de Misiones, 1711, en: Quito 199

A. H. N.6: Archivo Histórico Nacional: Madrid. "Breve descripción de la Provincia de Quito y de las Misiones de Sucumbios de religiosos de San Francisco y de Maynas de la Compañía de Jesús": 1740: Folio 11 en: Legajo 251 j, 2d.

- A. G. I. 7: Archivo General de Indias: Sevilla. Relación del viaje que de la capital de Santa Fe de Bogotá en el nuevo Reino de Granada hizo a las montañas de los Andaqués y misiones del río Caquetá y Putumayo para inspeccionar y cultivar los árboles de canela silvestre. Don S. J López Ruiz: 1783 copia 1787 en: Santa Fe 757.
- A. G. I. 8: Archivo General de Indias: Sevilla. "Diario del viaje hecho a Yapura para su reconocimiento por las dos partidas de sus majestades católica y fidelísima destinada para la demarcación de límites entre las dos coronas". F. Requena 13.8.1783 Instrumento judicial hecho en el río de los Engaños, de las noticias que dieron los indios infieles Omaguaes de estos terrenos: F. Requena, T. de Chermont 9. 9. 1783. Copias n. 3 (3 páginas), y n. 6 (48 páginas) que acompañan la carta del Arzobispo Virrey de Santa Fe n. 159 en: Santa Fe 596.
- A.H.N. 9: Archivo Histórico Nacional: Madrid "Descripción de la Provincia de Quito por el Marqués de Selva Alegre" 1754. Documentos para la historia de la Audiencia de Quito. Investigación y Compilación por J. Rumazo. 8 vol. Madrid, 1948-1949: Vol. VI: 66-106.
- A.H.N. 10: Archivo Histórico Nacional: Madrid. "Informe del Padre Barruieta sobre el proyecto de F. Requena" 21. 1. 1776. en la misma serie de Rumazo: vol. VIII: 314.
- A.H.N. 11: Archivo Histórico Nacional: Madrid. "Informe del Dr. M.M Echeverría sobre el proyecto de Requena" 9. 2. 1776. en: la misma serie Rumazo: vol. VIII: 326.
- B.N.M. 12: Biblioteca Nacional de Madrid. Navegación y descubrimiento del río \*Curarai. Reconocimiento de sus puertos y naciones, lenguas que se sacaron de ella. Carta de Lucas de la Cueva a F. Figueroa, 16. 3. 1664. Mss. 23 pp.
- L. y C. 13: Larrabure y Correa. Colección de Leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. Lima 1905. Tomo 9: 348.
- L. y C. 14: Larrabure y Correa. Tomo 9: 348
- L. y C. 15: Tomo 3: 171
- L. y C. 16: Tomo 18: 140-145.
- L. y C. 17: Tomo 15: 420-427
- L. y C. 18: Tomo 14: 360 Bolefín de la Sociedad Geográfica de Lima, Año, X, T. X, Trimestre 2: 171.
- L. y C. 19: Tomo 5
- L. y C. 20: Tomo 4: 106 en "Informe de GM Von Hassel"
- L. y C. 21: Tomo 4: 406.
2. Bibliografía Histórica
- ACUÑA, C., de  
1641 *Nuevo Descubrimiento del Río de las Amazonas, Madrid, Imprenta del Reino, - Mss. Biblioteca Nacional de Madrid.*
- ALBIS  
1855 *Memorias de un viajero: los Indios del Andaquí, pp. 29. Popayán.*
- CALILLA, Plácido de  
1940-41 "Apuntes sobre los indios Siona del Putumayo", *Anthropos XXXV. XXXVI: 737-749. Friburgo, 1944.*
- CACERES  
1892. *La provincia oriental de la república del Ecuador. Apuntes de viaje, pp. 87, Quito.*
- CASANOVA, J.  
1980 "Las migraciones Airo Pai" *Amazonía Peruana vol III, n. 5: 75-102.*
- CASTELNAU, F. de  
1851 *Expéditions dans les parties australes de l'Amérique du Sud pendant les années 1843 a 1847. Paris, vol., 5.*



- CASSELLY, P. Marcelino de  
1962 "Censo Indolingüístico de Colombia" *Amazonia Colombiana Americanista*. (Sibundoy) VI.
- CHANTRE Y HERRERA, J.  
1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. 1637-1767. Madrid.
- CHAUMEIL J. P. y FRAYSSE-CHAUMEIL, J.  
1981 "La Canela y el Dorado" *Les indigènes du Napo et du Haut-Amazone au XVIe siècle*. Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines, X, 3-4: 55-86.
- CUERVO, A.  
1894 *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*. Tomo IV. Bogotá.
- DE LA CRUZ, Laureano Fry Juan de QUINCOES, Fr.  
1900 *Nuevo descubrimiento del Río Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco en 1651...* (1655). Madrid 76 pp. Mss. de la Biblioteca Nacional de Madrid.
- ESPOZO PEREZ, L.  
1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano*. Tomo 1, Madrid.
- D'ETRE, G.: LETRYE AU PERE Joseph DUCHAMBGE  
1731 en: Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques Missionnaires de la Compagnie de Jésus. "Missions d'Amérique". 113-118. Paris 1840.
- FIGUEROA, Fr. de  
1904 *Relación de las misiones de la compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Madrid.
- FRIEDE, J.  
1945 "Reseña etnográfica de los Macaguajes de San Joaquín sobre el Putumayo" *Boletín de Arqueología*, vol. 1: 553-567. Bogotá.

