

LA VIDA Y LA CULTURA DE LOS SHUAR



Rafael Karsten

LA VIDA Y LA CULTURA DE LOS SHUAR



*CAZADORES DE CABEZAS DEL AMAZONAS OCCIDENTAL
LA VIDA Y LA CULTURA DE LOS JÍBAROS DEL ESTE DEL ECUADOR*

Segunda Edición en español

**Ediciones
Abya-Yala
2000**

LA VIDA Y LA CULTURA DE LOS SHUAR

Rafael Karsten

Título original: The Head Hunters of Western Amazonas. The life and Culture of the Jívaro Indians of Eastern Ecuador and Perú

Societas Scientiarum Fennica Commentationes Humanarum Litterarum. VII. 1. Helsingfors, 1935

1ra. edición: Ediciones Abya-Yala
en Español Quito-Ecuador
1988
Banco Central del Ecuador
Museo Antropológico-Guayaquil

2da. Edición: Ediciones Abya-Yala
2000
Casilla 17-12-719
Telf.: 562-633 / 504-247
Fax: 506-255 / 506-267
E-Mail: editorial@abyayala.org
admin-info@abyayala.org
enlace@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: Martha Vinuesa M.

ISBN: 9978-04-602-X

Impresión: Producciones digitales UPS
Quito-Ecuador

Traducción: María Clara Montaña; Jenny Iglesias y Héctor Dueñas

Impreso en Quito-Ecuador, Mayo del 2000

INDICE



INTRODUCCION.....	17
-------------------	----

Primera parte MIS VIAJES EN EL OESTE DEL AMAZONAS

Capítulo I <i>Mi expedición al Bobonaza y Pastaza</i>	35
Capítulo II <i>Canelos y sus habitantes</i>	39
Capítulo III <i>Mi expedición a los Achuaras</i>	43
Capítulo IV <i>Expedición al río Upano, río Santiago y al alto río Pastaza</i>	53
Capítulo V <i>Una fiesta india de cazadores de cabezas</i>	61
Capítulo VI <i>Mi expedición a los Aguaruna</i>	70

Segunda parte CULTURA MATERIAL

Capítulo I <i>Aspecto físico, vestido y ornamento</i>	85
Capítulo II <i>La casa (hea, huasi)</i>	91
Capítulo III <i>Artefactos</i>	97
Capítulo IV <i>Alimentos</i>	105
Capítulo V <i>Agricultura</i>	111
Capítulo VI <i>La cacería</i>	123
Capítulo VII <i>La pesca</i>	145

**Tercera parte
VIDA SOCIAL**

Capítulo I	
<i>Organización social</i>	151
Capítulo II	
<i>Compromiso y matrimonio</i>	153
Capítulo III	
<i>La fiesta femenina del tabaco</i> (Noa Tsangu)	157
Capítulo IV	
<i>Costumbres matrimoniales de los indios Canelos</i>	167
Capítulo V	
<i>Vida sexual</i>	171
Capítulo VI	
<i>Costumbres en el nacimiento</i>	179
Capítulo VII	
<i>Educación de los niños; ceremonias de la pubertad</i>	185
Capítulo VIII	
<i>La vida diaria, las visitas, el comercio</i>	191
Capítulo IX	
<i>Moral social. Posición de la mujer</i>	197

**Cuarta parte
LAS GUERRAS Y LAS FIESTAS DE LA VICTORIA**

Notas generales	203
Capítulo I	
<i>Medios de defensa</i>	205
Capítulo II	
<i>Jefes y guerras</i>	209
Capítulo III	
<i>Causas de la guerra</i>	211
Capítulo IV	
<i>Cómo se llevan a cabo las venganzas y guerras</i>	217
Capítulo V	
<i>La cabeza trofeo</i> (Tsantsa) y su preparación	225
Capítulo VI	
<i>El lavado de la sangre</i> (Numbuimartinyu)	231
Capítulo VII	
<i>La fiesta de la pintura con Genipa sua</i> (Suamartinyu)	237
Capítulo VIII	
<i>La fiesta final de la victoria</i> (Einsupani)	241
Capítulo IX	
<i>La danza wimchi</i>	243

Capítulo X	
<i>La preparación de la chicha de yuca y del vino de yuca</i>	247
Capítulo XI	
<i>El primer día de la fiesta. Inauguración (Utsandowai)</i>	251
Capítulo XII	
<i>El segundo día de la fiesta. Beber el natema (Umartinyu)</i>	259
Capítulo XIII	
<i>El tercer día de la fiesta. Lavado de la tsantsa (Nihantsa nihartinyu)</i>	261
Capítulo XIV	
<i>El sacrificio de los cerdos. (Cuchi ahiktahei matinyu)</i>	269
Capítulo XV	
<i>El último día de la fiesta. Conclusión (Nambera shiakma)</i>	271
Capítulo XVI	
<i>Últimas observaciones sobre la fiesta de la tsantsa</i>	275

Quinta parte
RELIGION - ARTE - CIENCIA

Capítulo I	
<i>Ideas religiosas de los Jívaros</i>	279
Capítulo II	
<i>Las ideas religiosas de los Canelos</i>	289
Capítulo III	
<i>Ideas sobre la enfermedad y la muerte</i>	293
Capítulo IV	
<i>El curandero y su iniciación</i>	297
Capítulo V	
<i>El curandero como brujo</i>	301
Capítulo VI	
<i>El curandero como sanador</i>	305
Capítulo VII	
<i>Ceremonias y ritos religiosos</i>	311
Capítulo VIII	
<i>Bebidas narcóticas. Divinación</i>	317
Capítulo IX	
<i>Supersticiones varias.</i>	329
Capítulo X	
<i>La vida futura - Costumbres funerarias y de duelo</i>	331
Capítulo XI	
<i>Costumbres funerarias y de duelo entre los indios Canelos</i>	337
Capítulo XII	
<i>El juego huayru de los quichuas</i>	345
Capítulo XIII	
<i>Arte</i>	351

Capítulo XIV	
<i>Poesía y música</i>	355
Capítulo XV	
<i>Ciencia</i>	359
Sexta parte	
MITOS	
<i>Mitos</i>	367
Séptima parte	
LA LENGUA JIVARA	
<i>Observaciones generales</i>	381
Capítulo I	
<i>Gramática</i>	383
CONCLUSION	
<i>El indio y la civilización</i>	403

PREFACIO



Al publicar este material etnológico sobre los Cazadores de Cabezas del Amazonas Occidental, reunido durante mis cuatro años de viajes en medio de ellos (1916-1919 y 1928-1929), deseo expresar mis cordiales agradecimientos a las instituciones y personas privadas que han hecho posibles dichos viajes e investigaciones y me han ayudado para la publicación de mi trabajo. Entre los primeros quiero mencionar a la Universidad de Helsingfors, que me otorgó una de sus becas para viajar con fines de estudio, al Gobierno de Finlandia que pagó gran parte de los gastos de mi última expedición al Ecuador y Perú, y al Museo Etnográfico de Gothenburg, Suecia, por medio del cual reuní la colección de objetos de la cultura jívaro, ahora en posesión del mismo museo. El gobierno de Finlandia, finalmente, ha costeado gran parte de los considerables gastos relacionados con la publicación de esta obra.

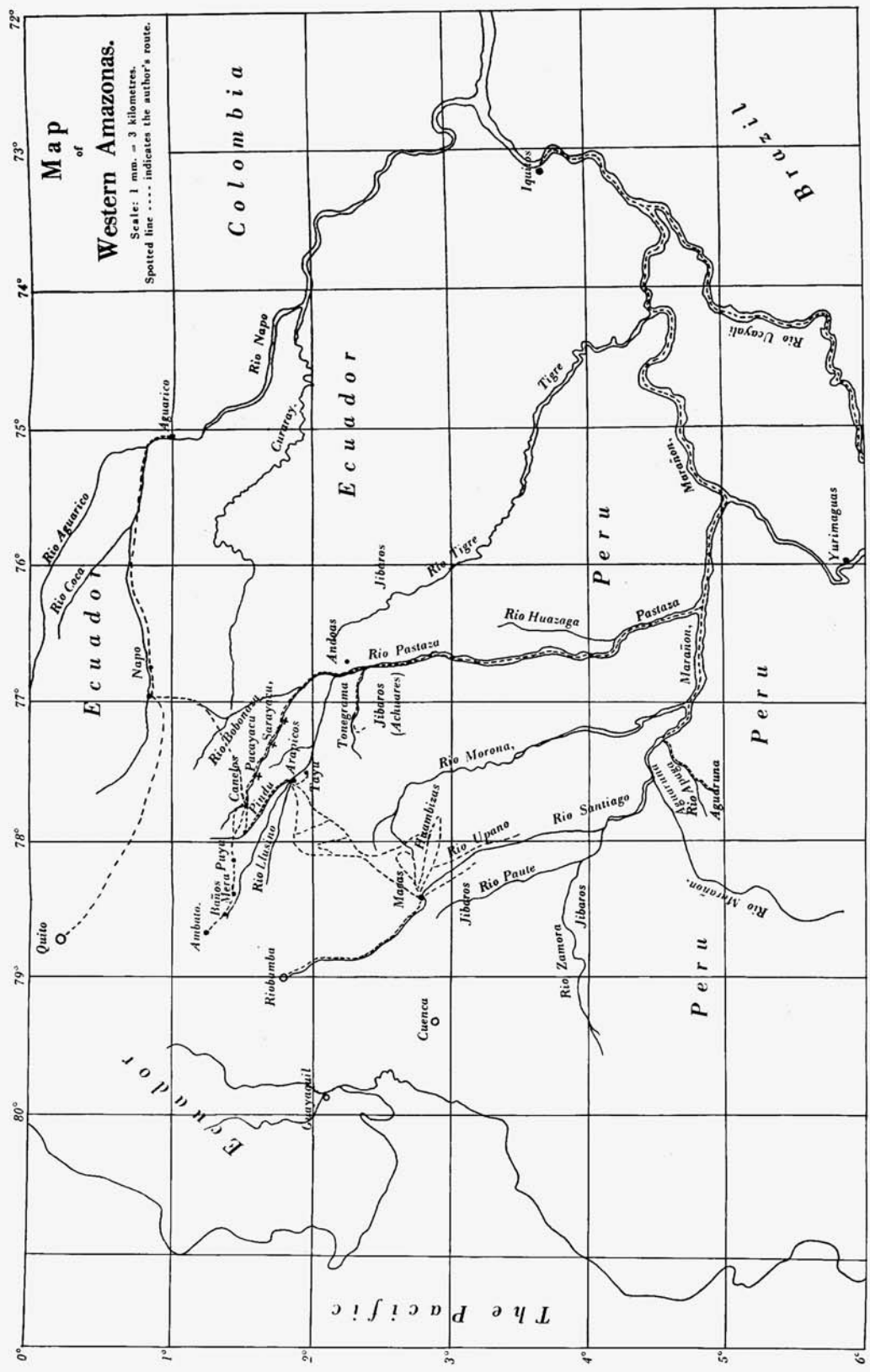
La descripción de la cultura material de los Jívaros contenida en la II Parte, como se dará cuen-

ta el lector, se basa casi completamente en la colección del Museo de Gothenburg, que contiene muchos objetos raros y, a veces, únicos, de las más remotas tribus jívaro. Quiero agradecer al Director del Museo, Dr. Walter Kaudern, por la amabilidad y cortesía que me ha brindado. Estoy en deuda con los dibujantes Sr. F. Hjelm de Gothenburg y Srta. K. Hildén de Helsingfors, por haber reproducido los objetos presentados en este trabajo. Igualmente debo mucho al dibujante Sr. Eric Wasström que -partiendo de mis descripciones ha representado la importante danza jívaro, ejecutada después de la gran fiesta de la victoria, como se ve en tablas XXIX y XXX.

Finalmente, expreso un caluroso agradecimiento a la Srta. Agnes Dawson, B. Sc. por haber leído el manuscrito en inglés y haberme ayudado a corregir las pruebas.

Helsingfors, Mayo 1935
Rafael Karsten





PRESENTACIÓN

Rafael Karsten. Etnógrafo de los jíbaros*

Marie Perruchon



En total Rafael Karsten pasó nueve años en Sudamérica. Durante cuatro años estuvo en la región occidental del Amazonas y, según sus propias palabras, vivió en contacto cercano con el pueblo jíbaro. Visitó tres de las cuatro culturas jíbaras: los shuar, los achuar y los aguaruna. Su base de operaciones estaba en Macas y sus observaciones principales están fundadas en sus experiencias entre los shuar que viven cerca del Río Upano.

Mientras sus primeros objetos de estudio, los indígenas del Gran Chacho, fueron descritos como primitivos y sucios—un resultado del medio ecológicamente pobre, según Karsten—los jíbaros¹ representan un nivel mayor, llegando a ser caracterizados como inteligentes, prudentes y conscientes.

Karsten y los jíbaros

En la introducción a *The Head-hunters of the Western Amazonas* (1935), Karsten escribió una espléndida historia de los jíbaros, iniciada en la década de 1450 cuando el imperio inca empezó sus intentos de colonización.

También describe los innumerables esfuerzos misioneros que han hecho diferentes órdenes religiosas en el transcurso de los años. La simpatía de Karsten es indudable cuando describe cómo el pueblo jíbaro resistió a todos los conatos de conversión de la Iglesia “sabiendo que la introducción de la civilización cristiana entre los indígenas significa el inicio de la esclavitud política y la degeneración cultural” (1935: 9). Su reseña histórica también manifiesta una ausencia de juicios etnocéntricos inusual para su tiempo.

La etnografía de Karsten puede ser considerada con el carácter de holística con un énfasis

marcado por la religión. Para Karsten la explicación de las costumbres es importante, pero más importantes son las interpretaciones indígenas que él presenta, de gran valor cuando se las utiliza como una fuente de investigación. Para el lector esto significa un contraste liberador con respecto a muchos estudios contemporáneos tardíos.

Karsten consideraba que muchas de las costumbres y maneras que era posible considerar entrañan una importancia práctica, ya que contienen un significado mágico-religioso para los jíbaros. Su posición consistía en que tanto la cultura material como la organización social iluminan las prácticas religiosas y su significado. Karsten, también estaba muy interesado en el simbolismo, pero desafortunadamente esto generó una tendencia a “mistificar” la cultura jíbara. En ocasiones, Karsten veía símbolos y rituales donde no había ninguno, y a veces sobrevaloraba la importancia mágico-ritual de las actividades cotidianas.

Sin embargo, con frecuencia sus observaciones respecto a los conceptos cosmológicos que subyacen a los ritos y tabúes son relevantes y el etnógrafo muestra la lógica que había detrás de diferentes formas de tabúes dietéticos y el significado ritual de varias plantas. Sus análisis de la magia simpática contagiosa, de la transmisión de características de los objetos a las personas, han sido confirmados por Brown (1985) en su estudio sobre la magia aguaruna; Brown se refiere a las observaciones de Karsten en varias ocasiones y las confirma.

Karsten consideraba que los jíbaros casi no habían sido influidos por la cultura mestiza y que su sistema simbólico y sus formas de pensamiento eran enteramente propias de su cultura; sólo en la cultura material notó cierta influencia del exterior.

* Este artículo es parte de la obra *Rafael Karsten, observador y teórico*, (Abya-Yala, 1997), coordinada por Jan Ake Alvarsson.

A pesar de que la actividad misionera había seguido su curso por varios cientos de años, no tuvo éxito de acuerdo a Karsten: "Y no creo que estos indígenas abracen jamás voluntariamente forma alguna de cristianismo" (1935: 8). Considerando las cosas superficialmente, estaba equivocado puesto que hoy en día la mayoría de jíbaros se consideran a sí mismos cristianos, pero si echamos un vistazo debajo de la superficie podemos ver que la cosmovisión jíbara tiene muchos aspectos únicos que difieren de la población mestiza del entorno. Así mismo, a pesar de la desaparición de muchas costumbres que Karsten observó (p. ej. las vendetas bélicas [war-feuds], la reducción de cabezas, los ritos de iniciación), la magia en gran parte todavía está viva, aunque en formas diferentes.

Casi todos los que estudian a los jíbaros se han interesado en la caza y la reducción de cabezas. Karsten no fue una excepción, pero en comparación con otros, sus investigaciones fueron muy profundas. No sólo describe ambas prácticas, sino también las coloca en un contexto socio-político y de género: las ceremonias de la *tsantsa* estimulan el poder del espíritu, decía Karsten, y otorgaba un alto prestigio personal. Pero los personajes principales de estas ceremonias no son los guerreros que participan en la caza de cabezas, a excepción del que toma la *tsantsa*, sino las mujeres (esposas e hijas adultas) que tienen un parentesco cercano con el que toma la *tsantsa* (Karsten 1935: 350). A pesar de que la guerra y la caza de cabezas son actividades estrictamente masculinas, Karsten nos cuenta que el resultado afecta en gran medida a las mujeres; a través de ellas, la *tsantsa* da fertilidad e incrementa la producción hortícola (ibíd: 314-315).

El interés de Karsten por las actividades femeninas fue muy fructífero; se percató de la existencia de los *anent* femeninos ("cantos mágicos") a los que, por ejemplo, nunca dedicó atención Harner (1978), que se concentró en el shamanismo y la magia. Así mismo, la fascinación de Karsten con los rituales y las actividades femeninas le llevó a describir un conjunto de rituales femeninos, entre otros, los ritos de iniciación. Karsten fue, el único de sus contemporáneos que reconoció la existencia de estos rituales. Harner (ibíd) los menciona pero no les da ninguna importancia en particular. Su interés giró principalmente en torno a los rituales masculinos, que de acuerdo a Karsten, tenían menos importancia social y religiosa que los femeninos, excepto la ceremonia de la *tsantsa*.

Nuevamente al considerar las normas de localidad, Karsten fue claro: los jíbaros son matrilineales. Mientras otros investigadores como Danielson (1949) describen el típico complejo doméstico jíbaro formado por un hombre con sus hijos y algunos hermanos, Karsten notó acertadamente que este modelo existe pero es muy atípico y está en contra del ideal cultural cuya máxima se expresa en el dicho: "el hombre sigue a la mujer".

Claro está que Karsten también cometió grandes equivocaciones: afirmó que los jíbaros eran patrilineales, que la identidad social se transmitía sólo a través del padre: "los jíbaros son un pueblo estrictamente patrilineal: calculan la descendencia sólo en línea masculina, quedando las mujeres absolutamente fuera del cálculo" (Karsten 1935:185). Pero él mismo ofrece evidencia de lo contrario, al afirmar que cuando un niño tiene aproximadamente dos años de edad se celebra una fiesta para él, durante la cual la persona más vieja de la familia da un nombre al niño y una planta masticada y mezclada con saliva. El donante debe ser un hombre si el niño es varón, o una mujer si se trata de una niña (1935:226). El poder dado al niño viene en parte de la planta misma, pero también de la saliva del anciano o anciana (ibíd: 234). Además, cuando un muchacho se convierte en hombre durante la pubertad, un anciano hace de tutor o maestro de ceremonias. Este hombre es un *wea*, el esposo de la hermana del padre o el hermano de la madre (ibíd.: 239), siendo ambos considerados la misma persona a nivel estructural.

Alf Hornborg, cuya disertación doctoral (1988) aborda en parte la afiliación y la sucesión entre las culturas jíbaras, emplea los estudios de Karsten y llega a la conclusión de que los shuar tienen principios de transmisión cognática. Esto se apoya en mis propias observaciones y análisis del sistema de parentesco shuar. Pero la descripción anterior, y otras de su tipo, nos llevan a la conclusión de que los jíbaros también tienen una tendencia paralela en sus principios de transmisión (véase Perruchon 1993). Esto muestra que Karsten era un gran etnógrafo y un hábil recolector de información, pero que no siempre lograba llegar a conclusiones adecuadas a partir de sus datos. Sin embargo, él mismo escribe que: "mi principal objetivo en este trabajo no ha sido presentar teorías sino exponer simplemente los hechos" (1935:18).