- 1967 Los Andaki: 1538-1947. Historia de la Aculturación de una tribu selvática. México: Fondo de Cultura Económica.
- GASCHE, J.  
1983 "La ocupación territorial de los nativos Huitoto en el Perú y Colombia en los siglos 19 y 20". *Amazonia indígena* n. 7. Lima, Perú.
- GIRARD, R.  
1963 *Les indiens de l'Amazonie Péruvienne*. Payot. París.
- GOMEZ Ramón, C.  
1984-84 "Etnocidio de los Tamas". *Sociedad indígena de selva ecuatorial Maguare* 2, vol. II, n. 2: 125-135.
- GROHS, W.  
1974 "Los Indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII". *Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn: Estudios Americanistas de Bonn.
- GUDILLA, A.  
1943 "Un año en el Putumayo: resumen de un diario". *Colección Descalzos* n. 5-6-7-. Lima, Perú.
- HEREDIA, J. F.  
1924 *La antigua provincia de Jesús y sus misiones entre infieles*. 1566-1767. Riobamba, Ecuador.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, M.  
1904 "Vocabulario de la lengua general de los indios del Putumayo y Caquetá": 1-40. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. Año 1898 Madrid. Mss. en Real Academia de Historia.
- JOUANEN, J.  
1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*: 1570-1774 Tomo II. Editorial Ecuatoriana, Quito.
- JOUANEN, J.  
1898 "Los Jesuitas y el oriente ecuatoriano". *Monografía Histórica*: 1868-1898. Quito.

- MARONI, P.  
1738 "Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito". *Boletín de la sociedad geográfica de Madrid*, n. del 26 al 33. Introducción e índice de J. de la Espada. 1889-1892 Madrid.
- MONTCLAR, Fr. y CANET DE MAR, B.  
1924 *Relaciones interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y del Putumayo desde el año 1632 hasta el presente*. Bogotá, Imprenta Nacional.
- ORTIZ, S. E.  
1965 "Lenguas y dialectos indígenas de Colombia". *Historia extensa de Colombia*, vol. 1, tomo 3. Bogotá, Academia Colombiana de la historia.
- PINEDA CAMACHO, R.  
1980-81 "El rescate de los Tamas, análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII". *Revista Colombiana de antropología*, vol. XXII: 329-363. Bogotá.
- PINEDA CAMACHO, R. y LLANOS VARGAS, H.  
1982 *Etnohistoria del gran Caquetá: siglos XVI-XVII*. Bogotá: F.I.A.N. Banco de la República.
- PINELL, G. de  
1928 *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbios, Cuyabeno, Caquetá y Caguan*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- RAZON, J. P.  
1984 \* *Les Bora et le caoutchouc*. Mémoire de L'EHESS. Paris.
- RENARD-CASEVITZ F. M., SAIGNES Th., TAYLOR A. C.  
1986 *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV- au XVII- siècle*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations.
- SANTA GERTRUDIS, J. de  
1970 *Maravillas de la naturaleza*. 4 volúmenes. Tomos I y IV. Bogotá: Imprenta Nacional.
- SAN ROMAN, J.  
1975 *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Lima, Perú: Paulinas CETA.
- SIMSON, A.  
1885 *Travels in the wilds of Ecuador*. "The upper Napo indians". Cap. XII: 151-239. Londres: Thames & Hudson.
- SCHULLER, R.  
1911 "Documentos para la historia de las misiones de Maynas". *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo LIX, *cuadernos V*: 367-377. Madrid.
- STEWART, J.  
1948 "Western Tucanoan tribes", en "The tropical forest tribe", *Handbook of South American Indians*, vol. 3. J. H. Steward editor, Washington D.C.: US Government printing office.
- TEJEDOR, F. S.  
1927 *Breve reseña de la misión agustiniana de San León del Amazonas (Perú)*. Imprenta del Real Monasterio del Escorial. España. Copia de algunos textos del libro, 27 pp: CETA, Iquitos, Perú.
- TESSMAN, G.  
1930 *Die Indianer Nordost Perú: Grundlegende Forschungen für ein Systematische Kulturkunde*. Hambourg: Friedrichsen, de Gruyter & Co.
- URIARTE, M.  
1952 *Diario de un misionero de Maynas*. 2 volúmenes. Vol. I. Madrid: C.S.I.C.
- VELASCO, J. de  
1942 *Historia moderna del Reino de Quito*. 2 volúmenes, Quito. Vol. 3 inédit, 1789. Archivo Jesuita de Cotacollao, Ecuador.