Como podemos ver, Karsten se adelantó a su tiempo en lo que tiene que ver con la antropología

sobre las mujeres; fue por vez primera en la década de los setenta que la antropología empezó a centrar su atención en las relaciones de género (con excepción de Margareth Mead y Ruth Benedict). Por aquel entonces el paradigma de la subordinación universal de las mujeres estaba en boga. No fue antes de mediados de los ochenta que la antropología empezó a percatarse de la influencia de las mujeres y a escribir al respecto, algo que Karsten enfatizó setenta años antes. Karsten consideraba que las mujeres jíbaras ocupaban una alta posición religiosa en su sociedad: “la verdad es que la esposa jíbara no es completamente independiente dentro de su esfera de actividad, pero ejerce una considerable influencia social y autoridad aun en materias de interés principalmente masculino” (1935:253). Mientras que otros consideraban (y algunos piensan así en nuestros días) que las mujeres eran objetos de intercambio en las alianzas matrimoniales formadas por hombres, Karsten señaló el rol de las mujeres en el matrimonio. Y mientras que otros han enfatizado la subordinación de las mujeres en las sociedades jíbaras (p. ej. Seymour-Smith 1991), Karsten subrayó las relaciones simétricas entre marido y mujer: “considero que existen pocas sociedades civilizadas donde el hombre, de manera tan infalible pide un consejo a su mujer, incluso en asuntos sin importancia, como entre estos salvajes” (Karsten 1935:253). Mientras Stirling (1938) y Up de Graff (1923) sólo veían cómo los hombres bárbaros y sedientos de sangre asesinan y violan a las mujeres, indefensas frente a ellos, Karsten enfatiza la fuerza de las mujeres: “las mujeres adultas de una tribu desterrada no siempre pueden ser sometidas a un vencedor que mató cruelmente a sus esposos, padres o hermanos, sino que guardan un odio invencible contra él” (Karsten 1935:291). Si una esposa, según su familia, ha sido castigada equivocadamente o maltratada por su marido, sus familiares la vengarán: en estas circunstancias más de un jíbaro ha sido asesinado por su suegro o su cuñado” (ibíd., 271).

En lo que tiene que ver con la influencia social de las mujeres, Karsten ha tenido la oposición de Seymour-Smith (1991), quien asegura que las mujeres jíbaras son dominadas por sus maridos, hermanos y padres, y considera las costumbres como el levirato y la poliginia sororal como una evidencia de la subordinación femenina. Pero creo que Karsten se ubica en un plano de gran ventaja

al no considerar estas prácticas como pruebas del dominio masculino en la sociedad jíbara.

También explica la influencia de la poliginia en los diferentes enfoques sobre el matrimonio en relación con el género: de acuerdo a Karsten, el principio poligínico provocó una escasez de mujeres disponibles, lo cual condujo a un desinterés en el matrimonio por parte de las mujeres; nunca tuvieron que preocuparse por conseguir marido puesto que había un número relativamente menor de mujeres solteras en comparación con los varones. Para los varones, por otra parte, la situación era diferente, tenían que trabajar duro para conseguir una mujer. Karsten proporciona un ejemplo muy pertinente de la importancia que los hombres dan al matrimonio. Cuando pregunta a un muchacho que ha acabado de pasar por un rito de iniciación si sabía por qué se le ha dado la droga datura, éste contesta: “sí, es para que pueda convertirme en un hombre de verdad, en un guerrero bravo y para que pueda casarme” (Karsten 1935:241).

Por medio de sus retratos de la vida doméstica de los jíbaros y de sus relaciones afectuosas, Karsten oblitera el mito de los hombres jíbaros como salvajes brutales e insensibles. Un ejemplo lo constituye el término “captura de mujeres” que usan otros autores para designar lo que de hecho son dos cosas completamente diferentes: el rapto intragrupal de mujeres durante la guerra y el “rapto” intergrupalo. Karsten usa el término “rapto” para referirse a la captura intergrupalo, lo cual es una designación menos engañosa. De lo que se trata en verdad es que una mujer y un hombre se enamoran pero no pueden casarse por varias razones, y entonces huyen juntos.

En todos los estudios posteriores sobre las culturas jíbaras aparece el libro *The Head-hunters* (Karsten 1935) en la bibliografía, y muchos antropólogos “jóvenes” citan a Karsten para apoyar la premisa de la alta posición y la importancia cultural de las mujeres en estas culturas (ver p. ej. Brown 1985; Descola, 1989).

Karsten tuvo en este sentido una posición muy diferente y peculiar al entrevistar y poner atención a las mujeres, a pesar de las advertencias al respecto. “Ellas no saben nada” le dijo un etnólogo inglés (Karsten 1935:19). Esto atestigua la independencia y la creatividad de su pensamiento. Karsten no sólo sabía que la cultura era modelada y sostenida por las mujeres igual que por los hom-

bres, sino que también señala que algunas cosas son conocidas sólo por los hombres, y otras sólo por las mujeres (ibíd.).

Otras fuentes contemporáneas consideraban la cacería una actividad exclusivamente masculina, mientras que Karsten notó que ése no era el caso, puesto que en ciertas circunstancias las mujeres pueden cazar solas y casi siempre participan en la cacería junto con sus esposos. Karsten explicó esta pauta de conducta con lo siguiente: “así como se cree que la mujer jíbara tiene una misteriosa influencia en los campos que cultiva, del mismo modo se supone que ejerce una influencia similar en los perros de caza confiados a su cuidado. La competencia del perro y la abundancia de caza en el hogar corresponden así con la capacidad de la mujer” (1935:172 ss).

El mito jíbaro más conocido y narrado se refiere al “espíritu-tierra” o la “madre-tierra”, Nungui. Karsten dice lo siguiente al respecto: “de hecho, sin conocer el mito de la madre-tierra Nungui sería imposible entender la esencia de la cultura de los jíbaros” (1935:513). Gracias a este mito se comprende la base y los motivos de la alta posición de las mujeres en general, y en especial la posición de las mujeres como “dueñas” de las fuerzas productivas en la cultura. El mito también explica algo acerca de la distribución laboral entre hombres y mujeres: como Nungui otorga el poder de fertilidad que hace crecer y reproducir las plantas y los animales, y como la mujer hizo un pacto con Nungui, el hombre no tiene el poder necesario para cuidar de las plantas (Karsten 1935:123-7). De acuerdo a Karsten, Nungui es la creadora de la cultura jíbaro. Sin embargo, él no ha podido encontrar mitos, cosmogónicos de ningún tipo (ibíd: 513), ni yo tampoco.

Karsten ha sido criticado, y con justicia, por su falta de referencias: no presenta las fuentes de la información recopilada en base a la cual establece sus conclusiones. No se puede saber a partir de la lectura de sus obras si quien le dio los datos fue un mestizo o un jíbaro, un hombre o una mujer, o si se basó simplemente en observaciones.

Según él mismo, debido a las sospechas de sus anfitriones, no pudo pasar nunca más de a lo sumo ocho días en cada complejo que visitaba, y por lo general menos tiempo (Karsten, 1935:17). Sus estudios tienen, por lo tanto, un carácter contrario a la impresión que uno tiene al leerlos, menos fundados en la observación participante que

en las entrevistas hechas con los miembros de sus expediciones, por lo general mestizos con conocimientos rudimentarios sobre la cultura jíbara, junto a observaciones de los acontecimientos que presencié durante estas cortas estadías.

Pero algo que debe ser tomado en cuenta es que Karsten dice que siempre revisó dos veces la información recogida en las entrevistas. También es consciente de la importancia del aprendizaje de la lengua nativa, algo que de acuerdo a los rumores nunca lo hizo. También era muy exhaustivo y paciente en el trabajo de campo, llevando a cabo estudios intensivos en áreas limitadas, algo inusual para su tiempo. Uno de los investigadores más renombrados de la cultura jíbara, Michael Brown, lo llama un “testigo confiable” (1985:133).

La información etnográfica de Karsten se confirma con frecuencia y varios etnógrafos posteriores han retomado sus ideas (p. ej. Stirling 1938; Harner 1978). Con dos excepciones no he visto a nadie hablar en contra de Karsten. Una excepción es la ya mencionada polémica de Seymour-Smith sobre la posición de las mujeres y la otra la de Brown (1985) y Descola (1989). Los sueños y las visiones, según Karsten (1935) (y Harner 1978) constituyen para los jíbaros la “verdadera realidad” y la vigilia se considera una sombra de dicha realidad. Con ello quiere decir que, para los jíbaros, la esfera de los sueños y las visiones se considera más sustancial que la vigilia. Pero Brown y Descola consideran que los sueños no son únicamente un canal que conduce a otra realidad sino también una herramienta para influir en el futuro y darle forma. Los mismos jíbaros también dicen que los sueños constituyen la realidad cuando se les pregunta al respecto. Sólo si examinamos cómo se utilizan los sueños en la vida diaria, tal como lo hicieron Brown y Descola, podemos entender la compleja interacción entre los sueños, las visiones y la “vida real”. El enfoque de Karsten con respecto a los sueños y las visiones se origina en parte, claro está, en el tiempo que vivió y en su enfoque (no) teórico, y en parte en su desinterés por el análisis onírico.

Karsten conoció al etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld, y la influencia del difusionismo se refleja en el interés de Karsten en las semejanzas culturales entre los canelos-quichuas (un pueblo vecino) y los jíbaros, pese a que nunca sacó conclusiones sobre los patrones de difusión entre las culturas. Karsten (1935) discute el intercambio de

elementos culturales pero afirma que los jíbaros tomaron prestado muy poco de otras culturas. Esto podría ser una explicación de por qué Karsten no aplicó las ideas difusionistas a los jíbaros: simplemente no encajaban.

Los libros de Karsten, *Bland indianer I y II*² (1920b y 1921) tienen mucha semejanza con la obra de Up de Graff (1923). Mientras el subtítulo de la obra de Up de Graff es *Seven years of exploration and adventure*, el subtítulo de la obra de Karsten es *Tre års resor och forskningar*³. Estos primeros trabajos son meros relatos de viaje y, como era costumbre en ese tiempo, Karsten, al igual que Up de Graff, se deleitó con el exotismo y la sangre fría de los nativos. Karsten mismo consideraba los estudios de Up de Graff (1923) y Stirling (1938) copias de sus propias observaciones.⁴

Si colocamos a Karsten dentro de un contexto histórico, podemos ver ciertas correspondencias entre su obra y las ideas contemporáneas. Los años veinte, cuando Karsten escribió la parte principal de sus obras sobre los jíbaros, también fue la época en que estuvo de moda la escuela del relativismo cultural en los Estados Unidos y lo propio con el surrealismo en Francia y Europa. No quiero decir que Karsten fuera un relativista cultural o un surrealista, sino que al parecer estuvo influido por el espíritu de apertura a diferentes formas de pensamiento y a nuevas ideas.

Un ejemplo de la posición opuesta es la obra titulada *Jivaro*, de Flornoy (1954), cuyas afirmaciones matizadas por el racismo y la limpieza racial con respecto a los jíbaros, los indígenas quichuas y los mestizos, constituyen un notable contraste con los resultados más relativistas de Karsten, que en gran medida parte de las premisas de la cultura misma.

En los años cincuenta, Flornoy siguió los pasos de Karsten. Pero dos mundos diferentes se presentaron a los ojos de estos dos autores: mientras que el Amazonas de Karsten es rico, abundante y bello, el paisaje de Flornoy es lluvioso, feo e inhóspito. Pero no sólo el paisaje es diferente; la gente también asume características diferentes: los jíbaros de Flornoy son insensibles y no tienen lugar para sentimientos tiernos entre los dos sexos.

Flornoy escribe: "cuando el esposo siente deseo sexual señala a su mujer el camino del río" (1954:119). Además dice que la mujer acepta los favores y la brutalidad del marido con la misma in-

diferencia (ibíd.). Karsten, por el contrario, considera que el amor romántico está altamente desarrollado entre los jíbaros y ofrece ejemplos que muestran que los jíbaros son sensibles y generosos con su(s) mujer(es) e hijos. Los relatos de Karsten sobre estas experiencias entre los jíbaros están cargadas de amor a un pueblo que él describe inteligente, bello, valiente, orgulloso e independiente. Esto a pesar de que escapó de morir varias veces y, según Flornoy (1954: 13), perdió un ojo durante sus viajes. ¡Un hombre verdaderamente notable!

Pero aun si Karsten era un "adelantado" en sus ideas, todavía era hijo de su época, y como tal debemos evaluar su persona y sus contribuciones a la etnografía de los jíbaros. Por ejemplo, la perspectiva evolucionista que compartió con muchos de sus contemporáneos. En la introducción a *Bland indianer I*, escribe: "como etnólogo naturalmente he dedicado parte de mi interés a las razas humanas, a los indígenas poco desarrollados" (1920b:1); "apenas a unos cientos de kilómetros de distancia de las grandes ciudades de los altos Andes, podemos encontrar hombres primitivos de la edad de piedra que viven de una manera completamente natural aquí se ofrece un material único para el estudio no sólo de la historia y vida espiritual de los indígenas sino de la humanidad en sus niveles culturales tempranos" (ibíd.: 13ss). Podría dar muchos ejemplos pero sería "arar en el mar". Esta posición evolucionista es visible en menor grado en su obra maestra posterior, *The Head Hunters of the Western Amazonas* (1935).

Karsten fue un etnógrafo escrupuloso que registraba cuidadosamente lo que oía y veía. Fue muy empírico en su enfoque y, por lo tanto, no se cuenta entre los que hicieron desarrollos teóricos a la antropología. Sin embargo, sus trabajos son invaluablemente en cuanto al retrato que ofrecen de un modo de vida ahora desaparecido. Karsten nos dio una contribución importante a la etnografía de los jíbaros, tal vez la más significativa: la consideración de los aspectos femeninos de la cultura.

Notas

- 1 Pese a que la palabra "jíbaro" se usa todavía actualmente como un término despectivo en la comunicación entre mestizos y shuaras, la uso aquí refiriéndome al grupo lingüístico jíbaro.
- 2 En inglés, "Among Indians I" y "Among Indians II".
- 3 En inglés "Ththree Years of Travels and Researches".
- 4 Åke Hultkralltz, comunicación personal.

Referencias bibliográficas

- Brown, Michael
- 1985 *Tsewa's gift: Magic and Meaning in Aguaruna Society*. Washington: Smithsonian Institution.
- 1987 Ropes of sand: order and imagery in Aguaruna dreams. In B. Tedlock (ed.): *Dreaming: Anthropological and Psychological interpretations*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Descola, Philippe
- 1989 *Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan Dream Analysis*. Man 24. Flornoy, Bertrand
- 1954 *Jivaro*. Estocolmo: Lars Hökenbergs Förlag.
- Harner, Michael
- 1978 *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Hornborg, Alf
- 1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- Karsten, Rafael
- 1920a *Blodshämnd*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- 1920b *Bland indianer I*. Helsinki: Söderström & Co Förlagsaktiebolag.
- 1921 *Bland indianer II*. Helsinki: Söderström & Co Förlagsaktiebolag.
- 1926 *The Civilization of the South American Indian*. Nueva York:
- Alfred Knopf.
- 1935 *The Headhunters of Western Amazonas*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Perruchon, Marie
- 1993 Aktivitetssfärer och parallella tendenser i överföringen hos shuarindianerna i Ecuador. In Jan-Åke Alvarsson (ed.): *Amerikas Indiankulturer*. Uppsala: Department of Cultural Anthropology.
- Seymour-Smith, Charlotte
- 1991 Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relations. *Man* 26 (4).
- Stirling, M. W.
- 1938 Historical and Ethnological Material on the Jivaro Indians. *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 17.
- Up de Graff, F. W.
- 1923 *Headhunters of the Amazon: Seven Years of Exploration and Adventure*. Nueva York: Garden City.

INTRODUCCIÓN



Las amplias selvas vírgenes de la provincia Oriental de la república Ecuatoriana y la provincia peruana de Loreto están habitadas por varias tribus indígenas, algunas de las cuales están actualmente medio civilizadas y son cristianas de nombre, existiendo algunas completamente salvajes e independientes de los blancos. Entre estas últimas, los indígenas del Napo, que habitan en el curso medio del río Napo, los indios Canelos, que viven a lo largo de los bancos del pequeño río Bobonaza, un afluente del Pastaza, así como los indios Cocama en el Marañón, son los más importantes, mientras que entre las tribus que aún viven en un estado de naturaleza existen los poco conocidos Avishiris en la región del río Curaray, los Záparos en el río Tigre y las diferentes tribus de la gran nación Jívara.

Los últimos en mención, que se autodeterminan Shuara, -del cual el nombre Jívaro parece una distorsión del español- constituyen probablemente una de las más numerosas tribus en Sud América al este de los Andes. Habitan en un área bastante extensa limitada aproximadamente por los Andes ecuatorianos al oeste, el río Tigre al este, y el Marañón al sur. Creo que antiguamente el Pastaza era aproximadamente el límite este del territorio Jívaro; pero en la actualidad existe por lo menos una tribu entre este río y el río Tigre. De similar forma, al norte hay otra tribu Jívara en el río Copataza, un pequeño afluente al norte del alto Pastaza. Al sur del Marañón, en el lado opuesto de la boca del río Santiago, actualmente existe una tribu Jívara conocida con el nombre de Aguaruna, pero parece que originalmente estos Aguaruna formaron parte de la gran tribu Huambiza en el Morona, al norte del alto Marañón. De esta manera, los Aguaruna son la única tribu jívara que vive en Perú. Las regiones alrededor de los ríos Upano Santiago, Morona y sus afluentes, así como las primaverales selvas de las que se sabe geográficamente poco, entre el Morona y el Pastaza, están pobladas por numerosas

tribus de la misma gran raza india. Ya que algunas de las regiones habitadas por Jívaros constituyen zonas geográficamente inexploradas y las diferentes tribus viven muy dispersas, es difícil estimar su número total. Pero es muy probable que en nuestros días su número sea de 10 a 15 mil almas. Sin embargo, sabemos que los Jívaros antiguamente fueron bastante más numerosos que en la actualidad y que rápidamente han disminuido debido al contacto con los blancos, y aún más, debido a las guerras de exterminio que las diferentes tribus mantienen unas con otras.

Más aún, sabemos que los dominios de los Jívaros no siempre han estado confinados en la selva virgen del este de Ecuador. Hay ciertos hechos que nos llevan a asumir que antiguamente ellos no solo habitaron algunas regiones de la Sierra ecuatoriana, sino además regiones costeras de las provincias de Esmeraldas, Manabí, Los Ríos, Guayas, así como el departamento peruano de Tumbes¹. Así, parece que los Paltas, población que en el siglo XVI vivió en las vecindades de la ciudad de Loja, al sur de Ecuador, fueron Jívaros. Es muy posible que esta poderosa nación haya ejercido cierta influencia cultural sobre las tribus indígenas con las cuales tuvo contacto. Así, existe evidencia arqueológica que parece demostrar que las reducidas cabezas-trofeo, del mismo tipo que las que aún se hacen entre los Jívaros, antiguamente eran conocidas en las tribus costeras del Ecuador y el Perú². Si una de estas tribus practicó esta peculiar costumbre, me parece probable que la hayan tomado prestada de los Jívaros.

Las diferentes tribus jívaras, generalmente toman sus nombres de los pequeños afluentes de ríos principales, en cuyas orillas fijan su residencia. Este hecho explica el gran número de nombres indios que hemos encontrado en las regiones habitadas por los Jívaros. Así, en las estribaciones de los Andes ecuatorianos, en las regiones circundantes

al río Santiago y sus tributarios, encontramos tribus como los Arapicos, los Chirapas, los Upanos, los Pautes, los Santiagos, los Gualaquizas. En el Morona están los Cusulimas, los Huambiza, etc., en el Pastaza, los Copatazas, los Achuaras, los Antipas y otros más.

Todas estas tribus pertenecen a la raza jívara y consecuentemente están relacionadas unas con otras, tanto antropológicamente como por su lenguaje, costumbres y creencias. No existe un grupo mayor del cual los Jívaros formen parte. Antropológica y lingüísticamente forman un grupo por sí mismos, y sus características físicas y mentales difieren en gran medida de las tribus que les rodean. Su cultura es ciertamente una de las más importantes e interesantes de las culturas nativas que existen actualmente en toda Sud América.

Aunque los Jívaros han estado en contacto con los blancos por muchos siglos, y pese a los repetidos intentos realizados para "civilizarles", han sido capaces de mantener tanto su independencia política como cultural, hasta nuestros días. Solo en su cultura material han sido escasamente influenciados por los europeos. Su cultura intelectual y sus costumbres sociales han permanecido inalteradas. Así, por ejemplo, la costumbre de cazar cabezas, que ha hecho de los Jívaros especialmente famosos, aún es practicada en su forma original entre la mayoría de las tribus, y está conectada con ritos y creencias de interés excepcional. De igual forma, su religión, tanto como pude ver, permanece casi inalterada por las ideas cristianas, no obstante los reiterados esfuerzos de los misioneros católicos para convertirlos.

En cuanto a la historia de los Jívaros, se pueden anotar solo unos pocos datos. Los Jívaros fueron mencionados por primera vez en la historia en relación con la guerra de conquista realizada por el Inca Tupac Yupanqui contra el Reino de Quito, alrededor de 1450. Al sur de Ecuador, en la actual provincia del Azuay, el conquistador peruano había combatido con los Cañaris, de quienes se dice tenían como aliados a los Jívaros de Macas. Los Cañaris fueron derrotados, pero los Jívaros probablemente se retiraron a sus selvas, manteniendo su libertad. El hijo de Tupac Yupanqui, Huayna Capac, siguiendo el mismo esquema de su padre para conquistar el Reino de Quito, también hizo un intento por vencer a los Jívaros. Descendió a la provincia de Bracamoros, en la cuenca del río Chinchipe, pero sus tropas estaban diezmadas tan-

to por el clima insano como por el ataque de los salvajes, lo que le obligó a retirarse rápidamente. Así, los Incas no tuvieron éxito en subyugar a los Jívaros, aunque éstos nominalmente pasaron a formar parte del Reino de Huayna Capac, fundado en lo que hoy es Ecuador.

Se menciona frecuentemente a los Jívaros en relación con expediciones hechas a las regiones desconocidas del este, después de la conquista española, que empezó en 1534. Alrededor de 1550, se fundó la Gobernación de Macas, y los españoles ganaron un sitio en el país de los Jívaros, sin embargo, los indígenas seguían independientes. Pero en 1552, cuando se libró una sangrienta guerra entre las tribus del Paute y del Morona, los españoles lograron ventaja para sí mismos, enviaron sus tropas y tomaron posesión del territorio del Paute. Los Jívaros resistieron en vano; fueron obligados a rendirse a los intrusos y a permitirles fundar la hermosa ciudad de Logroño en la orilla izquierda del río del mismo nombre. Para ese tiempo la Villa de Mendoza fue fundada en la orilla izquierda del Palora y la gran Sevilla de Oro, la capital de toda la provincia, en la orilla izquierda del Upano; al mismo tiempo otras regiones habitadas por los Jívaros fueron exploradas. La expedición más notable fue llevada a cabo por Juan de Salinas, el Gobernador de Macas en 1557. Salió de Loja, cruzó la cordillera y sucesivamente fundó las ciudades de Valladolid, Loyola, Santiago de las Montañas, y finalmente Santa María de Nieva. Después de esto navegó en el Santiago, y aguas abajo siguió al Marañón, pasó el Pongo de Manseriche, la boca del Morona y el Pastaza, e hizo un viaje al Ucayali, desde donde retornó a Loja.

Así, algunas grandes ciudades con población numerosa -se decía que Sevilla de Oro tuvo cerca de 25.000 habitantes- habían sido fundadas en la mitad del país Jívoro, y es natural que los indios poco a poco llegaren a estar sujetos a los blancos recién llegados, situación que pronto se volvió casi intolerable. Los españoles inauguraron al este de Ecuador la misma condenable política colonial que en otras partes de Sud América; trataban a los nativos como raza conquistada y los obligaban a trabajar en las minas de oro y plata. Como consecuencia, la población india de estas regiones comenzó a disminuir rápidamente; algunos de los nativos murieron en las minas, otros huyeron a la selva impenetrable en el interior del país. La indigación general debido a los numerosos abusos de

los españoles, encontró salida en repetidas rebeliones. La más desastrosa por sus consecuencias, fue la que tuvo lugar en 1599. La Coronación del Rey Felipe III en este año dio pretexto al Gobernador de Macas para extraer un gran tributo en oro de toda la provincia. Los Jívaros, alarmados por esta injusta demanda, se levantaron junto con el jefe Quiruba, quien logró reunir a todas las tribus jívaras en el Upano, Paute, Santiago y Morona, contra su común enemigo. En el día fijado, 20.000 indios atacaron Logroño, cuya población entera fue masacrada, excepto los niños y las mujeres jóvenes, quienes pasaron el resto de sus días como esposas de sus captores. La ciudad misma fue asaltada e incendiada. Después de esto, los indios marcharon a Sevilla de Oro, donde se habían refugiado la mayoría de los habitantes de Mendoza. Los pobladores hicieron desesperada resistencia y los asaltantes fueron obligados a retirarse; sin embargo, como ya dijimos, mataron a no menos de las 3/4 partes de la población. Aún más, tuvieron éxito en incendiar la ciudad, que fue totalmente destruida. En la actualidad existen muy pocas huellas de la gran capital de la provincia de Macas. Sin embargo, en la orilla derecha del Upano, no muy lejos de donde estuvo la antigua capital Sevilla de Oro, más tarde fue fundada la ciudad de Macas que todavía existe, y cuyos habitantes probablemente son en parte descendientes de los españoles que sobrevivieron a la destrucción de Sevilla de Oro.

Los Jívaros, de esta forma, volvieron a obtener su independencia y ninguna de las expediciones punitivas fue efectiva. No obstante, la supuesta riqueza en metales preciosos de las regiones del este siempre atrajo la avaricia de los españoles, y en el siglo XVII debemos anotar algunos intentos de fundar nuevas colonias en el país de los Jívaros, para "apacuar" a los indígenas. En 1619 el corregidor de Yahuarzongo, Diego Vaca de Vega, con un grupo de 68 hombres armados y muchos indios, navegó en el Santiago y, río abajo, fue hasta el Marañón y fundó en la orilla izquierda de este río la ciudad de San Francisco de Borja. A su retorno fue designado Gobernador de Macas por el Virrey del Perú; su tarea particular era la pacificación de los Jívaros. Su hijo y el sucesor en el cargo de Gobernador de Macas, envió en 1645 dos monjes franciscanos, quienes desde Cuenca penetraron en las jivarías. Esta expedición, aunque sin frutos, fue aún más notable por ser uno de los primeros intentos de vencer a los Jívaros con métodos más pacíficos

que los anteriormente practicados por los españoles. Unos años más tarde, los Jesuitas habrían de empezar su trabajo misionero en las partes más remotas del Oriente Ecuatoriano, fundando la gran Misión de Maynas en 1642. Sin embargo, tanto los jesuitas como los franciscanos fracasaron en sus intentos de "reducir" a los Jívaros; la causa principal de su fracaso fue su política inadecuada e imprudente de cooperar en las expediciones enviadas por el Gobierno español, que perseguían fines puramente militares y económicos. Las expediciones enviadas al país de los Jívaros, de hecho, eran mitad militares, mitad religiosas. Dos de ellas merecen mención particular: una fue realizada en 1656, la otra de 1692. En la primera, Martín de la Riva, Gobernador de Cajamarca, deseaba tomar posesión de los ricos territorios al norte del Marañón, enviando, al distrito habitado por los Jívaros, un ejército de cien soldados, que fueron reforzados por algunos indios armados de la provincia de Mainas. Los jesuitas, pensando que era posible "servir a la vez a la Majestad divina y humana", enviaron al padre Raimundo Santa Cruz para que se uniera a la expedición. Empezaron en el Huallaga y ascendieron hasta el Marañón, la expedición llegó a la boca del Santiago, en donde tomó contacto con los Jívaros. Los suspicaces salvajes fueron los primeros en escuchar con cierta confianza las declaraciones enfáticas del padre, quien decía que él y su grupo solo los visitaban con las mejores intenciones. Los indígenas prometieron ubicarse en una población y recibir las enseñanzas de la fe cristiana. Sin embargo, desafortunadamente, los soldados españoles empezaron a indagarles acerca de las minas de oro y plata existentes en su país. Inmediatamente surgieron sospechas por parte de los nativos; pensaron que las intenciones reales de los blancos eran obligarles a trabajar en las minas y precipitadamente huyeron al interior de la selva; luego de esto anunciaron su presencia solo en forma de ataques, realizando emboscadas a los soldados.

Es aún más característico el método español de civilizar a los indios salvajes, en la expedición realizada en 1692. Este año, el padre Lucero entró al país de los Jívaros con una pequeña flota. Sin embargo, evitó una actitud directa de guerra frente a ellos, "pensando que con los Jívaros era posible lograr más con bondad que con violencia abierta". El único resultado de esta expedición fue la formación de una pequeña villa denominada Naranjo

que pronto dejó de existir. Pero en el mismo año se hizo un intento mayor por parte del gobierno.

Los rumores acerca del oro de los Jívaros habían llegado aun a la Corte de Madrid, y desde allí fue despachada una orden real a Quito para que una gran expedición fuese enviada al Oriente con el propósito de someter definitivamente a los Jívaros al gobierno español. El líder de la expedición fue el Capitán de Maynas, Jerónimo Vacas, quien estuvo acompañado por el Superintendente de las Misiones, el padre Viva. Una flota regular de canoas fue fabricada en Borja para el transporte del ejército, que consistía en no menos de 900 indios armados, de diferentes tribus y cerca de 100 soldados españoles. La flota navegó el Santiago aguas arriba y las tropas acamparon en un pequeño afluente de ese río. Entonces comenzó una real carcería humana. Los soldados capturaron a 21 miembros del grupo jívaro, quienes estaban participando en la celebración de la fiesta de la tsantsa. El resto escapó y pronto llevó noticias de la llegada de los españoles a las tribus jívaras de la vecindad, de tal forma que éstos tuvieron tiempo para tomar precauciones. El ejército español, dividido en dos pequeños grupos, recorrió la selva en todas las direcciones tratando de capturar a los Jívaros donde quiera que los encontraran y tomando todo lo que pudieran llevar a su centro de operaciones. Los indígenas huyeron antes que las tropas, confinándose en la espesura de la selva y atacándoles repetidamente con emboscadas. El resultado fue que en cinco meses de expedición solamente lograron capturar a 372 personas, entre las cuales había numerosos niños. Estos últimos fueron bautizados inmediatamente y los cautivos fueron enviados a la villa de Borja y otras estaciones misioneras. Sin embargo, muchos de ellos pudieron escapar, refugiándose en la selva, otros se suicidaron, y se vieron inclusive madres estrangulando a sus bebés para librarlos del destino de esclavitud que les esperaba. El resultado de esta expedición, tan cuidadosamente preparada, fue entonces prácticamente nulo, y se dice que el Virrey del Perú, al darse cuenta de la futilidad de tales intentos, prohibió incursiones similares en el futuro.

No es sino hasta los últimos años de mediados del siguiente siglo que se produjo un nuevo intento por parte de los misioneros católicos de "reducir a los Jívaros". Una vez más fueron los jesuitas quienes estuvieron a cargo de éste. En 1766, el padre Camacho, deseando extender los límites de

la Misión de Mainas hacia el oeste, se dirigió hasta los Jívaros que habitaban las regiones entre el Pastaza y el Morona, y sin ayuda de ningún otro hombre blanco, gradualmente obtuvo éxito en ganar la confianza y aun la amistad de los indígenas. Ellos declararon que deseaban recibir a los misioneros católicos y el mismo padre pudo bautizar alrededor de 200 niños. Pero el promisorio trabajo de la misión fue pronto interrumpido por la expulsión de los jesuitas del Oriente Ecuatoriano en 1767. Las misiones fundadas por ellos cayeron en la decadencia o fueron entregadas a los franciscanos u otros sacerdotes católicos.

Las guerras de independencia que empezaron en Ecuador en 1809, y los desórdenes políticos subsiguientes, no dieron tiempo ni a las autoridades seculares, ni a la Iglesia para pensar en la sujeción o conversión de los paganos. En la primera parte del siglo XIX, no se llevó a cabo ninguna expedición de importancia en las regiones habitadas por los Jívaros. Pero en 1869, cuando el presidente García Moreno permitió el retorno de los jesuitas a sus antiguas misiones al este del Ecuador, empezó nuevamente el trabajo de evangelización, aunque en lo concerniente a los Jívaros, su éxito fue tan reducido como el de la etapa anterior. Alfaro, presidente anticlerical, expulsó a los jesuitas en 1895 de aquellos sitios del Oriente donde aún seguían trabajando. Otros misioneros católicos de las órdenes Franciscana, Dominicana y Salesiana permanecieron allí, sin obtener resultados visibles. Se realizaron varios intentos de fundar estaciones misioneras o escuelas católicas entre las tribus que vivían alrededor del Santiago y sus tributarios, pero todas tuvieron corta duración; se puede mencionar, por ejemplo, la escuela establecida por los franciscanos de Lasplanas en el río Arapicos en 1888 y por el Dominicano Vacas Galindo en el Upano en 1889. En 1915, monjes dominicanos de la población de Canelos fundaron una nueva misión entre los Jívaros del río Arapicos. Aquí los indios "reducidos" eran miembros de diferentes familias que habían sido atacadas por sus enemigos y se habían refugiado en la misión. Ellos parecían no tener ningún interés en la cristianización y "civilización", y es casi seguro que aprovecharían la primera oportunidad para volver a obtener su antigua vida independiente.

Además de esta misión, que aún funciona, existía otra más en el río Santiago, fundada por los misioneros de la Orden Salesiana.

Los misioneros protestantes también habían estado trabajando entre los Jívaros. En el año 1902, la Unión Evangélica Misionera de Estados Unidos, decidió emprender una misión en este campo, y envió al Sr. Freeland hacia Macas, por el Upano. Esta fue reforzada por la llegada del Sr. Olson en 1905, quien aún trabajaba entre los Jívaros en 1919. Pero me parece que estos misioneros protestantes -carentes de la experiencia y aspectos psicológicos de sus colegas católicos-, tuvieron aún menos éxito en su trabajo que los últimos. De cualquier forma, durante mi estadía entre los indígenas del Upano, no había ninguno convertido a esta religión; tampoco creo que estos indígenas asumirán algún día, voluntariamente, ninguna forma de cristiandad. Lo único que desean es mantener su independencia política y mental.

Actualmente, los Jívaros mantienen con los blancos una relación amistosa y les permiten viajar a través de su territorio, realizando intercambios comerciales con ellos. Por otra parte, tanto los mestizos de Macas como los comerciantes de caucho que algunas veces visitan su territorio, tienen como regla ser prudentes para no repetir los abusos de otros tiempos. Ha habido unas pocas excepciones a esta regla, debidos, por ejemplo, a las guerras que han tenido los Huambiza, en los años recientes, con soldados peruanos; esto se mencionará más tarde.

Me parece necesario conocer estos hechos principales de la historia de los Jívaros con el objeto de entender completamente su presente carácter. Con el mismo heroísmo desplegado al defenderse de los intentos españoles por subyugarlos políticamente, ellos resistieron los repetidos intentos de los misioneros católicos de convertirlos; como si instintivamente supieran que la introducción de la civilización cristiana entre los indios significaba el comienzo de la esclavitud política y la degeneración cultural³.

Entre las tribus jívaras incluyo, como una subtribu particular, a los indios Canelos; esto requiere una explicación especial. El poblado de Canelos es la mayor y más importante de las misiones católicas que aún existen en el Oriente ecuatoriano. Los indios que viven en esta región no son Jívaros puros, como fueron erróneamente descritos por Rivet, y no forman un grupo homogéneo. Ellos son una raza mezclada, formada parcialmente por indígenas de origen jívaro, por indígenas Quichua-hablantes de la Sierra, y por Záparos del río Curaray

y del río Tigre. Entre los Jívaros que en tiempos antiguos se movilizaron a Canelos y se sujetaron a la influencia de los misioneros católicos, se mencionan particularmente tres familias o clanes importantes: los Gayas, los Tanchimas y los Cuhis. Estas, así como otras familias jívaras, se fusionaron con otras tribus, dando así origen a esta peculiar raza nativa conocida con el nombre de indios Canelos. Su afinidad antropológica con los indios de las montañas se muestra especialmente en su cuerpo fornido, mientras que su relación cercana con los propios Jívaros, se manifiesta en toda su cultura material e intelectual. Debido a este factor, los trato en conexión con los Jívaros. Por otra parte, muchas de sus costumbres y creencias han sido influenciadas por sus parientes de la Sierra, con quienes tienen un lenguaje común. Consecuentemente es quichua, aunque algunos de ellos además hablan o entienden jívaro. Las palabras nativas y frases que uso en este libro cuando describo la cultura de los indios Canelos, son por lo tanto quichuas; así como las que utilizo con referencia a los propios Jívaros, pertenecen al lenguaje jívaro.

El número de indios Canelos es de alrededor de 2.000 individuos. Algunos de ellos viven en la misión de Canelos, otra parte en la población de Pacayacu, situada a dos días de viaje por canoa, río abajo. Además de estos, entre los indios Canelos se reconoce generalmente a los indios del Sarayacu, una población situada a tres días de camino hacia el sur de Pacayacu. Estos indios, sin embargo, como lo muestra su apariencia física, originalmente pertenecieron a diferentes razas nativas.

Todos los así llamados indios Canelos actualmente son cristianos de nombre y están influenciados por los sacerdotes católicos de la Orden Dominicana, pero como es usual han preservado muchas de sus antiguas costumbres y creencias. Antiguamente, cuando los indios Canelos estaban en guerra con los feroces Jívaros, adoptaron de ellos sus salvajes métodos de combate, e inclusive se dice que celebraban secretamente fiestas de la tsantsa. Pese a que la brujería ciertamente juega un rol de importancia entre los Jívaros, se cree que los hechiceros de Canelos superaban aun a sus colegas paganos en este arte misterioso.

Se pueden decir unas pocas palabras respecto a las publicaciones previas sobre las costumbres de los indios Jívaros. Los misioneros católicos que los primeros tiempos tuvieron tratos con estos salvajes, no han dejado ninguna información acerca

de sus costumbres y creencias. Recién en el último siglo tenemos alguna información de este tipo, pero debido a que los visitantes eran viajeros de paso -exploradores geográficos u hombres de negocios- los datos que aportan se fundaron en observaciones superficiales y se refieren principalmente a la cultura material de estos salvajes. La famosa costumbre jívara de preparar trofeos con las cabezas de sus enemigos asesinados, por supuesto atrajo la atención de muchos viajeros, y ahora tal trofeo se encuentra en la mayoría de los museos etnográficos de Europa y América. Pero las ideas que subyacen a esta costumbre y los complicados ritos y ceremonias con los cuales se celebra la captura de una cabeza, nunca han sido realmente descritos y explicados, al menos hasta el momento en que publiqué mi detallado registro de fiestas de guerra y de victoria de los Jívaros, que mencionaré a continuación. Esta monografía revisada y aumentada en ciertos puntos está incorporada en este trabajo.

Entre las publicaciones del siglo XIX y principios de este siglo, en las cuales se toca la cultura de los indios Jívaros o se da alguna información acerca de ellos, se pueden mencionar: *Osculati, Esplorazione delle regioni equatoriali* (Milán, 1854); Villavicencio, *Geografía de la República del Ecuador* (Nueva York 1858); Bóllaert "The Jívoro Indians of Ecuador", en *Transactions of the Ethnological Society of London, New Series, Vol II*, pp. 112-118 (Londres 1863), González Suárez, *Estudio Histórico sobre los Cañaris* (Quito 1878). Reiss "Ein Busech bei den Jívaros Indianem" en *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, Bd. VI, pp. 325-337, (Berlín, 1880); Ordinaire, *les sauvages du Pérou* (*Revue d'Ethnographie* T VI, París 1887); E. Vacas Galindo, *Nankijukima*, religión, usos y costumbres de los salvajes del Ecuador (Ambato, 1895); F. González Suárez. *Historia General de la República del Ecuador*, vol VI (Quito, 1903); Figueroa, *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas* (Madrid 1904); U. Hassel "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú" (*Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Vol. XVII, Lima 1905); Rivet, *Les indiens Jívaros* (*L' Antropologie*, Vols XVIII y XIX; París 1907, 1908).

La información que hemos reunido de la mayor parte de estos trabajos no solo que es muy escasa, sino que -lo que es aún peor- en buena parte no es confiable. En términos generales, el trabajo más importante parece ser la observación de pri-

mera mano efectuada por V. Hassel, aunque solo se refiere a las tribus del bajo Pastaza y a los Aguaruna del Perú. González Suárez, el Arzobispo de Quito, aunque nunca visitó a los Jívaros en su propia tierra, da en su trabajo histórico valiosa información concerniente a la historia de estos indios y describe sus prácticas de cacería de cabezas hasta donde eran conocidas cuando él escribió. Por otra parte, la novela de Vacas Galindo, *Nankijukima*, que carece de valor como recurso etnográfico, es escrita por un monje dominicano quien vivió por algunos años en la ciudad de Macas en vecindad inmediata con los Jívaros y ciertamente tuvo buenas oportunidades de estudiar las costumbres de los nativos. Pero es evidente que no tenía como objetivo hacer un verdadero recuento de la cultura de los Jívaros; en cualquier caso, los errores en los detalles son suficientemente numerosos como para despojarlo de cualquier valor científico. Además de esto, la visión del autor acerca de la moralidad social y religión de los indígenas obviamente está influenciada por los prejuicios teológicos.