- VIVANCO, C. A.  
1941 "Informe de los Padres Franciscanos en la región del Oriente". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*: 79-105. Quito.
- WALTZ, N. E. y WHEELER A.  
1972 "Proto tucanoan". *Comparative studies in Amerindian Languages*. Esther Mateson (editeur). The Hague, Mouton.
- WHIFFEN, T.  
1915 *The North-west Amazons*. Londres.
- ZARATE, A. de y DEUBLER G, DETRE G., RENN P., MARONI P.  
1735 "Relación de las misiones apostólicas que tiene a su cargo la provincia de Quito de la Compañía de Jesús en el Grand río Maraón, en que se refiere a lo sucedido desde el año 1725 hasta 1735. en: Figueroa 1909: 308-315. Mss Archivo General de Indias Sevilla: Quito 158.
3. Bibliografía general y referencia de los textos citados
- ALBERT, B.  
1985 *Temps du sang, temps des cendres Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami su Sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tesis de doctorado del nuevo régimen: 2 volúmenes 833 pp. Universidad de París Nanterre.
- ARHEM, K.  
1981 *Makuna social organization. A study in descent, Alliance and the formation of corporate groups in the North-west Amazon*. Uppsala: Almqvist & Wiksell international.  
1985 "Wives for sister. The management of prescriptive marriage exchange among the makuna of the Amazon". Comunicación del 45º Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá. 42 pp.
- AUGE, M.  
1984 "Note sur les rapports entre espace social et espaces symboliques". (Le jeu des pouvoirs et des lignages). *Annales* nº 6: 1258-1259.
- BADINTER, E.  
1986 *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*. París: Ed. Odile Jacob.
- BAREAU, A.  
1968 "Norme et latéralité dans la civilisation indienne". en: *Main droite et main gauche. Norme et latéralité*. París: Presses Universitaires de France.
- BELLIER, I.  
1983a "Mai huna, los Orejones: Identidad étnica y proceso de aculturación". *Amazonia Peruana* nº 9, 37-61.  
1983b "Hetu Kone kii há: Histoire de Hetu Kone, mythe mai huna (Pérou)". *Amerindia* nº 8, 181-215.  
1984 "Mai huna y sociedad regional: penetración capitalista y transformaciones inductas". *Shupihui* nº 28: CETA  
1986 "Los cantos de yaje mai huna, Amazonia Peruana". *América indígena*, vol. XLVI, nº 1: 129-145. México.  
Proximamente 1985a "de los Payagua a los Mai huna o los meandros de la historia". Simposio "Etnohistoria del Amazonas" 45º Congreso de Americanistas. Bogotá. 1985.  
Proximamente "Concepción y cocina de los Mai huna", *Antropológica*. 30 p.  
1985b "Canjos de yaje, cantos de mujeres". 45- *Congrés des Américanistes*. Bogotá. 1985. Simposio "Lenguaje y palabras chamánicas".
- BENVENISTE, E.  
1966 *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. París: Gallimard.  
1974 *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 2. París: Gallimard.
- BERLIN B, BREEDLOVE D. E, RAVEN, P.H.  
1973 "General principles of classification and nomenclature in folk biology". *American anthropologist*, 75 (2): 214-242.
- BERNAND, C.  
1985 *La solitude des Renaissants. Malheurs et sorcellerie dans les Andes*. París: Presses de la Renaissance.

- BIDOU, P.  
 1976 "Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo). Etude de la structure socio-politique". 345 p. Tesis del 3er ciclo. París.  
 1977 "Naitre et être tatuyo, *Actos del XLII- Congreso internacional de Americanistas*, vol II, 105-120. París.  
 1979 "A propos de l'inceste et de la mort: un mythe des indiens Tatuyo du Nord-Ouest de l'Amazonie". en: *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, reunidos por M. Izard y P. Smith; 107-138. París Gallimard.  
 1983 "Le travail du chamane. Essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pira parana, Vaupés, Colombie". *L'Homme*, T. XXIII n° 1: 5-43.
- BLAAK  
 1976 "Pejibaye" *Abstracts on tropical Agriculture* vol. 2 n° 9: 1-10.
- BOLENS, J.  
 1967 "Mythe de Jurupari. Introduction à une analyse". *L'Homme*, T. VII, n° 1: 50-71.
- BOLENS-DUVERNAY, J.  
 1983 "Avatars mythiques du poison de pêche". *L'Homme*, XXIII, n° 1: 45-59.
- BROWN, M. F.  
 1981 *Magic and meaning of the Aguaruna Jivaro of Peru*. PhD. University of Michigan. London University Microfilms International.
- CALILLA, Plácido de  
 1940-41 "Apuntes sobre los indios Siona del Putumayo". *Anthropos* XXXV - XXXVI, 737-749. Fribourg. 1944.
- CALLONE, I.  
 1977-78 "Los Coreguajes". *Ethnia* n° 50-51: 7-10, 34-39, 43-47. Centro Antropológico Colombiano de misiones. Bogotá.
- CASANOVA, J.  
 1975 "El sistema de cultivo secoya" en: *Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest*, J. centlivres, J. Gasché, A

- Lourteigs (eds.) Genève: Société Suisse d'Ethnologie: 129-141. **RAJA**  
 "Migraciones Airo pai (Secoya, Pioje)". *Amazonia Peruana*, Vol. III n° 5: 75-102.
- CAULFIELD, M. D.  
 1985 "Sexuality in human evolution: what is "natural" in sex? *Feminist studies*, vol. II n° 2: 343-363.
- CAUTY, A.  
 1984 "Taxinomie, syntaxe et économie des numérations parlées". *Amerindia* n°9: 11-148.
- CHAGNON, N.  
 1979 "Is reproductive success equal in egalitarian societies?" en: *Evolutionary biology and human social behavior: an anthropological perspective*. Chagnon, N. & Irons, W (eds). North scituate, MA: Duxbury.
- CHAUMEIL, J. P.  
 1983 *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris, Ed. de l'EHESS.  
 1984 "Canto del pijunayo. En torno al Bactris Gasipaes y su importancia entre los Yagua". *Amazonia indígena*, 8: 12-14, Lima, Perú.  
 1985 "Echange d'énergie: Guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne". *Journal de la société des Américanistes* LXXI: 143-157.
- CHEVALIER, J.  
 1982 *Civilisation and the stolen gift. Capital kin and cult in eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.
- CIPOLLETTI, M. S.  
 1985 "La concepción del cosmos de un chamán secoya". *Revista española de Antropología americana*. Vol. XV: 305-322.
- SOUS-PRESS  
 "El piri-piri (Nuni, ciperaceas) y su significado en el shamanismo secoya". *Amazonia Peruana*.  
 "El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (noroeste amazónico). *Indiana*.

A PARAITRE

"El animal doméstico quedó hecho cenizas" aspectos del lenguaje shamánico secoya". P. Mason ed. (Amsterdam).

CHERNELA, J. M.

1984 "Female scarcity, gender ideology and sexual politics in the Northwest Amazon". *Working papers on South American Indians*. n°5, 6-2-28-35.  
K. M. Kensinger (ed.). "Sexual Ideologies in Lowland South America Bennington College, Bennington Vermont.

CLASTRES, P.

1966 "L'arc et le panier", *L'homme* 6 (2): 13-31.

1974 *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Ed. de Minuit.

COLLIER, J. F.

1974 "Women in politics". in: *Woman, culture and society*. Rosaldo, M. Z. & Lamphere, L. (eds): 89-112 Stanford, Stanford University Press. (Californie).

COLLIER, J. F. & ROSALDO, M. Z.

1981 "Politics and gender in simple societies". en: *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*: 275-329. S.B. Ortner & H. Whitehead (eds). Cambridge: Cambridge University Press.

CORREA, F.

1985 "Le vocabulaire relationnel de la parenté Taiwano. Analyse formelle d'un système dravidien du Nord-Ouest de l'Amazonie". D. E.A. E.H.E.S.S. 49 pp.

CROCKER, J. C.

1979 "Selves and alters among the Eastern Bororo". en: *Dialectical societies: the Gé and Bororo of central Brasil*: 249-301. Maybury-Lewis (ed.) Cambridge, MA: Harvard University Press.

DAHLBERG, F. (ed)

1981 *Woman the Gatherer*. New Haven and London Yale University Press.

DENEVAN W. M., TRACY J.M., ALCORN J.B., PADOCH C., DENSLOW J. & FLORESPAITAN S.

1984 "Indigenous agroforestry in the peruvian Amazon: Bora indian management of swidden fallows". *Interciencia*, vol. 9, 6: 346-356.

DESCOLA, P.

1983a *La Nature domestique, Usages et Représentation de la biosphère chez les Achuar du Haut Amazone (Equateur)*. 489 pp. Tesis del 3er ciclo. Paris, EHESS.

1983b "Le jardin de colibri. Procés de travail et catégories sexuelles chez les Achuar de l'Equateur". *L'Homme* T.XXXIII n° 1: 61-91.

DEVEREUX, G.

1982 *Femme et mythe*. Paris: Flammarion.

DIETTERLIEN, G.

1968 "Norme et latéralité en Afrique occidentale". en: *Main droite et main gauche. Norme et latéralité*. R. Kourisky & P. Grapin. Paris: Presses Universitaires de France.

DREYFUS S.

1963 *Les Kayapo du nord. Etat de Para, Brésil*. Paris: La Haye, Mouton & C<sup>o</sup>

1978 "About traditional swidden cultivation in the lowlands of South America". presentado en el simposio "Anthropology of Shifting Cultivation". Congrès International des Sciences Anthropologiques et ethnologiques. Bhubaneswar. Inde. 26 p.

1981 "Le peuple de la rivière du milieu. Esquisse pour l'étude de l'espace social palikur". *Oriens*: "pour G. Condominas". Asia Sur Este.

DUMONT, L.

1975 *Dravidien et Kariéra l'alliance de mariage dans L'inde du Sud et en Australie*. Paris: Mouton, La Haye...