La monografía de Rivet sobre los Indios Jívaros es solo una compilación basada en escritos no confiables de viajeros y misioneros, quienes vivieron en diferentes épocas entre ellos. Rivet nunca visitó a estos salvajes en su propia tierra, y nunca vio más de dos indígenas de esta tribu que llegaron a la ciudad de Riobamba en el centro de Ecuador mientras Rivet estaba allí. Tienen escasa importancia desde el punto de vista científico, las pocas observaciones hechas por Rivet, relativas a la antropología física de estos dos individuos, ya que conciernen a toda la tribu. De manera similar, es difícil entender en qué se basan las demandas de Rivet, por ejemplo, de ser capaz de indicar "casi exactamente" los sitios de habitación de diferentes tribus jívaras, o considerarse autorizado para afirmar categóricamente que entre los Jívaros se reconocen "no menos de 20.000 individuos"⁴. Si los sitios de vivienda reales y el número total de Jívaros puede ser indagado con dificultad por alguien que como yo ha recorrido el territorio en todas las direcciones, esto debe ser claramente imposible para alguien que no ha visitado nunca estas regiones inaccesibles. Considerado en su totalidad, el libro de Rivet es inútil como una fuente relativa a los Jívaros. Esto es particularmente cierto en la parte referida a su cultura intelectual, que en gran parte se basa en la novela de Vacas Galindo, caracterizada anteriormente. Peor aún, la primera parte de ella,

que trata de la cultura de estos indígenas, contiene grandes inexactitudes.

Durante los últimos 10 años han aparecido un par de trabajos relativos a los Jívaros. Así en el de W.C. Farabee, *Indian Tribes of Eastern Perú* (1922), se dedica un capítulo a esta importante tribu indígena. Al principio de su artículo, Farabee dice: "No me fue posible visitar a los Jívaros en su propio territorio para hacer observaciones personales, pero fui afortunado al encontrar en Iquitos, Perú, al Sr. F.T. Muñiz, que vivió y viajó por algunos años entre esta gente, y quien me dio mucha información respecto a ellos". El "Sr. Muñiz", probablemente es un comerciante del caucho del tipo bien conocido por cualquier viajero en el interior de la América del Sur tropical. ¿Cuán confiables son generalmente tales hombres como informantes de las costumbres indias? No lo podemos imaginar fácilmente aun sin conocerlo por una experiencia personal. Mientras que el capítulo de Farabee sobre los Jívaros no contiene un solo hecho nuevo acerca de estos indígenas, de otro lado está afectado por algunos errores que hacen que su valor científico sea más que dudoso. Así, cuando Farabee (p. 122) afirma que "algunas tribus conservan las cabezas de sus amigos así como las de sus enemigos, pero nunca las cabezas de mujeres", esta sola frase contiene dos errores graves. Primero, la transformación de la cabeza humana en una tsantsa implica un mortal insulto, no solo al difunto mismo sino además a toda su tribu, y los Jívaros consecuentemente aplican este método exclusivamente a los enemigos mortales de otras tribus. En segundo lugar, puede ser deplorable, pero aun así es un hecho indisputable que los Jívaros también preparan frecuentemente trofeos de cabezas femeninas.

Respecto a los mitos jívaros, con los cuales termina su capítulo Farabee, es conveniente señalar que no provienen del Sr. Muñiz, sino que son traducciones directas al inglés de mi propio tratado "Mitos de los indios Jívaros" (*Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* Vol. II, Quito 1919) una fuente no mencionada en el capítulo de Farabee.

El libro de F.W. Up de Graff, *Bei den Kopfjägern des Amazonas* (Leipzig 1924) aunque es solo un popular diario de viajes escrito por un comerciante, es de interés; su autor, de acuerdo a su propia afirmación, tuvo la oportunidad de observar el comportamiento de los indios cuando estaban en una expedición de guerra. A pesar de que me pa-

rece dudoso si el autor vio o no con sus propios ojos cuanto él narra, existe un acuerdo sustancial entre sus relatos sobre los salvajes deseos de asesinar, evidenciado por los indígenas en estas ocasiones, y las descripciones detalladas que he recibido de los jefes indios que han tomado parte en las expediciones de guerra.

Por mi parte no he visto cómo los indios se comportan en una batalla, pero en su lugar he tenido la ventaja de estar presente en sus grandes fiestas de victoria⁵.

En mis investigaciones no he continuado los estudios de otros viajeros, sino que he empezado desde el principio. En este trabajo presento los resultados de estas investigaciones, que han sido efectuadas entre los años 1916-1918 y 1928-1929. De los cuatro años que he viajado al oeste del Amazonas he pasado casi tres, en cercano contacto con los Jívaros. Durante repetidas visitas a diferentes tribus, traté de adquirir un conocimiento tan completo como fuera posible, sobre todo en cuanto se refiere a su cultura material e intelectual, incluyendo religión, mitología y lenguaje. Para este propósito primeramente insistí en el estudio de aquellas tribus jívaras, que habían preservado con mayor fidelidad las antiguas costumbres y creencias de su gente, y que además tenían un acceso comparativamente más fácil. Me parece que éstas son las tribus que viven entre los ríos Upano y Morona, las cuales son las más numerosas en el Oriente ecuatoriano, y, a pesar de su contacto con los blancos, han resistido maravillosamente a la influencia de la civilización. Entre estas tribus, de hecho, pasé la mayor parte de mi tiempo, haciendo excursiones en diferentes direcciones desde la ciudad de Macas en el Upano, la cual me sirvió por largo tiempo como base para mis investigaciones. También visité frecuentemente las tribus jívaras del norte, que viven junto a pequeños ríos: Copataza, Arapicos y Chiguaza, afluentes del alto río Pastaza. El principal objeto de esta expedición fue averiguar cuánto difiere la cultura de las tribus del Pastaza de aquellas tribus jívaras que viven entre el Upano y el Morona. Se realizaron repetidas visitas a los Quichua hablantes de Canelos en el río Bobonaza, quienes están cercanamente relacionados con los propios Jívaros. Finalmente, en 1929 hice una expedición hacia el territorio de los Aguaruna del río Apaga, al sur del Marañón y pude establecer su afinidad con los Huambiza en el Morona. Mi proyecto de visitar a los últimos indígenas en la

misma expedición no pudo realizarse. Los Huambiza en esta época eran muy hostiles con los blancos y, además de esto se habían diezmado grandemente debido a las guerras con los peruanos. En 1915, una guarnición peruana en el alto Morona, había sufrido un ataque a traición por parte de los indígenas que se enfurecieron por alguna ofensa y masacraron a la mayoría de los soldados. En 1928, poco tiempo después de mi última llegada a Ecuador, hubo un nuevo encuentro entre los Huambiza y los peruanos, en el cual muchos indios fueron asesinados. Se me dijo que en el alto Morona quedaban ahora solo unas pocas familias de los Huambiza, que antiguamente fueron más numerosas que las tribus jívaras. Además, los Huambiza han estado en guerra con sus propios parientes, los Aguaruna, quienes, en consecuencia, se retiraron del Morona a regiones del sur del Marañón. Por tanto me pareció de poca utilidad visitar a los indios Huambiza, cuya cultura, como pude establecerlo antes, es la misma que la de los Jívaros del Upano.

Sin embargo, durante mis tres años de viajes entre diferentes tribus jívaras me ha sido posible realizar un examen bastante completo de toda la cultura jívara de la cual se presenta aquí extensa explicación.

Puesto que este trabajo está enteramente fundado en mis propias investigaciones y observaciones personales de la vida indígena, de vez en cuando me refiero a lo escrito por otros viajeros, y solo en casos excepcionales corregiré los errores encontrados en la literatura sobre los Jívaros.

Parte considerable de los resultados por mí obtenidos han sido previamente publicados en los siguientes ensayos y trabajos: "Mitos de los Indios Jívaros (Shuara) del Oriente del Ecuador", en *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, N° 6, Quito-Ecuador, 1919; *Contributions to the Sociology of the Indian Tribes of Ecuador* (Acta Academia Aboensis, Humaniora, 1:3) Abo, 1920; *Beiträge zur Sittengeschichte der Sudamerikanischen Indianer* (Acta Academia Aboensis, Humanoira, 1:4) Abo, 1920; "The Religion of Jíbaro Indians of Eastern Ecuador", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. IV, Nos. 10 y 11, Quito, Ecuador, 1922; *La lengua de los Indios Jíbaros (Shuara) del Oriente del Ecuador* (Oversikt av Finska Vetenskaps Societetens Forhandlingar, Bd. LXIV, 1921-1922). Blood Revenge, War, and Victory-Feast among the Jivaro Indians of

Ecuador, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Boletín 79, Washington 1923. *The Civilization of the South American Indians* (London, Kegan Paul, New York, Alfred A. Knopf, 1926); *Ceremonial Games of the South American Indians* (Societas Scientiarum Fennica, *Commentationes Humanarum Literarum*, III, 2, 1930).

La naturaleza de las regiones exploradas y las condiciones bajo las cuales se llevaron a cabo mis investigaciones entre los Jívaros, aparecerán a continuación en el relato que haré sobre mis viajes. Se debe tomar en consideración que viajar al oeste del Amazonas y especialmente al este de Ecuador, conlleva tremendas dificultades debido a las malas condiciones de los caminos, por supuesto este hecho ocasiona que tales viajes sean físicamente molestos en extremo. Más aún, los Jívaros que miran a los blancos como sus enemigos naturales, siempre reciben a un visitante con gran desconfianza. Desde luego, se ha dicho que su odio a los blancos, su espíritu guerrero y su carácter traicionero hacen peligrosa la empresa de un blanco entre ellos y que por tanto éste nunca puede vivir con seguridad en su compañía. He encontrado que esta opinión es exagerada; la hostilidad de los Jívaros como una regla, solo se vuelve en contra de quienes en la actualidad les han hecho daño. De mi propia experiencia, puedo testificar que un hombre blanco que se aproxima a los indígenas pacíficamente puede aun lograr su amistad. Pero, por otra parte, es casi natural que una raza salvaje sistemáticamente maltratada y abusada durante siglos por aventureros europeos "civilizados", inevitablemente deba mirar con recelo a cualquier recién llegado de raza blanca, y que solo gradualmente éste podrá ganarse su confianza. Como regla, a los Jívaros no les gusta que les visiten extraños, y cuando los reciben esperan que los huéspedes se vayan lo más pronto posible. Invariablemente les reciben con la pregunta: ¿Por qué has venido a nosotros? ¿Cuándo te marchas? y -por último sino por lo menos- ¿Traes enfermedades contigo? La última pregunta es característica de los Jívaros. En efecto, estos salvajes a nada temen tanto como las misteriosas enfermedades traídas por los blancos, especialmente la desintería, viruela y otras enfermedades epidémicas, las cuales causaban espantosos estragos entre ellos. Si sucede que un miembro de la familia por cualquier motivo se enferma poco después de la llegada de un *apachi* (hombre blanco) a su casa, seguramente se hará a este último

responsable de la calamidad. Si tiene lugar la muerte, la vida del visitante ciertamente está en peligro, ya que los indios enfurecidos no dudarán en matarlo si tienen una posición que les permita hacerlo.

La aventura que relato a continuación, entre los Jívaros del río Chiguaza, es muy característica en cuanto a este punto. Es sugerente con respecto a las dificultades que debe sobrellevar un etnólogo entre los Jívaros, el hecho de que durante los tres años que viajé entre estos indígenas solo dos veces en 1917 y 1928 pude permanecer en la misma casa por más de ocho días. Un etnólogo que estudie a estos salvajes está, por tanto, destinado a deambular continuamente de una casa y de una tribu a otra. La superstición indígena pone muchos obstáculos en el camino del etnólogo. Mis intentos repetidos de fotografiar a los indígenas fueron vistos al principio con superstición y temor, ya que estaban convencidos de que con mi cámara estaba llevándome sus almas, y que por consecuencia nuevamente sobrevendrían enfermedades y muerte. Solo gradualmente pude vencer esta particular superstición de los indígenas.

Sin embargo, aunque mis investigaciones se efectuaron en las más difíciles condiciones, por otra parte fueron facilitadas por varias circunstancias. Tanto durante mis más largas expediciones como en mis paseos por las jivarías, estuve acompañado por los indígenas Jívaros o indígenas Canelos. Así, aun mientras viajaba, tenía buena oportunidad de estudiar la psicología indígena y hacer preguntas relativas a las costumbres nativas y las creencias. De hecho, algunas de mis informaciones más valiosas fueron obtenidas de mis acompañantes indígenas mientras estábamos sentados conversando alrededor de la hoguera durante las tardes, después de que la marcha diaria había terminado. Nunca encontraba a los indígenas más deseosos de contarme lo que sabían, como en estas ocasiones.

Como ya lo he mencionado, la base para mis estudios de los Jívaros que vivían en el Upano fue la ciudad de Macas, cuyos habitantes -mestizos con origen parcialmente Jívoro- viven en contacto cercano con los indígenas. Muchos de los "Macabeos" conocen bien el lenguaje jívaro, y fue una gran ayuda para mí que desde el comienzo pudiera utilizarlos como acompañantes o intérpretes en mis viajes hacia los indígenas. Pero ya que para mí es obvio que la cultura de la gente incivilizada so-

lo puede estudiarse por alguien que conozca su idioma, empecé a aprender el lenguaje jívaro desde el principio, tal como anteriormente había aprendido la lengua quichua; y dentro de un tiempo comparativamente corto, lo sabía lo suficientemente bien como para ser capaz de conversar con los indígenas de tópicos comunes. Debo decir que después de ganar la confianza de mis anfitriones salvajes, encontré que eran excelentes informantes, muy deseosos de decirme casi todo aquello sobre lo que les preguntaba, y muy minuciosos en pequeños detalles.

Aunque he estado presente en las fiestas más importantes, aún existen ciertas costumbres que no he presenciado con mis propios ojos, sino que las conozco solo a través de relatos de los indígenas. En tales casos, traté de verificar las declaraciones de un informante con aquellos hechos narrados independientemente por otro; el acuerdo sustancial entre ellos constituía para mí una confirmación de su realidad. De igual forma, siempre estuve ansioso de verificar la información dada incidentalmente por los habitantes de Macas o por habitantes blancos que vivían en el país de los Jívaros.

Mis investigaciones entre los Jívaros -así como mis estudios etnológicos previos en el Chaco- se llevaron a cabo de acuerdo al principio de "estudio intensivo de áreas limitadas" y estoy convencido de que es el único método correcto a seguirse con el propósito de obtener resultados etnológicos de valor científico. La cultura material de la gente no puede ser estudiada apropiadamente durante una visita de pocos días o semanas; para su adecuado entendimiento, es necesario un conocimiento de toda la psicología de esa gente, lo cual, nuevamente, solo puede lograrse durante una prolongada estadía entre ellos. Por consideraciones de espacio estoy obligado a condensar mi descripción de la cultura material de los Jívaros tanto como sea posible. Aun siendo así, espero mostrar claramente al lector hasta donde esté a mi alcance, por ejemplo, los conocimientos artesanales de los indígenas, sus prácticas agrícolas y de caza, sus costumbres de guerra y muchas otras costumbres y ocupaciones que nos parecen como puramente prácticas o con significado social penetrado por ideas mágicas y religiosas. En tal sentido, éste es el caso de aquellas partes de mi libro que al mismo tiempo tratan de la cultura material y la vida social de los Jívaros, y aportan interesantes luces sobre su religión.

Aparte de la mencionada limitación, mi interés, ha sido estudiar la organización social, las costumbres y creencias de los indígenas con todo detalle, ya que precisamente son los detalles los que tienen valor para la etnología comparativa y sociología y los únicos que nos proporcionan los significados para profundizar en la psicología de la gente primitiva.

Por otra parte, estudiando varios ritos y costumbres de los indios, no he estado contento con las indagaciones de los hechos externos, sino que, en la medida en que me ha sido posible, he tratado de descubrir las ideas subyacentes a estas costumbres, las razones por las que son practicadas. La importancia de descubrir los motivos que impelen a los indígenas a practicar ciertas costumbres es obvia, y todo lector de mi trabajo los encontrará sin conocerlos, pero muchos hechos registrados por mí podrían permanecer ininteligibles y de la misma forma malentendidos. Así, por mencionar un ejemplo ¿quién podría entender las peculiares reglas de ayuno observadas por los Jívaros, a menos que la curiosa línea de pensamiento en la que se fundan fuera exactamente indicada por ellos mismos? Se ha dicho muchas veces que, como regla, la gente salvaje no sabe por sí misma porque practica ciertas costumbres y que es inútil preguntar acerca de las ideas que la llevan a hacerlas, ya que éstas han sido olvidadas tiempo atrás. Esta anotación de ninguna forma puede considerarse como verdadera entre los Jívaros. Por el contrario, lo que me impactó mucho durante mis investigaciones fue la minuciosidad con la que la mayor parte de los miembros más ancianos de la comunidad jívara eran capaces de asignar motivos subyacentes a las costumbres sociales y a los ritos religiosos. Consecuentemente, las explicaciones ofrecidas por mí sobre costumbres y ritos, eran casi invariablemente dadas por los mismos indios y por lo tanto pueden ser consideradas como hechos etnológicos. Por otra parte, donde la interpretación es solo conjetura mía, se lo indica expresamente. Mi principal objeto en este trabajo, sin embargo, no ha sido el de presentar teorías sino el de expresar abiertamente los hechos. Aquellos lectores que estén interesados en saber cómo los factores aquí mencionados en relación con los Jívaros, encajan en todo el sistema de ideas nativas, costumbres e instituciones que podemos delinear en América del Sur; deberán referirse a mi trabajo *The Civilization of the South America Indians*⁶.

Cuando digo que los miembros más ancianos son capaces de asignar los motivos que subyacen a los ritos y costumbres, este planteamiento requiere mayor explicación. Los ancianos poseen ciertamente el mejor conocimiento sobre tales asuntos; pero hay algunas costumbres que solo los ancianos conocen, y otras acerca de las cuales solo las mujeres pueden dar información. Sería importante señalarlos expresamente. Cuando empecé con mi primera expedición a Sud América en 1911, uno de los mejores etnólogos de Inglaterra me dio el consejo de no tener tratos con las mujeres de los pueblos que visitara. "Ellas no saben nada", añadió, "y solo se despiertan los celos en los hombres cuando se establece conversación con las mujeres". Tal consejo tal vez pueda justificarse en relación, por ejemplo, a nativos tales como los australianos o melanesios; sin embargo, aunque esto me parezca dudoso, sería más desafortunado si un etnólogo se adhiere a un método como éste cuando estudia indígenas. Tanto en el Chaco como al oeste del Amazonas, de hecho, he obtenido parte de mi mejor información de mujeres, quienes se convierten igualmente en buenas informantes de costumbres indígenas como los hombres, y a veces, inclusive mejores. Esto es particularmente cierto entre los Jívaros, entre los cuales las mujeres juegan el papel principal en ciertas importantes ceremonias y, en consecuencia, pueden dar información detallada respecto a éstas. Son de este tipo, por ejemplo, las costumbres relacionadas a la agricultura y las ceremonias llevadas a cabo en la "fiesta de las mujeres". Las canciones o plegarias que se dirigen en estas ocasiones a la gran Madre Tierra *Nungüi*, son de propiedad intelectual exclusiva de las mujeres, a quienes debe dirigirse el etnólogo si desea obtener información detallada de ellas.

Por supuesto, es concebible que en algunos casos el origen real de una costumbre haya sido parcial o totalmente olvidado y que se haya sustituido por una nueva explicación de la idea de la cual originalmente emergió. Tengo razones para creer que solo excepcionalmente ha sido éste el caso de los Jívaros. Una de las ventajas de estudiar un grupo humano grande e independiente como el de los Jívaros es que ofrece ideas en las que se fundan sus costumbres y ceremonias que, como regla, pueden ser tomadas como genuinas y en sentido relativo, "primitivas". Aunque esto puede darse, mi

interés solo ha sido presentar el significado de las costumbres que he registrado.