DURAND, G.

1984 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Primera edición. 1969. Paris: Dunod.

DUVAL, M.

- 1985 *Un totalitarisme sans état. Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabé.* París: L'Harmattan.

ECHARD, N.

- 1985 "Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes, un exemple": 37-60. en: *Cahiers de l'Homme*. "L'arrondissement des femmes, essais en Anthropologie des sexes" réunis par N.A. Mathieu. París, Ed. de l'EHESS.

ELDHOM F. M., HARRIS O., YOUNG K.

- 1982 "La conceptualisation des femmes". *Nouvelles questions féministes* n° 3: 3-35.

EMBER C. R. & EMBER M.

- 1984 "The evolution of human female sexuality. A cross-species perspective": 202-210. *Journal of Anthropological research*, vol. 40, n° 1.

ESPINOZA PEREZ, L.

- 1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano.* Tomo I. Madrid.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1971 *La femme dan les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale.* París: Presses Universitaires de France.

FILOMENO E. C.

- 1983 *Nomenclatura de las especies forestales comunes en el Perú.* Proyecto PNUD/FAO/PER/81/002. Documento de trabajo n°7. Lima, Perú.

FOUCAULT, M.

- 1976 *Histoire de la sexualité.* T. 1. *La volonté de savoir* París: Gallimard.  
1984a *Histoire de la sexualité.* T. 2. *L'usage des plaisirs.* París: Gallimard.  
1984b *Histoire de la sexualité.* T. 3. *Le souci de soi.* París, Gallimard.

FOX, R.

- 1972 *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de*

*l'alliance.* París, Gallimard. Primera edición. 1967.

- 1982 "Les conditions de l'évolution sexuelle" en: *sexualités occidentalisées. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité.* 10-24 P. Ariés y A. Bejin (eds). París: Le Seuil.

FRAYSSE-CHAUMEIL, J.

- 1985 "El tiempo de... División del tiempo y ciclo de reproducción entre los Yagua del Oriente peruano". *Anthropologica* n°3: 109-121.

FRIEDEMANN N. S. de & AROCHA J.

- 1985 *Herederos del Jaguar y la Anaconda.* Bogotá: Carlos Valencia editores.

GALINIER, J.

- 1986 "Plus amère que la mort". en: *Côte femmes, approches ethnologiques.* 63-78. París: L'Harmattan.

GASHE, J.

- 1977 "Les fondements de l'organisation sociale des indiens Witoto et l'illusions exogamique". *Actes du XLII-Congreso internacional de Americanistas*, vol II, 141-161. París.

GLOWCZEWSKI, B.

- 1986 "Les hommes du dessous et les femmes du haut". en: *Côté femmes. Approches ethnologiques.* 13-30. París, L'Harmattan.

GODELIER, M.

- 1982 *La production des Grands Hommes.* París: Fayard.  
1984 *L'idéal et le matériel.* París: Fayard.

GOLDMAN, I.

- 1963 *The Cubeo; Indians of the Northwest Amazon.* Illinois Studies in Anthropology n°2. Urbana. Chicago: University of Illinois Press.  
1977 "Time, space and descent, the Cubeo example". *Actes du XLII-Congreso internacional de Americanistas*, vol II, 175-183. París.

GOMEZ, E.

- 1982 *De la forme et du sens dans la classification nominale en tatuyo.* Tesis de 3er ciclo, París IV EPHE IV sección.