Así como los Jívaros han sido escasamente influenciados por la civilización cristiana, también tienen muy pocos elementos culturales que puedan obviamente ser préstamo de otra gente.

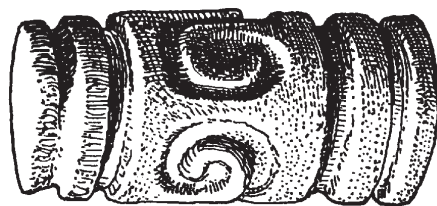
El origen de la cultura Jívara, como hemos visto, aún es oscuro -así como el origen étnico de toda la raza Jívara- y no tenemos hechos que demarquen su primer desarrollo. En cualquier caso, es un hecho que los indígenas están muy orgullosos de su propia cultura, y son extremadamente conservadores en mantener sus antiguas costumbres "tomadas de sus ancestros", como lo dicen ellos, y son adversos a las innovaciones de cualquier tipo. Este carácter conservador de los Jívaros explica el he-

cho de que por lo menos los rasgos principales de su cultura nativa se hayan preservado hasta nuestros días. Sin embargo, tal estado de cosas, por supuesto, no puede continuar por mucho tiempo. En los años más recientes han aparecido signos que parecen mostrar que la civilización está progresando rápidamente, aun en estas remotas partes de Sud América; de cualquier forma, las tribus de Upano y Morona gradualmente están perdiendo la independencia que hasta ahora han disfrutado. Si esto es así, no es exageración decir que esta cultura indígena excepcionalmente interesante, pronto será asunto del pasado, y que a última hora, estos estudios han arrojado resultados, los mismos que se publican aquí.

Notas

- 1 Ver Jijón y Caamaño, en el *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de estudios históricos Americanos*, N° 6, Mayo-Junio de 1919, Quito-Ecuador, pág. 387. En apoyo de esta teoría el señor Jijón aduce evidencias tanto parcialmente lingüísticas, como parcialmente etnográficas. En el Ecuador Occidental hay varios pequeños ríos cuyos nombres terminan en *sa* o *za*, lo que parece indicar que ellos son de origen Jívoro (Labaza, Taguaza, Pastaza y otros) Rivet y Beuchat erróneamente explican esta terminación como una abreviación de la palabra Jívoro *intsa* (río). En realidad es una abreviación de la palabra onomatopéyica *sasa*, que significa "agua corriente", "caída de agua". Los nombres de estos ríos parecen demostrar que los Jívaros en una época vivieron en estas regiones. Esto, sin embargo, no es del todo cierto puesto que la palabra onomatopéyica *sasa* puede estar presente en muchos idiomas indígenas. De hecho, en el idioma Quichua figura en la forma *sas*. Las otras derivaciones lingüísticas aducidas por el Sr. Jijón son bastante arbitrarias y no prueban nada, y de la evidencia etnográfica, solo merece atención el hecho de que los trofeos de cabezas similares a los de los Jívaros se han conocido entre los indios de la Costa.
- 2 Jijón y Caamaño, obra citada pág. 388.
- 3 La corta historia que he dado de los Jívaros está basada en Chantre y Herrera, *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, Madrid 1901. Figueroa, *Relación de las misiones de la Compañía*

- 4 *ña de Jesús al país de los Maynas*, Madrid 1904. González Suárez, *Estudio histórico sobre los Cañaris*, Quito 1878. *Idem. Historia General de la república del Ecuador*, vol. VI, Quito, 1903. Galindo, *Nankijukima*, Ambato, 1895. *Idem. La integridad territorial de la República del Ecuador*, Quito, 1905. Las afirmaciones referidas a la historia de los Jívaros durante el presente siglo se fundan en mis observaciones personales y en investigaciones.
- 5 Rivet, *Travaux Scientifiques*, de P. Rivet, París 1927. Como otros libros populares G. M. Dyott en su obra *On the trail of the Unknown* (Londres, 1926) tiene dos capítulos que tratan sobre la cultura de los indios Jívaros. Sin embargo, estimo necesario señalar que los datos dados por Dyott como ciertos, sobre ideas religiosas y otras costumbres de los Jívaros son tomados directamente de mi *Blood-Revenge, War and Victory Feast of Jivaro*, sin citar la fuente mencionada. En unos pocos pasos, sin embargo, Dyott trata de hacerlo a su propia manera, cometiendo errores que muestran lo poco que sabe acerca de la cultura Jívoro. A un nivel más alto que el popular *Diario de viaje*, está K.G. Grubb con su *Amazon and Andes* (Londres 1930), donde los indios Jívaros (Aguaruna) también son tratados breve pero correctamente.
- 6 Kegan Paul & Co., Londres 1926. A. Knopft, Nueva York.



Primera parte
MIS VIAJES EN EL OESTE DEL AMAZONAS



INTRODUCCIÓN



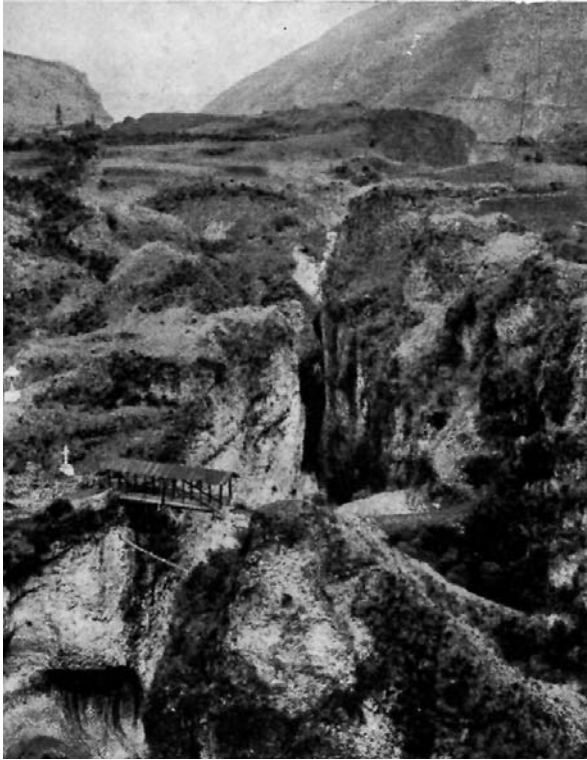
Ilustración I. El autor en la selva del Ecuador

Tanto como pude apreciar, en Sud América se pueden distinguir tres tipos de cultura indígena: primero, la cultura de montaña, representada por ejemplo, por los antiguos Incas en el Perú, los Chibchas en Colombia y los Araucanos en Chile; en segundo lugar, la cultura del Chaco, representa-

da no solo por las tribus del Chaco propiamente, sino además por los nativos de Tierra de Fuego. En tercer lugar, la peculiar cultura de las selvas vírgenes tropicales. Estudié la cultura del Chaco durante mi primera expedición a Sud América en 1911-1913, los resultados fueron publicados en *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, 1932. Durante los viajes que conciernen al presente trabajo, mi objeto particular de estudio fue una cultura indígena característica de las selvas vírgenes del oeste del Amazonas y como ejemplo encontré a la cultura jívara.

Llegué al Ecuador en agosto de 1916, procedente de Panamá. Fue durante la gran guerra y tuve que experimentar obstáculos en muchos asuntos que esa guerra puso en el camino, aun para un pacífico explorador y viajero. Pese a lo cual el Gobierno ecua-

toriano y las autoridades en general me demostraron gran cortesía y complacencia y me dieron cartas de recomendación que me facilitaron los viajes en el Oriente. Siempre recordaré con gratitud los valiosos servicios que me brindó el Ministro Chileno en Ecuador, Señor Víctor Castman-Cox, quien



*Ilustración II. 1. Puente San Martín
en las afueras del pueblo Baños*



Ilustración II. 2. El Pastaza entre montañas

entre otras cosas, me presentó a los miembros del Gobierno ecuatoriano. Además me siento muy reconocido y mis expresiones de gratitud nunca se-

rán suficientes, con el Cónsul de Suecia en Quito, Sr. Ludovico Soderstrom. Durante todo el tiempo de mi primera estadía larga en Ecuador, "Don Ludovico", me fue de gran ayuda, entre otras cosas por guardar mis colecciones etnográficas, destinadas al museo de Gotenburgo, Suecia.

En mi corta estadía en Quito, fui cordialmente invitado a permanecer en la casa del Sr. Soderstffim. Durante mi trabajo de campo en mi segunda expedición al Ecuador y Perú, mi viejo amigo ya no estaba; había muerto el año anterior, en 1927, a la edad de 87 años, de los cuales pasó casi 60 en Ecuador.

Mi primera expedición en Ecuador no fue al Oriente, sino al oeste, donde los indios Colorados que viven en las cercanías de Santo Domingo, alrededor de cuatro días de camino de la capital, Quito. La época del año en la que llegué al país no era propicia para viajar a las provincias del este, puesto que estas regiones aún estaban en la estación lluviosa o "invierno". En general las estaciones son muy peculiares al oeste del Amazonas. Aun en el área de las montañas andinas, hay duda sobre las estaciones de verano e invierno en el sentido europeo, y solo en el oeste hay una distinción real, entre la estación lluviosa y seca. La última empieza en septiembre u octubre y continúa hasta mayo, cuando el "verano", se presenta caracterizado por la persistente sequía. Por otra parte en el Oriente ecuatoriano no existe propiamente estación seca, llueve con mayor o menor grado todo el año. Solo existe un relativo verano en los meses de septiembre a marzo- durante el tiempo en que el oeste está en invierno-. Aun en esta época hay raros intervalos de buen clima que no duran más que unos pocos días, pero luego vienen las lluvias largas y violentas, y consecuentemente las destructivas inundaciones que conformarían el mayor obstáculo para viajar en estas regiones.

Los resultados de mis estudios entre los Colorados han sido publicados en pequeños tratados por separado¹. Además de esto, también realicé una visita a los Cayapas en la provincia de Esmeraldas, una tribu íntimamente relacionada con los Colorados, donde tomé algunas notas sobre sus costumbres. Sin embargo, a mi regreso de la última expedición, tuve un naufragio cerca de Bahía de Caráquez en la costa del Ecuador, perdí mis anotaciones y fotografías junto con el resto de mi equipo, y salvé la vida nadando solo a la playa.

Usualmente escogía el tiempo de verano para



Ilustración II. 3. La Plaza del mercado en Baños

mis expediciones al este del Ecuador, aunque a veces sucedía que estaba obligado a permanecer allí en la estación lluviosa, expuesto a todos los cambios de clima y a todos los sufrimientos que en esa época son más inevitables que en otras.

Hay tres caminos que van desde la Sierra ecuatoriana hasta el Oriente; una vía desde Quito, la cual lleva al viajero al río Napo y a su afluente más occidental, el río Tena; otro camino viene desde Ambato, un pueblo pequeño en la cordillera central, y llega hasta el Río Bobonaza, un afluente del Pastaza; y por último, un tercer camino que viene desde la ciudad de Riobamba hasta el río Upano el cual pertenece al sistema del río Santiago. Estos caminos los recorrí muchas veces durante mis expediciones al Oriente ecuatoriano, pero conozco particularmente las regiones adyacentes al Bobonaza, Pastaza y Upano, habitadas por los Jívaros y los indios Canelos. Mi primera expedición al Oriente ecuatoriano, en 1916, me llevó al Napo, donde tuve la oportunidad de estudiar a los indios medianamente civilizados que vivían en los cursos alto y medio de este río, así como también a aquellos que vivían en los pueblos de Archidona y Tena. Antiguamente, los nativos estaban bajo la influencia de las misiones jesuitas fundadas en estas regiones y todavía eran nominalmente cristianos, un hecho que no les impide mantener una buena parte de sus antiguas costumbres y supersticiones. La cultura de estos indios es esencialmente la misma que aquella de los indios Canelos, la cual

trabajo.

En el Oriente del Ecuador también hubo contacto ocasional con los Avishiris, una tribu salvaje que vive en las selvas vírgenes inexploradas del Curaray medio y su afluente Villano. Conocí a al-



Ilustración II. 4 La imagen de la virgen es sacada de la iglesia

será descrita más adelante. Puedo añadir que ellos ya no viven en un estado de libertad sino más bien en una especie de servidumbre o esclavitud con respecto a los pobladores blancos del Napo. Tuve la oportunidad de estudiar este sistema que amenaza a las tribus nativas con un rápido exterminio, pero la posición social de los indios medio-civilizados del Ecuador y el Perú es un tópico que está fuera del enfoque de este

gunos individuos de esta tribu extremadamente primitiva en una hacienda del Napo, en donde estaban cautivos o esclavos, pero no tuve la oportunidad de estudiarlos más a fondo. Los Avishiris todavía seguían siendo en ese tiempo enemigos a muerte de los blancos, debido a los ataques a sus poblados provocados algunos por buscadores de caucho; y por los pobladores, que mataban otros indios o se los llevaban como prisioneros. Del mismo modo que otras tribus primitivas en Sud América, los Avishiris podrían extinguirse en un futuro muy cercano, y probablemente su interesante cultura se perderá para la ciencia etnológica.

He realizado dos largas expediciones al río Pastaza por su cauce, comenzando desde el poblado de Canelos en el Bobonaza. Durante la primera expedición, llevada a cabo a finales del año 1917, visité a los Achuaras en los bosques vírgenes geográficamente aún inexplorados entre los ríos Pastaza y Morona; en la segunda expedición, realizada en 1928-1929, pasé del Pastaza al Marañón siguiendo este gran río en busca de la tribu Jívara denominada los Aguaruna, los cuales viven en la vecindad de Pongo de Manseriche opuesta a la boca del río Santiago. De todos modos, la mayor par-

te del tiempo, como lo mencioné anteriormente, la pasé entre las tribus jívaras en las estribaciones al este de los Andes, o en las regiones que limitan con el Alto Upano y Morona en el sur y el Alto Pastaza en el norte.

En un principio me propuse señalar un pequeño recuento de alguno de los viajes antes de proceder a describir las costumbres de los indios. En mi opinión, no puede entenderse completamente la cultura de un pueblo sin conocer el medio geográfico en el cual se ha desarrollado, puesto que este último siempre ha ejercido una influencia decisiva en las costumbres, instituciones y modo de vida. Mi narración, pintoresca en algunos puntos, completará el recuento científico que le seguirá, y contribuirá a dar un cuadro más unitario de la vida de estos indios. Debido a que las regiones por donde he viajado son muy poco conocidas, se hará una pequeña descripción, y mis observaciones y experiencias también serán de interés geográfico.

Nota

- 1 "The Colorados Indians of Western Ecuador", en *Ymer* (Journal of Swedish Society of Anthropology and Geography), Estocolmo, 1924. H. 2.

Capítulo I

MI EXPEDICIÓN AL BOBONAZA Y PASTAZA



El río Pastaza que tiene sus afluentes en la cordillera central, vecina a la ciudad de Riobamba, está cerca del Napo, el más grande de los tributarios del gran Amazonas en el Oriente de Ecuador. La margen derecha de este río, siguiendo su curso desde la pequeña huella que deja al bajar de las montañas, unas pocas millas por debajo del poblado de Baños, todavía es muy poco conocida, incluso es, en parte, geográficamente inexplorada. Esto se debe a que el Pastaza no es navegable en canoa hasta su curso medio o después de que recibe desde el norte a su más grande afluente, el río Bobonaza. Desde este punto, este río que se mantiene en una especie de caudal continuo, se vuelve extremadamente rápido, formando numerosas, aunque pequeñas, cataratas y remolinos. Además del Bobonaza, el río Pastaza recibe en su curso más alto, numerosos y pequeños afluentes, entre los cuales están el Llusino por la derecha y el Pindu y el Copataza por la izquierda. A pesar de que estos ríos se localizan a pocas leguas de la cordillera oriental, no han sido propiamente explorados sino hasta hace pocos años.

A una milla del Bobonaza hay un pequeño poblado denominado Canelos, con una misión dominicana fundada para convertir a los indios que habitan esta región. Los denominados indios Canelos también viven en el curso medio del río, abajo del poblado Juanjiri, un punto desde el cual comienzan los dominios de los salvajes indios Jívaros. Existen además comunidades jívaras en la margen izquierda del Pastaza, pero la mayoría de las tribus jívaras habitan la gran selva entre el antedicho río y su tributario occidental, el Morona, así como las regiones entre este último río y el Santiago.

Comencé mi primera expedición al Pastaza a principios de octubre 1917, y regresé de ella a fines de marzo del siguiente año. Por lo larga que

sería la expedición, tenía que llevar conmigo no solo los artículos necesarios para el intercambio, sino también un considerable suplemento de comida, debido a que en el Oriente de Ecuador tales objetos a menudo son difíciles o imposibles de obtener a ningún precio. Linos, camisas baratas, grandes cuchillos de selva, agujas e hilos, así como cuentas de vidrios de colores vivos, eran algunos de los varios artículos más apreciados por los indios, de los cuales ningún europeo que viaje al interior de Sud América pueda entrar sin una buena provisión. A los indios cargadores y guías, generalmente se les paga con ropa y con cuchillos de selva, debido a que el dinero se usa muy poco en el Oriente de Ecuador y es completamente desconocido por los indios independientes. Entre los Jívaros sería prácticamente imposible adquirir objetos etnográficos y provisiones, sin traer artículos de intercambio. Las cuentas de vidrio transparente fueron llevadas con la intención de obsequiarlas a las mujeres, las cuales las colocan en collares. Estos objetos los aprecian mucho, como si fueran de plata o de oro. Mis únicos sirvientes "blancos" en esta expedición eran dos mestizos de Macas, un pueblo grande en el río Upano al este de Riobamba. Uno de ellos, un hombre joven con el nombre de León Zaula fue el mejor sirviente que pude tener durante mis viajes por Sud América, el cual me acompañó a todas mi subsecuentes expediciones en Ecuador y Perú.

Mi destino más cercano era Canelos, en el Bobonaza, de donde partí en canoa río abajo hasta el Pastaza. Visité esta misión por primera vez durante mi expedición al Napo y después por una ocasión más. Subsecuentemente pude viajar por carreteros parcialmente conocidos con anterioridad. Comenzando desde el pueblo de Ambato, uno podía, en ese tiempo llegar a Canelos en seis o siete días, sin embargo, los primeros dos días de viaje



Ilustración III. 1. El Valle de Ambato en cuyas cercanías están las fuentes del Pastaza

eran desde Ambato al pueblo de Baños y desde Baños hasta una hacienda llamada La Victoria, trayecto que solo se lo hacía a caballo. En Baños generalmente se contrataban a los cargadores para todo el resto del viaje, pero ya en Pelileo había hecho lo propio con los míos. Este es un pequeño pueblo situado entre Ambato y Baños, una región habitada por indios medio-civilizados de habla quichua.

Generalmente, uno debe esperar algunos días antes de que los indios cargadores estén listos para la marcha. Como lo hacía comúnmente en casos similares, ocupaba el tiempo en estudiar a los nativos de la región. Los indios de Pelileo están relacionados muy de cerca con otros indios de habla quichua del centro de Ecuador, pero parecen haber conservado sus viejas costumbres y creencias me-

jor que los otros nativos medio-civilizados de la Sierra. Por alguna razón, han mantenido un viejo culto a sus parientes difuntos, el cual tuvo la oportunidad de estudiar durante mis numerosas estadías en Pelileo. La parte más interesante de este culto es el juego ceremonial denominado *Huayru*, el que de una manera modificada ha sido imitado por los indios Canelos, aspecto que será descrito más adelante.

En el mismo día, con mis seis cargadores indios dejé Pelileo y llegué a Baños. Este pueblo es el último recinto de civilización hacia el Oriente y es donde durante mis expediciones usualmente me quedaba algunos días. El viajero que visita el lugar puede encontrarlo interesante en muchos aspectos.