- GROS, C.  
1976 "Introduction de nouveaux outils et changements sociaux: le cas des indiens tatuyo du Vaupés (Colombia). *Cahiers des Amériques Latines*: n°13-14, 175-222.
- GUITEL, G.  
1975 *Histoire comparée des numérations écrites*. Paris: Flammarion.
- GUYOT, M.  
1977 "Structure et évolution chez les indiens Bora et Miraña, Amazonie Colombienne". *Actes du XLII-Congreso internacional de Americanistas*, vol II, 163-173. Paris.
- HARRIS, O.  
1985 "Complementaridad y conflicto. Una visión andina del hombre y de la mujer". *Alparchis* n°25: 17-42.
- HERTIER, F.  
1978 "Fécondité et stérilité: la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique". en: *Le Fait féminin*: 387-396. E. Sullerot (ed.). Paris: Fayard.  
1979 "symbolique de l'inceste et de sa prohibition". en: *La fonction symbolique, essais d'anthropologie* recopilados por M. Izard y P. Smith. Paris: Gallimard.
- HERRENSCHMIDT, O.  
1978 "L'Inde et le sous-continent indien". en: *Ethnologie régionale* (2): 86-276. J. Poirier (ed.) Paris: Gallimard.
- HERRERA L. A.  
1975 \* "Yurupary y la mujeres". *Revista colombiana de antropología*: vol. XVIII: 417-434. Bogotá.
- HUGH-JONES, C.  
1977a *Social classification among the South American Indian of the Vaupés Region of Colombia*. PHD Cambridge University.  
1977b "Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pira parana society". *Actas de XLII-Congreso Internacional de Americanistas*, vol II: 185-215. Paris.  
"La fibre et la pulpe". *L'Ethnographie* LXXV. Nueva Serie n°80: 21-46.
- HUGH-JONES, S.  
1977 "Like the leaves on the forest floor: ritual and social structure amongst the Barasana". *Actas del 42 Congreso Internacional de Americanistas* 2: 205-215.  
1979 *The Palms and the Pleiads. Initiation and cosmology in the North-West Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.  
1982 "The Pleiads and Scorpions in Barasana Cosmology" en: *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the american tropics* Aveni, A. F. & Urton, G. (eds). Annals New York Academy of Sciences: 183-201.
- IHERING, R. von  
1968 *Dicionario das animais do Brasil*. Sao Paulo.
- JACOPIN, P. Y.  
1977 "Quelques effets du temps mythologiques". *Actos del XLII-Congreso internacional de Americanistas*, vol II: 217-232. Paris.  
1981 *La parole générative. De la mythologie des indiens Yukuna*. Thèse de Doctorat és lettres. Université de Neuchatel. 392 p.
- JACKSON, J. E.  
1983 *The fish people. Linguistic exogamy an tukanoan identity in north-west amazon*. Cambridge. Cambridge University Press.  
1984 *Vaupés Marriage practices. en: Marriage practices in lowland south america*. K. Kensinger (ed). Illinois Studies in Anthropology n°14. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.  
1985 *Gender relations in the Northwest Amazon. 45-Congreso Internacional de Americanistas*. Bogotá 25 p.
- JOURNET, O.  
1985 "Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Base Casamance". en: *Cahiers de l'Homme*. "L'arrondissement des femmes, essais en Anthropologie des sexes recopilado por N.A Mathieu: 17-36. Paris: Ed. de l'EHESS.

- KAPLAN, J. O.  
 1984 "Dualisms as an expression of difference and dangers. Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. en: *Marriage practices in lowland south america*: 127-155 K. Kensinger (ed.). Illinois Studies in Anthropology n°14. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- KENSINGER, K. M.  
 1984 "Sex and food reciprocity in Cashinahua society". *Working papers on South American Indians*. n° 5, 1-3. K.M. Kensinger (ed.). "Sexual Ideologies in lowland South America" Bennington College, Bennington Vermont.
- KLOOS, P.  
 1969 "Female initiation among the Maroni river caribs". *American Anthropologist*. vol. 71, n°5: 898-905.
- KOEPKE, H. W. y KOEPKE, M.  
 1963 *Las aves silvestres de importancia económica del Perú*. Lima: Ministerio de Agricultura.
- LANDABURU J. & PINEDA C. R.  
 1984 *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo/Unesco.
- LANGDON, J. E.  
 1974 "The Siona medical power: beliefs and behaviour". PhD Tulane University of Louisiana. Ann Harbour: Xerox university microfilms.  
 1979a "Siona clothing and adornment, or, you are what you wear" en: *The fabrics of culture. The anthropology of clothing and adornment*. 297-311 J. M. Cordwell & R.A. Schwarz (ed.). Mouton, The Hague.  
 1979b "The Siona hallucinogenic ritual, its meaning and power". en: *Understanding religion and culture: Anthropological and theoretical perspectives*, 59-86 J. E. Morgan (ed.). Washington D. C. University press of America.  
 1979c "Yaje among the Siona. Cultural pattern in visions" en: *Spirits, shamans and stars*, 63-80. D. L. Browman & R.A. Schwarz (ed.). Mouton, The Hague.
- 1981 "Cultural basis for trading of visions and spiritual knowledge in the colombian and ecuadorian montaña". *Networks of the past: regional interaction in archeology*. 101-116. XII Conferencia Anual de la Asociación Arqueológica de la feria de Calgary, Canadá.  
 1982 "Siona shamanism: the center of culture and society". Communication au symposium "Shamanism of Lowland South american societies". 25 p. 44-Congreso internacional de Americanistas, Manchester, Grand-Bretaña.  
 1984 "Sex and power in Siona society". *Working papers on South American Indians*. n°5, 16-23. K. M. Kensinger (ed.). "Sexual Ideologies in lowland South America".  
 1986 "Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia". *América Indígena*, vol. XLVI, n°1: 101-116. México.
- LATHRAP, D.  
 1970 *The upper Amazon*. Londres: Thames & Hudson.
- LEACH, E.  
 1972 *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*. Paris: F. Maspero.
- LEROI-GOURHAN, A.  
 1971 *L'homme et la matière*. Paris: Albin Michel.  
 1973 *Milieu et techniques*. Paris: Albin Michel.
- LEVI-STRAUSS, C.  
 1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.  
 1964 *Mythologiques. Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon  
 1966 *Mythologiques. Du miel aux cendres*. Paris: Plon.  
 1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*. 2da edición. Paris: La Haye, Mouton.  
 1968 *Mythologiques. L'origine des manières de table*. Paris: Plon.  
 1971 *Mythologiques. L'homme nu*. Paris: Plon.
- MATHIEU, N.A.  
 1985 "Présentation. Femmes, matière à penser... et à reproduire...": 5-16.  
 "Quand céder n'est, pas consentir...": 169-245. en: *Cahiers de*