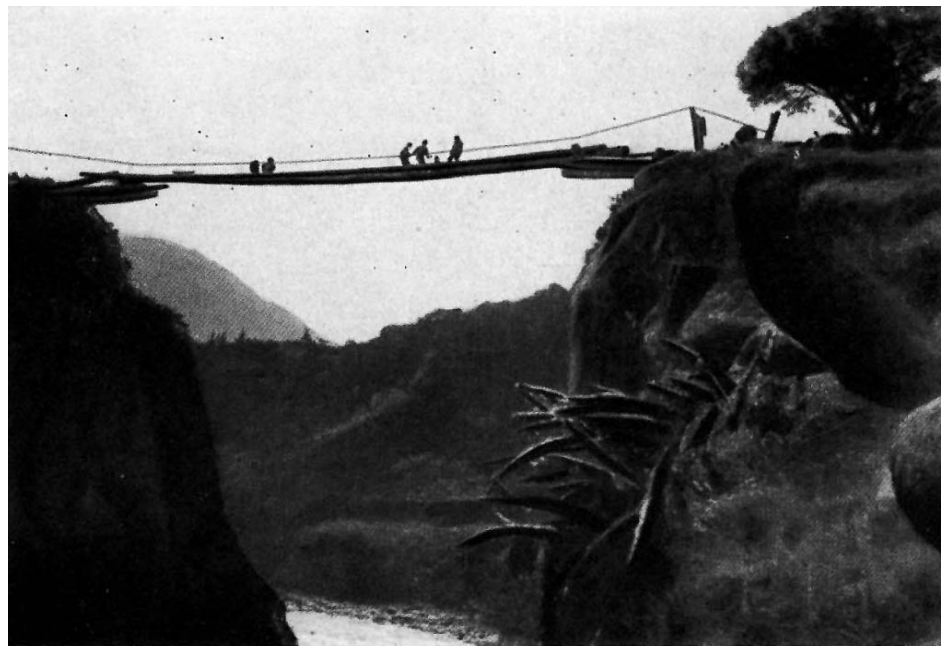


Ilustración III. 2. Un peligroso puente sobre el Pastaza cerca de Baños

En el mismo día, con mis seis cargadores indios dejé Pelileo y llegué a Baños. Este pueblo es el último recinto de civilización hacia el Oriente y es donde durante mis expediciones usualmente me quedaba algunos días. El viajero que visita el lugar puede encontrarlo interesante en muchos aspectos.



Ilustración III. 3. Puente colgante en la selva virgen, cerca de Baños

tos. Toda la región alrededor del pueblo de Baños llama la atención debido a su paisaje salvaje, y debido a las peculiares formaciones de las montañas que lo rodean. Parecería que en algún tiempo de la antigüedad remota una terrible catástrofe natural tuvo lugar aquí, aplacando las rocas y causando el reventamiento de las montañas, lo cual produjo profundas grietas y abismos que aparecen por todas partes. En los alrededores inmediatos a Baños el activo volcán que vomita fuego, el Tungurahua, uno de los más activos de los numerosos volcanes del Ecuador, levanta su amplio cráter hacia el cielo. En marzo de 1917 las erupciones fueron tan continuas durando muchos días y semanas, que los habitantes de los pueblos vecinos frecuentemente pensaban que su última hora había llegado.

Abajo, en el vertiginoso abismo, a lo largo del borde por el que pasa el camino, corre el Pastaza, salpicando violentamente a los lados sus aguas, las cuales están ennegrecidas por la lava que

fluye constantemente del volcán. El viajero atraviesa el abismo pasando por un puente comparativamente estrecho, cerca de la estatua del Patrón de Baños, San Martín, llegando en pocos minutos más tarde a la entrada del poblado.

Baños, que fue fundado tempranamente en 1553 por monjes que pertenecían a la Orden Dominicana para mantener las misiones en los alrededores del río Pastaza, es un lugar

de un buen tamaño con varios cientos de habitantes. Tanto su nombre como su fama, los debe a sus fuentes ricas en fósforo, una de agua fría y otra de agua caliente, las cuales provienen de una colina situada en su lado sur; las aguas son consideradas como productoras de efectos sobrenaturales y beneficiosos. La misma Virgen, de acuerdo a la tradición, antiguamente reveló milagrosamente estas fuentes a un cura, y desde entonces siempre han sido objeto de un verdadero culto. Incluso hoy en



Ilustración III. 4. El río Pastaza dejando la cordillera

día, Baños es visitado continuamente por peregrinos, que algunas veces vienen de lugares muy distantes de Ecuador, buscando remedio para toda clase de enfermedades por medio del baño y la maravillosa acción del agua, respetando el culto que se realiza a la Virgen. La imagen de madera de "Nuestra Señora de Aguas Santas" es sacada en estas ocasiones desde la iglesia a la plaza y es cargada en una solemne procesión dentro del poblado. Esta ceremonia se realiza a las seis de la madrugada, y es auspiciada por medio de pagos de las personas que buscan la ayuda del milagroso poder de la Virgen. Después de esto se continúa hasta la fuente sagrada, donde el agua caliente se mezcla con el agua fría en medidas proporcionales. La procesión y el baño se repiten durante varias mañanas. Por lo menos cada vez que he estado en Baños, he tenido la oportunidad de presenciar esta especie de ritual católico característico de los mestizos de América del Sur.

La mayoría de la población de Baños es mestiza, sin embargo los alrededores están densamente poblados por indios Quichua e hispano hablantes, los cuales están relacionados muy de cerca con los indios de Ambato y Pelileo. Una vez a la semana hay un día de feria, en el que los nativos del distrito llegan al poblado a vender los productos de su pequeña industria, así como toda clase de comida, pan, maíz, cebada, carne, cauchos, huevos de aves, chancaca (una especie de pastel hecho de azúcar de caña cruda), y otras cosas. Tales ferias se realizan en diferentes días de la semana en todos los pueblos de la región montañosa de Ecuador, y son de particular interés para el extranjero, que tiene una buena oportunidad de estudiar las costumbres de la gente y los diferentes tipos de nativos.

Dejé Baños el 11 de octubre. El camino que baja al Oriente desde Baños sigue la orilla izquierda del Pastaza. El viajero pasa por la interesante

caída de agua llamada la Chorrera de Agoyán y unas pocas horas más tarde entra en la selva virgen del Topo, un pequeño afluente del río principal, llegando después de poco tiempo a la tremenda cordillera de Abitagua. Esta colina es por lo menos de un kilómetro de alto y para escalarla se necesitan como mínimo tres horas de ascensión por sus escarpadas y resbaladizas crestas. Por fin, al llegar a la cima, el cansado viajero debe iniciar su no menos cansado descenso por el otro lado, lo cual toma un par de horas más para llegar. Desde Abitagua toma un día llegar al Puyo, un pequeño pueblo habitado por indios Quichua hablantes medio civilizados, desde donde uno tiene que caminar dos días más a través del denso bosque para llegar donde los Canelos.

La miserable condición de los caminos, los cuales no son más que rutas de los primitivos indios, y la casi continua lluvia hace que todo viaje en el Oriente ecuatoriano sea extremadamente difícil. En muchos casos, el viajero tiene que caminar mojado hasta la piel desde la mañana hasta la noche. Debo hacer notar que, de todos modos, desde mi primera expedición a los Canelos, ha habido en esta parte del país una cierta mejoría en los medios de comunicación. Una nueva carretera, adecuada para carretas grandes y para viajar a lomo de caballo, se ha construido a lo largo de la orilla izquierda del Pastaza rodeando el Abitagua hasta un lugar llamado Mera, desde donde solo se hace un día de marcha hasta Puyo. Mera, que hace unos diez años solo consistía en una casa en un camino lodoso y desagradable, es ahora un pueblo grande con varios cientos de habitantes. De todos modos esto, como lo establecí durante mi última expedición al país algunos años atrás, es más bien una prueba excepcional de las condiciones generales del Oriente ecuatoriano, en donde la civilización progresa a un paso extremadamente lento.

Capítulo II

CANELOS Y SUS HABITANTES



Canelos es la más grande e importante de las misiones católicas que aún existen en el Oriente de Ecuador. Fundada en 1581, la misión ha tenido en las pasadas centurias severas viscitudes. Varias veces ha sido atacada por los salvajes indios Jívaros, los que en una ocasión destruyeron completamente el pueblo. Algunas veces las epidemias de “sarampión” han diezclado su población y han amenazado su misma existencia. El lugar donde ahora está situado Canelos no es el mismo en el que la misión fue originalmente fundada. El nombre Canelos fue dado al pueblo por los monjes españoles debido a los numerosos árboles de canela de esta región. La corteza del canelo que se obtiene aquí es, sin embargo, de mediocre calidad. Solo la flor de la canela, llamada *ishpingo*, es valiosa y alguna vez podría volverse un provechoso artículo de exportación cuando las comunicaciones con el mundo exterior sean mejores.

Además del imponente edificio de madera de la misión en Canelos, hay solo dos pequeñas casas de bambú habitadas por gente blanca, una de las cuales es ocupada por el Teniente Político, el representante del gobierno en estas regiones. El resto de los habitantes son todos indios, los cuales viven en Canelos solo en determinado tiempo, o hablando más estrictamente, cuando los misioneros ordenan una reunión para la celebración de alguna fiesta religiosa, sobre todo en Navidad y en pleno verano. Tal “reunión” se demora unas cuantas semanas. En estas épocas Canelos está llena de indios que atienden los servicios necesarios en la misión, van a misa, se casan, o hacen bautizar a sus hijos. Estos indios algunas veces llevan magníficos ornamentos de plumas y se proveen de tambores y sonajas de calabaza, para ejecutar sus festivales de danza afuera de la misma iglesia. Los indios no ven nada impropio en esto, puesto que sus propias danzas originalmente han sido, y siguen siendo en

parte, de carácter estrictamente ceremonial. Lo que es censurable de estas fiestas religiosas es que también se celebran bebiendo en exceso, una costumbre que las misiones católicas no han tenido suficiente influencia y poder para frenar.

En otras épocas del año, estos indios prefieren vivir en sus pequeños tambos, generalmente situados en las orillas del Bobonaza, en algunos casos en un riachuelo en el interior del bosque, pero siempre a una distancia respetable del pueblo. Parece ser que el momento más feliz de los indios Canelos es cuando pueden regresar con su familia, no solo por la misión y la autoridad que ésta ejerce sobre él, sino por solidaridad con su tribu, y poder dedicarse nuevamente a sus ocupaciones favoritas, la cacería y la pesca. Este rasgo anti-social, el cual ha sido mencionado como característico del indio en general, aparece de una manera típica entre los indios medio civilizados del Bobonaza.

Como lo establecí anteriormente, los indios de Canelos son cristianos de nombre pero, como la mayoría de los indios “cristianos”, en sus corazones siguen siendo paganos. El rasgo más característico de su mentalidad es la fuerte creencia en la brujería, una superstición que ha influido fatalmente en las costumbres de los indios Canelos, así como también en las de los Jívaros.

El Superintendente de la Misión de Canelos era el padre Dávila, de la Orden Dominicana. En su compañía realicé las visitas a muchas casas de indios en el vecindario de la misión. En cualquier parte donde nos quedábamos, nos entreteníamos con “cerveza de yuca”, la bebida nacional de los indios de la selva, con la cual cualquier invitado bienvenido es recibido. Como la cerveza fermentada del maíz, costumbre entre los indios de montaña y los pueblos guaraníes, la cerveza de yuca se ha vuelto particularmente famosa por la manera poco apetecible en que es preparada; la fermenta-



Ilustración IV. 1. Edificio de las Misiones de Canelos

ción se lleva a cabo por medio de la masticación del tubérculo y de la mezcla con saliva. Por mi parte, nunca he podido dejar de demostrar desagrado por la chicha indígena -nombre por medio del cual la cerveza nativa se conoce generalmente entre los blancos- sin embargo, muchas veces he probado un poco de chicha en los recipientes que mis "bronceados" anfitriones me han ofrecido. De todos modos he conocido blancos, incluso europeos, que no han tenido ninguna objeción en beber la chicha indígena e incluso de llegar a encontrarla sabrosa. El padre Dávila es una de las personas que ha llegado a apreciarla. La costumbre entre los Canelos parece ser aquella en la que, mientras se considera con más estimación a un invitado, más cerveza de yuca se le ofrece. En cierta ocasión, apenas entramos con el padre a una casa cuando ya éste recibió de las manos del anfitrión

un cuenco grande que contenía por lo menos un litro. Tomó un poco del recipiente y lo colocó en el banco a su lado. Pocos momentos después apareció el anfitrión con un nuevo recipiente de cerveza de yuca, después con una tercera, y así por el estilo, de tal manera que al final el padre estaba sentado con tres recipientes grandes, llenos hasta el borde con la cerveza; tenía uno enfrente de él y uno más en la mano, cuyo conteni-

do trataba de disminuir con frecuentes tragos. Durante todo el tiempo que el anfitrión se paró a su lado, siempre estuvo atento en volver a llenar el recipiente. Es cierto que los propios indios son capaces de ingerir increíbles cantidades de su cerveza nativa, pero para un estómago humano ordinario tal obsequio resulta demasiado. Felizmente, la hospitalidad indígena no exige que toda la cantidad deba ser consumida, por lo menos no cuando un invitado blanco interviene. También se considera



Ilustración IV. 2. Indios Canelos trabajando en el Convento. En el centro, el viejo jefe Palati

como correcto el que el invitado traiga algún otro invitado, de menor categoría para que ayude a vaciar los numerosos recipientes de chicha que se le ofrecen.

Durante el verano, pequeños insectos o mosquitos que pican son una verdadera plaga en el Oriente de Ecuador, y especialmente en la región de los Canelos. Para poder proteger de esta molestia a un invitado muy apreciado, es costumbre que el dueño de la casa coloque a sus pies un nido de termitas, que ha sido previamente dejado por un tiempo en el fuego, el cual produce un humo espeso y desagradable. Encontré este arreglo excelente, aunque frecuentemente tenía la desventaja de hacer salir no solo a los molestos insectos sino al propio invitado. Cuando se viaja por el río, en donde estos pequeños demonios alados son particularmente molestos, los indios generalmente llevan consigo el humeante objeto en la canoa para tener cierta protección en sus miembros desnudos.

La persona más interesante que conocí en Bobonaza era el viejo jefe Palati, famoso en todo el Oriente de Ecuador como curandero y antiguamente también como guerrero. Palati era el indio más viejo que llegué a conocer; en 1917 cuando lo vi por primera vez debe haber tenido por lo menos cien años. Ningún indio es capaz de decir su edad exactamente. "No podemos contar", es la respuesta que uno recibe regularmente cuando pregunta a un indio cuántos años tiene.

Sin embargo, fui capaz de establecer la edad de Palati con una buena aproximación. Siendo, como la mayoría de los indios un buen caminante, antiguamente había visitado también los lugares civilizados de Ecuador, y, de acuerdo a su propia afirmación en su juventud, había visitado también al Mariscal Sucre en Quito. El gran héroe ecuatoriano de la libertad vivió en Quito en los años 1826 a 1829, de lo cual infiero que Palati debió haber nacido durante los primeros años del siglo diecinueve. Esto coincide con las informaciones que recibí de los blancos. Un hombre que había vivido en la vecindad de Canelos durante 30 años, me contó que cuando recién llegó, Palati debía tener como 90 años. Añadió además que durante largo tiempo el viejo jefe indio no había cambiado notablemente. Cuando conocí a Palati, todavía seguía siendo un vigoroso hombre viejo; todavía era capaz de soportar largas caminatas, había conservado sus facultades mentales y se volvió muy elocuente en el momento en que comenzó a hablar

de cuando estalló una antigua guerra con sus enemigos los indios Jívaros. Era una ambición de Palati la de tener un cargo de líder político entre su pueblo, y consiguió tener esta posición durante varias décadas. Siendo valiente, astuto e inteligente, además de poseer una especial elocuencia, la cual es muy apreciada entre los indios, continuó manteniendo su influencia, que con el tiempo en vez de disminuir como es usual más bien se fortaleció.

Si uno le preguntaba a Palati acerca de su poder en las prácticas de brujería, pretendía no saber nada. "¡Jesús María! si soy cristiano", contestaba, mientras devotamente se hacía el signo de la cruz. Se debe entender que la brujería es una de las supersticiones de los indios que los padres católicos están más ansiosos en erradicar, de tal modo que los indios solo practican su arte mágico en secreto. Sin embargo, a un hombre blanco del Oriente de Ecuador que conocía muy bien a Palati, le había hablado muy francamente "soy tan duro que ninguna flecha mágica puede hacerme daño" había dicho, "y esta es la razón de porqué me estoy volviendo tan viejo. Por otro lado todavía no he visto al indio capaz de resistir mis propias flechas de *chunta*".

Aunque los indios Canelos sean nominalmente cristianos, sus relaciones con los líderes de las misiones no siempre han sido de naturaleza amistosa. Ha habido algunas veces conflictos entre sacerdotes e indios. El peor de todos fue uno que se produjo cuando se iba a construir el actual edificio de madera de la misión, hace cuarenta años. Los indios creían que un edificio de bambú usado comúnmente, tanto por indios como por los pobladores en el Oriente de Ecuador podía ser suficiente para los padres, consecuentemente se rehusaron a construir una casa de madera que exigiría mayor tiempo y trabajo. Los indios hicieron una "huelga" del tipo de las que se producían comúnmente entre los indios cristianos reducidos en las misiones. En el Oriente del Ecuador esta huelga se denomina *miticushca* que significa "abolir" o "no dejar pasar"; los indios como desafío a las órdenes de los padres, regresaron a sus distantes tambos, alejándose de la misión y de los deberes que se les imponían. Palati, quien había encontrado la oportunidad de ejercer su influencia, era la persona que lideraba la organización de la huelga, agitando y haciendo discursos entre los indios y haciendo lo mejor para convencerlos de abolir la misión. Pero la continuación del boicot era imposible; una fa-

milia tras otra regresaron a la misión y se sometieron a la autoridad de los padres. Viendo que se convertía en perdedor, Palati encontró más conveniente cambiar su actitud a tiempo. Un día, el padre tuvo éxito al llamar a un buen número de indios a la misión y cuando la misa terminó trató de hablarles para que volvieran a la razón. Palati, que también estaba presente, pidió que se le permitiera decir primeramente unas palabras a los indios. Entonces comenzó a dirigirles un entusiasta discurso en el cual expresaba su fuerte desaprobación a la conducta de los indios huelguistas, reprochándoles su ingratitud hacia el padre, y convenciéndoles de regresar a su deber. El mismo, dijo, había estado en contra del *miticushca* desde el principio, pero su advertencia no había sido escuchada. Esta

declaración hipócrita de quien había sido el verdadero instigador de la huelga, asombró por supuesto, al padre, y algunos indios quisieron levantar protestas contra una distorsión tan obvia de los hechos. Sin embargo, satisfecho por la finalización del conflicto, el padre se dio cuenta de que era más sabio considerar asuntos de mayor importancia. Palati había salvado su prestigio e incluso había fortalecido su influencia.

Palati murió en 1924, algunos años después de mi partida de Canelos y Sud América. Fue una persona muy interesante para mí, no solo por su avanzada edad sino por su amplia experiencia de la vida, así como por la importancia de su carácter, lo cual representaba el aspecto típico de un jefe indio y de un político.

Capítulo III

MI EXPEDICIÓN A LOS ACHUARAS



Estaba listo para iniciar mi viaje río abajo. De acuerdo a mi proyecto original, primero visitaría la tribu jívara conocida con el nombre de Achuaras, los cuales vivían en alguna parte del curso medio del Pastaza al interior de la selva. Después de eso deseaba continuar mi viaje a lo largo del Pastaza hasta el Bajo Marañón con el propósito de visitar a los indios Cocamas y ciertas otras tribus que vivían en este gran río. Por razones que se mencionan más adelante, no estuve en capacidad de llevar a cabo la última parte del programa.

Además de mi muchacho, León, estaba acompañado en esta expedición por otro mestizo de Macas de nombre Raymundo, así como por tres indios Canelos, expertos en manejar el canaleta y extremadamente bien familiarizados con la región del Bobonaza. Salí de Canelos con dos canoas relativamente pequeñas, una canoa grande me había sido ofrecida en Sarayacu, un poblado indio situado a tres días de viaje río abajo. El mismo primer día tuve un accidente que amenazaba con volverse fatal para toda mi expedición. En su curso alto, el Bobonaza está lleno de cataratas en las cuales las canoas pueden ser fácilmente volcadas. Exactamente esto fue lo que me sucedió. Habíamos salido exitosamente, a pesar de la gran dificultad, habíamos pasado muchas cataratas, y previne a los dos indios que manejaban mi propia canoa que fueran cuidadosos y que al llevarnos la corriente a los lugares más peligrosos, movieran la canoa a mano, aunque los indios no estaban acostumbrados a hacerlo en casos similares. Sin embargo, confiados en su destreza, no lo hicieron. Más aún, en una de las peores cataratas dejaron deslizar la canoa bajo las rocas a toda velocidad con la consecuencia de que las olas golpeando en los lados, de repente la llenaron y se volcó. Este accidente ocurrió en la parte más profunda -llamada *cucha* por los indios- la que se forma usualmente debajo de las cataratas. Como el tiempo estaba lluvioso

usaba mi *Makintosh*, sin embargo, todavía con dificultad pude alcanzar la orilla nadando. Uno de mis indios salvó la canoa que había sido hundida por la fuerte corriente, mientras el otro trataba de salvar el equipaje. Solo una parte de él se pudo recuperar, mientras muchas cosas se fueron al fondo, entre otras mi rifle, mi pistola y una canasta que contenía mis utensilios de cocina, platos, fósforos, etc. Uno de mis indios, un nadador diestro, tuvo éxito en recuperar del fondo mi rifle, pero aun así me parecía imposible continuar el viaje bajo los planes originales hasta que no recobrará el resto de mis propiedades perdidas. Mojado hasta la piel, no podía hacer nada más que proseguir mi camino hasta llegar a la próxima casa india. Me tomó un par de horas llegar a ella. Al día siguiente regresamos al escenario del accidente en compañía de un indio que, siendo un buen buceador, se ofreció a recobrar las cosas perdidas. Después de largo trabajo, logró sacar la pistola, e incluso la canasta fue encontrada más tarde. Ahora estaba en condiciones de continuar mi interrumpido viaje, aunque en otra peligrosa catarata, que lleva el simbólico nombre de *Runa huañusca*, "la catarata del hombre muerto", pude escapar precariamente de naufragar de nuevo.

El Bobonaza es un río hermoso pero extremadamente sinuoso. Muy rara vez puede uno viajar por más de pocos minutos en línea recta. En su curso rápido, el río forma constantemente enormes curvas y frecuentemente llega otra vez al lugar por donde recién se acaba de pasar en el otro lado del estrecho cuello de tierra. Los indios de Canelos siempre cuentan la distancia de algún lugar del Bobonaza por medio de las vueltas que la canoa ha tomado antes de que la canoa alcance el lugar, y es notable con qué exactitud siempre pueden asignar un número de vueltas desde cualquier punto del río hacia cualquier casa indígena situada en las orillas.

Llegamos a Sarayacu al cuarto día de dejar Canelos. Es un pueblo pequeño habitado por indios nominalmente cristianos como los Canelos. Una pequeña casa de bambú en el centro del poblado era usada como iglesia en donde se realizan los servicios divinos una vez al año cuando el padre de Canelos venía a ver a los indios. Además de ésta había otra casa de bambú para el representante del gobierno, quien del mismo modo visitaba a veces estas regiones.

En Sarayacu tuve que hacer varios arreglos para mi viaje hacia el bajo Bobonaza y Pastaza. Sobre todo quería una canoa más grande así como algunas provisiones. Conseguí alquilar una canoa grande para todo el viaje, pagando con 10 yardas de lino a su dueño. Por otra parte, obtuve una cantidad de yuca y bananas, así como numerosas aves después de largas negociaciones con las mujeres. Cuando llegué, los indios estaban en ese momento celebrando una fiesta con bebida, en consecuencia estaban todos reunidos, era una de aquellas que tuve la oportunidad de presenciar entre los indios Canelos. En medio de una casa grande, numerosos jóvenes usando magníficos ornamentos de plumas en sus cabezas y espaldas, caminaban ceremonialmente alrededor de un círculo, e incesantemente golpeaban despacio sus tambores. Alrededor de estos hombres algunos indios viejos estaban en grupos, tenían en sus manos grandes cuencos llenos con cerveza de yuca, de los cuales constantemente tomaban sorbos. Las mujeres formaban un grupo aparte y algunas que hacían de anfitrionas siempre estaban encargadas de llenar las vasijas con cerveza de yuca de distribuirla entre los hombres. Las mujeres con sus vestidos se quedaban cortas al lado de la elegancia manifiesta de los hombres, pero un rasgo muy curioso era su pintura facial. Incluso los hombres adornan sus caras con colores rojo y negro con ocasión de festivales, pero las mujeres indias en la región de Sarayacu, tienen el hábito de ennegrecerse simplemente ambas mejillas y cerca de la barbilla con el jugo de la fruta de genipa, creando el efecto de que a la distancia, parece que tuvieran barba. Esta pintura facial, no se la considera como decoración, sino que se aplica por motivos puramente prácticos.

Abajo de Sarayacu hay algunas casas indígenas e incluso un pequeño poblado habitado por mestizos e indios, llamados Juanjiri, pero el resto de la región está completamente desierto. Lo mismo se puede decir del curso medio del Pastaza, en

donde solo hay pocos asentamientos indígenas. Estos indios pertenecen a la pequeña tribu Shimigay, los cuales hablan quichua y ahora están medio civilizados. Por otro lado, los indios salvajes se han retirado hacia lugares inexplorados del interior. Mi destino más cercano era Andoas, la última guarnición ecuatoriana en el Pastaza, situada en el curso medio de este río, cerca de diez leguas de la boca del Bobonaza. Este punto puede ser alcanzado en tres días desde el poblado Juanjiri.

En Canelos, que está situado a una altura de cerca de los 800 mts. sobre el nivel del mar, la temperatura es lo suficientemente tolerable, pero desde Sarayacu hasta más abajo el calor aumenta a diario, volviéndose por último extremadamente fatigoso para alguien que viaja en canoa. De igual manera, la naturaleza cada vez se vuelve más lujuriosa. En la estación lluviosa la plaga de mosquitos es espantosa en estas regiones. Nubes de estas pequeñas pestes constantemente arremetían alrededor nuestro, ansiosas de chuparnos la sangre y atormentándonos de cualquier manera. En vano cubría mis manos y mi cara con una loción antiséptica; solo por un momento podía mantener alejados a los torturadores. Me dí cuenta de la inutilidad de la teoría establecida más adelante por algunos viajeros de Sud América, que sostenía que era costumbre indígena pintarse el cuerpo para mantener alejados a los mosquitos e insectos. Conforme se avanza, aumenta cada vez más la riqueza de la vida animal y especialmente la vida de las aves. El gran *macaú* por ejemplo, que requiere de clima caliente, solo hace su aparición desde el Sarayacu hasta abajo. Este hermoso loro, así como los loros más pequeños, el tucán y otras muchas especies de pájaros, contribuyen a dar vida a la selva. Frecuentemente, en el curso del viaje, nos parábamos para dispararle a un pavo grande, un *macaú* y algún otro pájaro que volara a un árbol, cerca de la orilla del río; o para pescar. De los animales grandes, el tapir o el puerco salvaje son los más comunes. Incluso el jaguar es frecuentemente visto en estas pobladas regiones, aunque generalmente sale disparado cuando divisa una canoa que se aproxima. En el Pastaza encontré vida animal especialmente rica, grandes manadas de pecaríes y de puercos de agua o capibaras eran los que comúnmente se veían. En el río mismo las numerosas tortugas y lagartos atraen particularmente la atención, mientras que la gran boa de agua o anaconda, aunque es

muy común en todos los ríos del occidente amazónico, solo rara vez se la puede ver.

Mis sirvientes indígenas pescaban durante todo el viaje para suplir las provisiones de comida. De tiempo en tiempo paraban de repente y remaban mirando atentamente el río a poca distancia en frente de la canoa, en donde medían y acomodaban la red. En las aguas poco profundas cerca de la orilla habían notado un movimiento en la superficie del agua, lo cual indicaba que una multitud de bocachicos estaban reunidos en este pequeño charco. Uno de los indios arrojó una larga red en su mano, saltó al agua y cautelosamente llegó al lugar donde se notaba el movimiento. En seguida tiró la red como en un lazo, de tal modo que cubriera la parte externa del charco, en el lugar donde supuestamente estaban reunidos. Por supuesto que la mayoría escaparon, pero en general, muchos fueron atrapados en los nudos de la red. Algunas veces los indios tienen éxito en sorprender del mismo modo al gran bagre. En tales casos se produce una fuerte pelea en el agua cuando el violento pescado trata de zafarse de la red y del firme alcance de los indios. Por eso, generalmente los indios pescan el bagre arponeándolo.

Es especialmente en estos viajes por el río, que uno puede darse cuenta de la maravillosa facultad de observación que está fuertemente desarrollada entre los indios salvajes, como en general también en el hombre en su estado natural. Sus ojos y sentidos están siempre alerta, unas veces observa al río mismo, otras las hojas de las cabezas de los árboles, a veces sus agudos ojos penetran la espesura de la selva en donde es capaz de detectar formas de vida que pasan inadvertidas a la observación del hombre civilizado. El más leve sonido en seguida llama su atención y, como regla, es capaz de decidir al instante qué es lo que debe hacer.

En el bajo Bobonaza, el clima comienza a volverse insano, aspecto que cualquier viajero experimentado nota por la presencia de numerosas palmas de morete (*Mauritia*) y por los pantanos. Si quiere escapar de la fiebre malaria, por sobre todo, debe protegerse por la noche con un mosquitero contra los ataques del transmisor de la fiebre, el mosquito *anopheles*.

Poco antes de llegar al Pastaza, pasamos un poblado llamado por los mestizos Santa Rosa, el que había sido abandonado hacía algún tiempo debido a la epidemia de la fiebre malaria. Mis in-

dios constantemente me señalaban que difícilmente tendríamos suerte en escapar de ser "cogidos por la enfermedad", así era como expresaban el asunto. Me contaron, de otra misteriosa enfermedad aún más terrible que la malaria, de la que se había dicho que había afectado como epidemia a toda la región de Andoas y que de acuerdo a un rumor corrido en Canelos, algunos hombres de la guarnición habían caído víctimas. Desafortunadamente para mí, estos rumores muy pronto probaron ser ciertos.

En el cuarto día después de que dejamos Sarayacu, nos topamos con una canoa grande que era empujada en contra de la corriente río arriba por una tripulación de seis hombres. Tanto la embarcación como la cabina recubiertas con hojas de palma, me hicieron pensar que un pasajero notable estaba viajando en ella. Cuando llegamos a la canoa, vi a un hombre acostado, temblando y semiinconsciente en el fondo de la cabina. Los hombres de la tripulación nos informaron que el enfermo era el jefe de la guarnición de Andoas, Coronel Orellana, que estaba viajando a Canelos para ser curado de su enfermedad. Al mismo tiempo fuimos informados de un acontecimiento triste acerca de los demás hombres de la guarnición. Solamente hacía dos meses el Coronel Orellana había llegado a Andoas junto con su secretario y siete soldados. En este poco tiempo el secretario y cuatro de sus soldados habían muerto de una terrible enfermedad, llamada por los pobladores del Oriente de Ecuador "escorbuto", la que tenía carácter de epidemia. El último hombre había muerto el día anterior a la partida de Andoas. Los tres soldados que quedaban todavía estaban ahí. La posibilidad de que el comandante llegara a Canelos vivo me pareció difícil, incluso si solo hubiera estado padeciendo de malaria. Desde el punto donde estábamos, Canelos no podía ser alcanzado ni en una quincena.

La noticia que recibimos acerca de la epidemia en estas regiones, influyó desfavorablemente en la moral de mis hombres. Lo peor que puede experimentar un europeo cuando viaja solo en el interior de Sud América con indios incivilizados, es la creencia en sus supersticiones. Mis hombres estaban convencidos de que viajando por el Pastaza estaban yendo a una muerte casi cierta. De las conversaciones entre ellos y con mis muchachos comprendí que estaban discutiendo la posibilidad de amotinarse. Por lo menos me comunicaron que



Ilustración V. 1. Jívaros del curso medio del Pastaza (Achuaras)

no estaban dispuestos a llegar hasta el Amazonas para morir, y que si yo insistía en irme hasta allá me dejarían solo en un banco de arena y que me recogerían alguna noche. Esta fue una de las ocasiones en que me di cuenta de las desventajas de viajar solo, supeditado a las opiniones de sirvientes poco confiables como son los indígenas sudamericanos, sean éstos mestizos o indios puros. Como descubrí que dependía completamente de ellos, decidí que sería tonto tratar de continuar de acuerdo a mi plan original. En vez de ello, les propuse un compromiso en el cual debíamos visitar solamente a los Achuaras en el Pastaza medio, así como a los indios Shimigay y de ahí regresaríamos a Canelos. La visita a los Achuaras era de hecho mi interés principal en la expedición. Mi viaje al Marañón podría fácilmente posponerlo para un tiempo después.



Ilustración V. 2. Interior de una casa jívara. Achuaras, Pastaza

Mi nueva propuesta fue aceptada por los indios y continuamos nuestro viaje. Las noticias que recibimos de la epidemia en Andoas me indujeron a evitar el lugar lo más posible. Decidimos quedarnos ahí solo por algunas horas y pasar la noche, como de costumbre, en uno de los grandes bancos de arena que existen en el Pastaza. Temprano, al día siguiente, llegamos a

Andoas. El lugar antiguamente había sido un poblado habitado por los indios Shimigay medio civilizados. En el siglo XVII, los jesuitas también habían tenido una misión aquí. Pero el poblado había sufrido mucho debido a las epidemias y a los repetidos ataques de los salvajes indios Jívaros que en dos ocasiones lo habían destruido completamente. Cuando visité Andoas por primera vez, solo consistía en tres casas primitivas habitadas por soldados de la guarnición y por una familia india.



Ilustración V. 3. Indio jívaro con un mono chichico en su cabeza Achuaras, río Pastaza

El resto de los Shimigay se habían movilizado río abajo, huyendo por el miedo, en parte a los salvajes Jívaros, y en parte a las enfermedades que había en Andoas.

Fuimos recibidos por los miembros sobrevivientes de la guarnición, tres hombres jóvenes, que nos contaron los tristes eventos de las recientes semanas. La enfermedad comúnmente denominada *escorbuto* por los mestizos, se caracteriza esencialmente por la fiebre alta, mareos y la irresistible sonnolencia. Los mestizos y los indios tienen su propia teoría del origen de esta enfermedad. Ellos dicen que se origina a través del ano afectado por gusanos que proliferan rápidamente a través del recto a todo el sistema intestinal consumiéndolo, de tal manera que el paciente literalmente se pudre en pocos días. La mala comida y la excesiva humedad se mencionan como las causas principales de esta enfermedad. Se me dijo que esta misma enfermedad existe en Matto Grosso en Brasil, en donde es llamada *corrupção*. Los indios de Bobonaza afirman que puede curarse si se toman ciertas medidas instantáneamente. Su remedio consiste en una especie de brebaje preparado con pólvora, pimienta india y ciertas hierbas antisépticas, las cuales matan a los gusanos antes de que se hayan es-

parcido por los intestinos. En los días en que por primera vez visité Pastaza, todavía había mucha confusión en cuanto a conocer la verdadera naturaleza de la enfermedad y los médicos del Ecuador solamente la conocían de nombre.

Dejamos Andoas temprano en la tarde para poder tener tiempo de hacer nuestro campamento en un banco de arena un poco río abajo. En seguida encontramos un lugar adecuado para acampar, pero esa noche nuestro descanso fue interrumpido por una de esas espantosas tormentas de truenos que son tan frecuentes en la región amazónica. La tormenta fue precedida, como es usual, por un violento huracán que venía a lo largo del río desde el sur y que se aproximaba rápidamente al lugar donde habíamos acampado. Cuando el huracán vino hacia nosotros, tuvimos que unir fuerzas para sostener la tienda, que de otra manera hubiera salido volando como una cometa. En la selva adyacente a la orilla del río, varios árboles habían sido tumbarados; fuimos muy afortunados de no acampar en la orilla, puesto que, en efecto, esto es peligroso en estas regiones, por lo menos durante la estación lluviosa. Al huracán le siguió un duchazo de agua tan fuerte, que hizo ceder los cuatro postes de la tienda. Mojados hasta los huesos, estuvimos obligados a esperar por lo menos media hora, hasta que la tormenta de truenos pasara y todo volviera a la calma.

Al siguiente día, en la noche, llegamos a un asentamiento solitario en el río, del cual era propietario un joven cauchero (recolector de caucho) que me dio importante información acerca de los Achuaras. En la orilla opuesta del Pastaza, a medio día de viaje río abajo, hay la boca de un pequeño río: el Tonegrama. Para llegar al territorio de los Achuaras, tuvimos que subir el río durante algunas horas, después de lo cual continuamos nuestro viaje a través de la selva por un día y medio más. Al igual que la mayoría de los indios salvajes, los Jívaros nunca se asientan en las orillas de los ríos principales, en donde están más expuestos a sus enemigos, sean indios de otras tribus o blancos; prefieren construir sus grandes casas comunales en algún pequeño claro en el interior del bosque. Consecuentemente, si quería visitar a los Achuaras tenía que penetrar en el bosque en donde, con toda seguridad, ningún europeo había nunca puesto su pie, y donde los indios salvajes viven en absoluta independencia. El cauchero era el único ecua-



Ilustración VI. 1. La calle principal de Riobamba

toriano o peruano que había tenido alguna conexión con estos indios, y se ofreció a acompañarme a su poblado como guía.

Habiendo hecho los preparativos necesarios para el viaje, comenzamos nuestra expedición y pronto llegamos al río Tonegrama. Pareció ser un río muy hermoso, pequeño y no muy rápido, pero tenía una gran cantidad de malezas y troncos que bloqueaban el paso para poder ascenderlo. Por fin, temprano por la tarde, llegamos a un estrecho paso cerca de un riachuelo en donde nuestro guía dijo a los indios que pararan. Halamos la canoa a un lugar de la selva en donde quedó bien escondida entre la lujuriosa vegetación, y con nuestro guía adelante comenzamos a caminar por

el estrecho sendero de los indios, frecuentemente invisible, a través de la selva. En muchos lugares solo pudimos despejar el camino con la ayuda de un cuchillo de selva (*machete*), un implemento indispensable para cualquier caminante en los bosques tropicales de Sud América. Pasamos la primera noche en un rancho cerca de un riachuelo y en la siguiente mañana, de acuerdo a nuestro guía, estábamos por llegar a la primera casa jívara. Durante lo que restaba de distancia, fuimos instruidos por éste en relación al modo cómo debíamos

comportarnos a nuestra llegada. Cuando nos aproximamos a la primera casa, nos advirtió que no habláramos alto o que no hicieramos ningún ruido, para no llamar la atención de los indios demasiado pronto y para que así no huyeran o tuvieran



Ilustración VI. 2. Choza de indios Quichuas cerca de Riobamba



Ilustración VI. 3. Vista del páramo de Hatillo

tiempo de tomar otras medidas. En el momento en que la primera plantación de mandioca estuvo visible uno de mis acompañantes indios, hizo un sonido fuerte con el cuerno de una vaca que él había traído justamente para este propósito. De esta manera nuestra llegada fue anunciada y los indios pudieron entender que se les aproximaban amigos y no enemigos.

Tal precaución se considera necesaria cuando uno visita a los indios Jívaros salvajes. De este modo y deteniendo nuestra marcha por unos momentos, llegamos más tarde a la casa, cuyos habitantes nos dieron el encuentro afuera. Fuimos recibidos con su usual suspicacia y curiosidad, y por supuesto tuvimos que contestar también las usuales preguntas, tales como el objeto de nuestra visita, quién era ese extranjero de pelo claro, *Apachi*, (hombre blanco) que los indios habían traído, cuánto tiempo pensábamos quedarnos, y así por el estilo. Las mujeres y los niños en particular manifestaron su miedo y desconfianza, pero al mismo tiempo la curiosidad los atrajo irresistiblemente al lugar donde estábamos. Se calmaron cuando abrí mis cajas y les presenté un collar de cuentas de vidrio a cada una de las mujeres así como pequeños espejos y cosas inútiles para los niños. El dueño de la casa recibió un cuchillo de selva, de tal modo que fácilmente logramos que nos dejara quedarnos en su casa por algunos días.

Más adelante, describiré detalladamente las ceremonias de bienvenida que tienen lugar cuando un invitado, es recibido en una casa jívara. Un

pequeño discurso debe siempre ser pronunciado por el anfitrión y por la comitiva que llega, y uno de mis compañeros indígenas, de nombre Shaua, de origen Jívaro, se tomó a cargo este deber. "Hemos llegado mi hermano, dijo, como compañeros de este hombre blanco y cargando su equipaje. Venimos a ustedes como amigos y no como enemigos, para ver

cómo viven y para intercambiar cosas con ustedes. No traemos con nosotros enfermedad y maldad. Queremos quedarnos en paz con ustedes algunos días", y demás cosas por el estilo. El anfitrión contestó al discurso con algunas palabras del mismo estilo. Shaua y sus camaradas eran los más ansio-



Ilustración VI. 4. Primitiva choza indígena de Hatillo, a más de 3.500 m. sobre el nivel del mar

sos en expresar sus sentimientos de amistad a nuestros anfitriones, desconfiados con ellos por haberles permitido que los visiten, ya que eran antiguos enemigos hereditarios de los indios Canelos.