- l'Homme*. "L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes". Paris: Ed. de l'EHESS.
- MEAD, M.  
1975 *L'un et l'autre sexe*. Paris: Denoël Gonthier.
- MEILLASSOUX, C.  
1975 *Femmes, Greniers, Capitais*. Paris: Maspero.
- MENNINGER, K.  
1969 *Number world and number symbols*. Cambridge Mass. MIT Press.
- MENGET, P.  
1979 "Temps de naître, temp d'être: la couvade". en: *La fonction symbolique*." 245-264. M. Izard & P. Smith (eds). Paris, Gallimard.  
1984 "Delights and danger. Notes on sexuality in the upper Xingu". *Working papers on South American Indians*. n° 5, 4-11. K.M. Kensinger (ed.).  
"Sexual Ideologies in lowland South America" Bennington College, Bennington Vermont.
- MEYER DE SHAUENSE, R.  
1970 *A guide to the birds of South America*. Edinbourg: Oliver & Boyd.
- MICHARD-MARCHAL, B & RIBERY, C.  
1985 "Enonciation et effet idéologique. Les objets de discours "femmes" et "hommes" en ethnologie", 147-168 en: *Cahiers de l'Homme*.  
"L'arraisonnement des femmes..." Paris: Ed. de l'EHESS.
- MORO, M. S.  
1972 *La fauna amazónica como un recurso natural*. Universidad Nacional de San Marcos, IVITA. Bol. div. n° 12. Lima, Perú.
- MORTON, J.  
1982 "Women as values, signs and power. Aspects of the politics of ritual among the Waiwai". Communication an Symposium. Perú. "Political authoritarianism in the southern cone" 44-Congreso Internacional de Americanistas. Manchester.
- MURDOCK, G. P. & PROVOST, C.  
1973 "Factors in the division of labor by sex: a cross cultural analysis". *Ethnology* 12, 203-225.
- MURPHY, R.  
1973 "Social structure and ex antagonism" en: *Peoples and cultures of Native South America*. 213-225. D.R. Gross (ed.). New York: The Natural History Press.
- MURPHY, E. & MURPHY, Y.  
1974 *Women in the forest*. New York: Colombia University Press.
- ORTNER, S.B.  
1974 "¿Is female to male as nature is to culture?" en: *Women, Culture and Society*: 67-88. M.Z. Rosaldo & L. Lamphère (ed.). Stanford: Stanford University Press.
- ORTNER, S. B y WHITEHEAD, H.  
1981 "Accounting for sexual meanings" en: *Sexual meanings; the cultural construction of gender and sexuality*, 1-27. Cambridge: Cambridge University Press.
- PANOFF, M.  
1984 "Energie et vertu: le travail et ses représentations en Nouvelle Bretagne". en: *Le travail et ses représentations*: 19-36. M. Cartier (ed.). Paris: Ed. des Archives Contemporaines.
- PERRIN, M.  
1985 "Les fondements d'une catégorie étiologique. La notion de contamination chez les Guajiro. *L'Ethnographie*. n° especial 96-97: 103-122.
- QUEIXALOS, F.  
1983 "Sex and grammar in sikuani (Guahibo) kinship terminology". *Anthropological Linguistics*, vol. 25 (2): 162-177.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.  
1968 "Desana. Le symbolisme universel des indiens tukano du Vaupès". Paris: Gallimard (1973).

- 1976 "Cosmology as ecological analysis, a view from the rain forest". *Man* vol II n°3, 307-318.
- 1978 "Desana animal categories. Food restrictions and the concept of color energies". *Journal of Latin American Lore* 4, 2: 243-291.
- 1981 "Brain and mind in desana shamanism". *Journal of Latin American Lore* 7, 1: 73-98.
- RENARD-CASEVITZ, F.M.
- 1979 *Su-agu Essai sur les cervidés de l'Amazonie et sur leur signification dans les cultures indiennes actuelles*. Paris-Lima. Trabajo del Instituto Francés de Estudios Andinos. Tomo XX.
- 1985 "Guerre, violence et identité à partir des sociétés du Piémont amazonien de Andes centrales". *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences humaines, vol. XXI, n° 1: 81-98.
- ROSALDO, M.Z. & ATKINSON, J.
- 1975 "Man the hunter and woman" en: *Interpretation of symbolism*. R. Willis (ed.): 43-75. London: Malaby Press.
- SALHINS, M.
- 1965 "On the ideology and composition of descent group", *Man* n° 97, vol. LXXV, 104-106.
- 1972 *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie dans les sociétés primitives*. Paris: Gallimard (1976).
- SANDAY, P. R.
- 1981 *Female power and male dominance: on the origin of sexual inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SISKIND, J.
- 1973a "Introduction to tropical forest hunters and the economy of sex. en: *Peoples and cultures of native south american indians*, 226-241. D. B. Gross (ed.) New York: The Natural History Press.
- 1973b *To hunt in the morning*. New York: Oxford University Press.
- SOUKUP, J.
- 1970 *Vocabulario de los nombres vulgares de la flora peruana*. Lima: Colegio salesiano.
- STEWART, J. D.
- 1948 "Western Tucanoan tribes", en "The tropical forest tribe", *Handbook of South American Indians*, vol. 3. J. H. Steward editor, Washington D. C.: US Government printing office.
- TABET, P.
- 1986 "La reproduction comme travail", en: *Côté femmes, Approches ethnologiques*.: 209-231 Paris: L'Harmattan.
- TAYLOR, A. C.
- 1979 "Some aspects of the system of gender relations and its transformation among the ecuadorian Achuar". Communication au symposium "National integration", regionalism and ethnicity in Ecuador", 43-Congreso internacional de Americanistas. Vancouver.
- TAYLOR, G.
- 1980 *Rites et traditions de Huarochiri: manuscrit quechua du début du 17-siècle*. Paris: L'Harmattan.
- TESTART, A.
- 1986 "Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs". *Cahiers de l'Homme*. Paris: Ed. de l'EHESS.
- TOVAR, E. de
- 1966 *Vocabulario del Oriente peruano*. Lima Perú: Universidad Nacional de San Marcos.
- VICKERS, W. T.
- 1975a "El mundo espiritual de los Siona", *Periplo* n° 4, 13-23. Madrid.
- 1975b "Meat is meat: the Siona-Secoya and the hunting prowess-sexual reward hypothesis". *Latinoamericanist*, vol. 11 (1).
- 1976 *Cultural adaptation to amazonian habitats: the Siona Secoya Eastern Ecuador*. Phd. University of Florida. Ann Harbour. Xerox University microfilms.
- 1979 "An analysis of Amazonian hunting yields as a function of settlement age". Communication au symposium "Protein procurement by native amazonian population". 43-Congreso internacional de Americanistas. Vancouver.

1983 "Indian-white labor relations in Ecuador" *Cultural Survival Quarterly*, vol. 7 nº 4: 39-41.

VICKERS W. T. y HARRIS R. B.

1983 "The territorial dimension of Siona-Secoya and Encabellado adaptation". *Adaptive response of native Amazonians*. 451-479. Academic Press.

VIECO, J. y CHAVEZ, M.

1983 *Al encuentro de la gente de Gataya: Estudio sobre la organización social Siona Secoya*. Bogotá.

VILLAREJO, A.

1979 *Así es la selva. Estudio monográfico de la Amazonía Peruana. Departamento de Loreto*. Iquitos, Perú: CETA.

WAYNE STOCKS, A.

1981 *Los Nativos invisibles*. Lima, Perú: CAAAP.

WEINER, A.

1983 *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes (Iles Trobriand)*. París, Le Seuil.

WERNER, D.

1984 "Paid sex specialists among the Mekranoti". *Journal of Anthropological research* 40 (3), 394-405.

ZIMMERMANN, F.

1982 *La jungle et le fumet des viandes*. París: Hautes Etudes, Gallimard, Le seuil.



## Colección 500 AÑOS

# 45

Esta colección se propone ofrecer un conocimiento serio y completo de los pueblos indios de América, en vista del 5º Centenario de la Conquista del Continente. El enfoque de estas obras quiere ir más allá de todo concepto de "descubrimiento" o "encuentro de dos mundos", para reivindicar los valores de culturas que han sido marginadas, pero siguen vigentes y en busca de un espacio de libertad y autoexpresión.

### Obras de la colección publicadas:

1. *Lenguaje y Palabras Chamánicas*. Bidou, Patrice y Perrin Michel. (Coord.)
2. *Aipe-kéka, tradición oral secoya (Ecuador)*. Cipolletti, María Susana.
3. *Grupos Étnicos de Colombia Ethnografía y bibliografía*. Telbán, Blaz.
4. *Las Religiones Amerindias 500 Años después*. Bottasso, Juan (Coord.)
5. *Pab Igala: Historias de la tradición Kuna (Panamá)*. Mac Chapin (Recop.)
6. *Tradiciones Coreguajes (Colombia)*. Jiménez, M. (Recop.)
7. *Sacha Jambí: El uso de las plantas medicinales entre los quichua amazónicos (Ecuador)*. Iglesias, P., Genny.
8. *Antropología del Ecuador*. Segundo E. Moreno Y. (Comp.)
9. *Los Siona-Secoyas: Su adaptación al ambiente amazónico*. W. T. Vickers.
10. *De los espíritus a los microbios: Salud y transformaciones entre los Zoró (Brasil)*. Gilio Brunelli.
11. *Sacha Pacha: Mitos, Poemas, Sueños y Refranes de los Quichua Amazónicos*. (AA.VV.)
12. *La Iglesia y los Indios: ¿500 años de diálogo o de agresión?* (AA. VV.)
13. *Educación indígena: transmisión de valores, bilingüismo e interculturalismo hoy*. José Juncosa (Comp.)