El recolector de caucho que nos había acompañado donde los indios era, como lo había dicho, casi el único hombre blanco con el cual estos salvajes habían tenido contacto. Como era usual, él había pagado a los indios por sus servicios con pantalones, camisas, telas, etc., y como consecuencia de ello el traje nativo de estos indios mostraba las huellas de la influencia europea más de lo que me hubiera imaginado. Sin embargo, esta influencia estaba absolutamente limitada a su ropa. Lo que pude establecer durante esta visita a los lejanos Achuaras, fue la gran uniformidad de la cultura Jívara. Por supuesto que hay diferencias menores, como el dialecto hablado por las tribus Upano y Huambiza. Los Achuaras rara vez tienen cerdos y en su fiesta de la gran victoria no hay ninguna ceremonia correspondiente a la “matanza de los cerdos”, como ocurre entre los indios Upano. Al contrario de lo que sucede con los últimos que prefieren comprar su veneno para las flechas de otras tribus, los Achuaras son expertos en preparar el veneno, e incluso hacen sus propias bodoqueras las cuales llevan a intercambiar. Como el resto de sus compañeros de tribu, ellos tejen sus ropas, pero el método que utilizan para elaborarlas difiere de los practicados por los Upano. Su cerámica muestra muchas peculiaridades importantes tanto en su forma como en el modo de pintarlas, aspecto que será demostrado más adelante. Pero su modo general de vida, su organización social e incluso lo que tuve oportunidad de constatar, su cultura intelectual, son exactamente los mismos que los de otras tribus jívaras, a pesar del relativo aislamiento en que los Achuaras viven y probablemente han vivido por muchas décadas, tal vez por centurias.

El interior del país de los Achuaras es geográficamente inexplorado, pero se dice que está habitado por varias tribus jívaras, quienes, como es usual, son hostiles entre cada una y se hacen la guerra entre ellas mismas. De acuerdo a la información que recibí, hay senderos de indios que llegan hasta los bosques de Morona y más lejos hasta el Upano, y también me dijeron que la distancia puede ser cubierta en una quincena. De todos modos, debido a que solo es posible penetrar en estos bosques con la ayuda de guías indios y que los miembros de una tribu no pueden penetrar en te-

rreno que pertenezca a una tribu extraña, sería prácticamente imposible para mí llevar a cabo tal viaje. Así que estuve obligado a regresar del mismo modo que fui.

El temor y la desconfianza de nuestros anfitriones hicieron difícil que nos quedásemos por lo menos una semana; repetidas preguntas sobre cuándo intentábamos partir apresuraron nuestra partida. Debido a que a pesar de todo habíamos vivido en términos amistosos con los indios, era necesario una especie de discurso de despedida, éste fue tomado a cargo por nuestro orador Shaua: “Ahora te dejamos mi hermano”, le dijo a nuestro anfitrión. “Ahora regresamos a nuestro propio país. Tuvimos una buena permanencia con ustedes y hemos vivido en paz juntos. Ojalá tú también, hermano, pronto nos pagues una visita”. Cada una de estas frases para guardar la seguridad, eran repetidas un par de veces y con una voz lo más persuasiva posible.

Esta fue la opinión “oficial” de Shaua sobre la visita. Su verdadera estimación acerca de los Achuaras parecía ser de algún modo diferente, cuando en el viaje de regreso estábamos discutiendo nuestras impresiones de la visita. Mis indios Canelos habían consentido acompañarme donde estos salvajes de mala reputación, principalmente porque habían combinado ciertos intereses de negocios con la visita. Los indios Canelos habían desarrollado una verdadera industria en la elaboración de tambores, mientras que los Achuaras eran particularmente diestros en hacer bodoqueras. Shaua había llevado consigo dos tambores hechos por él mismo, buscando la oportunidad de poder intercambiarlos con los Achuaras. Pero en su propia opinión, de todas maneras, había hecho un mal negocio, y con vehementes gestos y maldiciones demostró su descontento con los anfitriones a causa de su avaricia. Aunque podía haber sido así, supe que mi compañero indio había hecho buenos negocios de otro tipo: había aparecido entre los Achuaras como hombre de medicina y había tenido algunos pacientes, y como tales servicios entre los indios se pagan tan escrupulosamente como se paga a un doctor en una sociedad civilizada, entendí que la visita fue remunerativa para él. En vez de los dos tambores que había traído consigo, regresó con cuatro bodoqueras, aunque generalmente se paga una bodoquera por tambor.

Habiendo regresado a Pastaza, pagué una visita a los medio civilizados indios Shimigay, men-

cionados antes. Mis estudios entre estos indios salieron del programa del presente trabajo.

Mi viaje de regreso a Canelos tomó por lo menos tres semanas y fue extremadamente agotador. El ascenso del Bobonaza, que siempre es una travesía dura y tediosa, se volvió más difícil por las fuertes lluvias que causaron el desbordamiento del río. Peor aún, los indios contrajeron malaria en las insanas regiones del Pastaza y cayeron enfermos uno tras otro. Por último, mi sirviente León y yo mismo éramos los únicos que estábamos bien y cuando llegamos a Canelos incluso León fue atacado por la fiebre. Uno de mis indios estaba tan mal que era llevado en canoa en estado de semi inconciencia. Traté de curar a mis sirvientes indios enfermos con quinina, pero debido a que es prácticamente imposible hacer que un indio tome medicinas regularmente, mis remedios parecían tener

poca utilidad. Esto y el hecho de que no caí enfermo, fue explicado por los indios de una manera nada favorable para mí: se suponía que poseía remedios secretos que me hicieron mantenerme en buena salud, mientras que dejaba que mis sirvientes indios murieran. Consecuentemente, regresé con una partida de hombres muy descontentos de esta expedición a finales de marzo. Sabía de todos modos que experiencias como éstas son inevitables para cualquiera que viaja solo en el interior de Sud América, acompañado solamente por sirvientes nativos. Tuve que quedarme en Canelos por ocho días antes de que pudiera continuar mi viaje con mi muchacho mestizo León. No regresé a la civilización, pero fui al poblado de Macas, mi propio campamento para el estudio de los indios Jívaros. Mis excursiones en estas regiones serán descritas en los siguientes capítulos.

Capítulo IV

EXPEDICIONES AL RÍO UPANO, RÍO SANTIAGO Y EL ALTO RÍO PASTAZA



Desde el poblado de Macas, el cual era, como dije, la principal base para mis estudios de los indios Jívaros, hice numerosas expediciones a las tribus que viven en el sur, en el este y en el norte, y pronto encontré que esta región era uno de los centros principales de esta cultura india nativa. Por cerca de dos años vagué sin final por las selvas vírgenes entre el Upano y el Morona en todas las direcciones, y por supuesto que no me propongo relatar todas mis experiencias durante estos viajes. Sin embargo, una descripción general del territorio y de las condiciones bajo las cuales sus habitantes viven será necesaria como introducción para el detallado relato de las costumbres de los indios, lo cual haré más adelante. No obstante, haré una descripción completa de la expedición llevada a cabo donde los Chirapas, una tribu jívara en el alto Río Pastaza, en donde por primera vez presencié una fiesta de la *tsantz*, la gran fiesta de la victoria de estos indios.

Para llegar a Macas tenía que salir desde Riobamba, un pueblo grande en la cordillera central de Ecuador. Está situada a 2.800 metros sobre el mar, con un extenso panorama a la distancia, de montañas azules y de volcanes cubiertos de relieve y con un espléndido aire puro. La vida nativa es aquí más característica que en Quito. Ningún camino de los Andes ecuatorianos está tan densamente poblado como el de Riobamba. Cada día uno puede ver largas procesiones de indios Quichua hablantes, hombres y mujeres, que marchan hacia el pueblo desde las poblaciones vecinas trayendo manadas de llamas y burros cargados de toda clase de productos agrícolas, y en un día de feria, las grandes plazas, lugares de encuentro de miles de nativos emponchados, ofrecen una visión muy pintoresca. Desafortunadamente, las condiciones sociales y políticas bajo las cuales viven los

indios de la región de Riobamba son extremadamente malas, mucho más si en muchos casos ellos están fuera de la protección de las leyes que el país debe proporcionar a todos sus habitantes... Los indios, que obviamente fueron los propietarios originales de la tierra, fueron inmisericordemente forzados a dejar las áreas que ellos ocupaban por los ricos dueños de haciendas, que a menudo hasta les impiden sacar los productos de los pequeños solares donde se levantan sus chozas primitivas y que les han dado para que ellos se ganen la vida.

Desde Riobamba, el Upano puede ser alcanzado en 7 días, aunque la distancia no es mayor a 50 leguas (170 millas). Debe comprenderse que los caminos en esta parte del Oriente son peores que en ninguna otra de Ecuador. Todavía, casi la mitad del camino debe ser cubierta a caballo, aunque solamente caballos o mulas, particularmente entrenados para ese propósito, pueden llevar al viajero por los terribles senderos que conducen a las riberas del río Upano.

A unos cuatro días hacia el este de Riobamba, hay un pequeño poblado llamado Chanalá, habitado por indígenas Quichua y mestizos. Estos nativos van frecuentemente a Riobamba como *arrieros* (conductores de caballos y mulas) o para vender sus productos agrícolas. Además poseen caballos y mulas especialmente entrenados para viajar por los escabrosos caminos de las regiones montañosas ecuatorianas. Durante mi primer día en Riobamba, conocí a uno de los mestizos de Chanalá y desde allí en adelante le encargué a él mi montura y mulas de carga cuando yo iba hacia Chanalá. Sin embargo, fue necesario esperar cerca de ocho días para que llegaran las bestias.

El camino que conduce desde Riobamba hacia el este, en el primer día, pasa por regiones que comparativamente están densamente pobladas por

indígenas Quichua hablantes y mestizos. Si se hace el viaje durante el tiempo de cosecha, por ejemplo, en el mes de agosto, se podrán observar campos de maíz y cebada, los cereales de cultivo más importantes en Ecuador, ondeando por todas partes. En algunos campos se pueden ver indígenas cosechando, cantando en coro esas peculiares canciones de la cosecha que han sido costumbre entre los Quichua desde tiempos antiguos y que supuestamente promueven el trabajo. El paisaje es extremadamente pintoresco y la cabalgata por esta Sierra, con montañas nevadas visibles en todas direcciones, y a través de los fértiles valles Andinos, ofrece mucho de interés. Tarde en la noche, después de una cabalgata de diez horas o más, el viajero llega a Cebadas, un poblado grande habitado principalmente por mestizos, donde se tiene que pasar la noche. Este poblado forma el límite final entre la relativa civilización del área montañosa oeste y la región desolada del páramo, característica de las tierras altas del este ecuatoriano. El sendero va a lo largo del valle del alto Chambo, un río padre del Pastaza, y es indescritiblemente malo, como todo el camino a Chanalá. Después de atravesar el valle, el viajero llega en la tarde a un poblado llamado Hatillo, o más bien a una colección de chozas con techos de hierba, esparcidas sobre el páramo. Rara vez he visto un lugar tan abandonado de Dios como este poblado, habitado por unas pocas familias de infelices indios Quichua. Los habitantes de Hatillo, situado a una altura de alrededor de 3.500 metros sobre el nivel del mar, han tenido que sufrir todos los inconvenientes que el rudo clima necesariamente ofrece a gente tan pobre y tan mal equipada como lo son ellos. La temperatura generalmente permanece cerca del punto de congelación, pero rara vez baja más allá de ésta; los helados vientos y las lluvias mezcladas con nieve que caen sobre el páramo hacen a este sitio mucho más frío que cualquier otro lugar que tenga la misma temperatura. En inmediata vecindad a las dispersas chozas indígenas, se levantan desnudas y desoladas rocas, algunas de las cuales se encuentran cubiertas con nieves eternas.

La vegetación bajo tales condiciones naturales es la más pobre posible; no hay ni árboles ni arbustos y las únicas plantas comestibles que pueden ser cultivadas son los repollos y las cebollas. El único recurso de los habitantes es la larga y gruesa hierba llamada *ichu*, que cubre la tierra del páramo y que hace posible, la crianza de ganado entre

los indígenas. De hecho, ésta constituye su única forma de subsistencia. De la leche de sus vacas y cabras preparan quesos que son exportados a lugares distantes y por los que obtienen maíz, papas, cebada y otros alimentos básicos para la vida. Sus vestidos están principalmente hechos de pieles obtenidas de ganado vacuno y lanar.

Salí de Hatillo al siguiente día y después de haber viajado por un par de horas, llegué al lugar donde el páramo termina definitivamente: es un paso a cerca de 4.000 metros donde comienza el descenso a la región selvática. Justo antes de que el viajero llegue a este paso, verá un hermoso lago, Colay, que llama la atención por las montañas nevadas que lo rodean y especialmente por la isla cubierta de árboles que se alza en su centro. Parece curioso e inexplicable que solamente este lugar en muchas millas alrededor, muestre tan lujuriosa vegetación.

En la cumbre del paso al cual ascendimos, siguiendo un sendero que está en la más miserable condición, distinguimos de pronto a la derecha otro lago en una enorme base natural formada por las paredes altas de las rocas. Es la laguna negra, "sin fondo", profunda, se nos dice, y con un agua extrañamente negra. Es desde esta laguna que se originan los arroyuelos que más tarde formarán el río Upano. Este punto forma el fin de la altiplanicie de Hatillo y la entrada al Oriente. El descenso empieza a lo largo del enorme declive, casi perpendicular, que se llama Galgalán. La montaña está en este punto dividida; por obra de la naturaleza, se ha formado una tremenda grieta dentro de la cual tenemos que precipitarnos. El descenso dentro del abismo es posible para las bestias y para los hombres solamente por los profundos pasos cortados en las rocas. Las mulas, acostumbradas a estos terribles senderos, pueden bajar esta escalera, pero el viajero tiene que desmontar y permitir a su bestia llegar lo mejor que pueda. Minutos más tarde estamos en la selva donde la vegetación, extremadamente escasa al principio, gradualmente se transforma en más y más lujuriosa, aunque el clima permanece completamente frío, camino abajo hasta Chanalá. El primer lugar al que se llega después de dejar el páramo es un poblado llamado Suñac, al que se puede llegar en cinco horas desde Hatillo. El poblado está situado en una solitaria región en la orilla alta del Upano y consiste en algunas casas incluyendo una especie de iglesia, que reconocimos por las grandes campanas que colga-



Ilustración VII. 1. Vista de la selva virgen. Río Upano Superior

ban del techo. Sin embargo, al aproximarnos más encontramos todas las casas abandonadas, sus habitantes viven en Chanalá, a cuatro horas más de viaje bajando al valle. Los indígenas de esta región, que están estrechamente emparentados a los de Hatillo, viven en Suñac solamente durante la estación en la que se cosechan las papas, pero prefieren vivir en Chanalá que, al poseer un clima más cálido, es más apropiado para el cultivo del maíz.

Chanalá es el último punto hacia el este al cual pueden viajar las mulas, pero aunque a este poblado se puede llegar solo en cuatro horas desde Suñac, es la peor parte de todo el viaje. Una cordillera enormemente alta separa el declive de Suñac del valle de Chanalá y debemos cruzarla.

El ascenso de esta cordillera con su camino lodoso, rocoso y movedizo y sus abismos abiertos a todos los lados constituye una empresa peligrosa aun para las bestias entrenadas de los indígenas y, si no fuera por los pasos cortados en la roca y las superficies de terreno arenosas en los más peligrosos lugares, ninguna mula o caballo llegaría al otro lado. Después de un duro esfuerzo de un par de horas, estamos en la cumbre y un momento más tarde cruzamos un peligroso puente que conduce al lado opuesto del Upano. El poblado de Chanalá está situado en la ribera izquierda de este río en un declive de montaña cubierto de verdor, desde el cual se disfruta la más hermosa vista del más salvaje escenario imaginable: el enorme abismo desde cuyo fondo se escucha el rugido eterno del

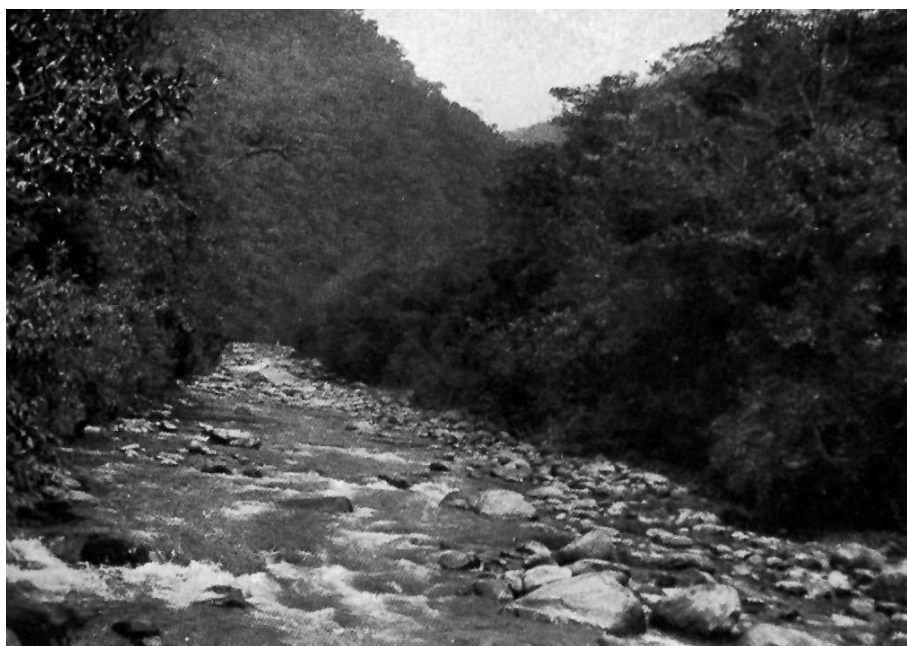


Ilustración VII. 2. El río Upano en las montañas

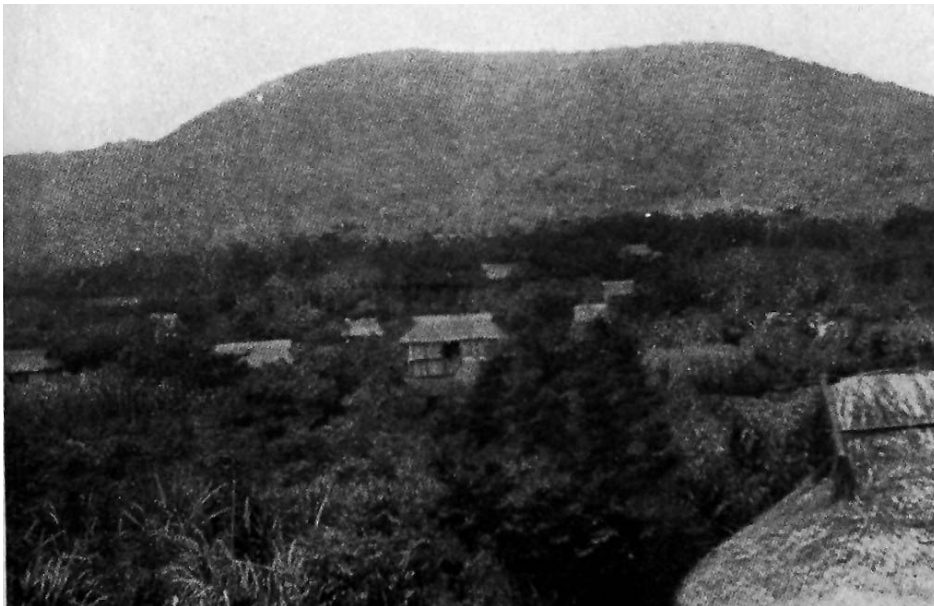


Ilustración VIII. 1 Vista de Macas tomada desde el techo del Convento

Upano avanzando camino abajo hasta juntarse a la madre de los ríos, montañas adyacentes cubiertas de bosques alcanzando las nubes y la ilimitada selva virgen extendiéndose más allá de lo que nuestros ojos pueden ver, se combinan para dar al viajero una impresión que no olvidará fácilmente, pero el poblado mismo con su clima todavía friolento y húmedo, sus casas primitivas dispersas aquí y allí, y sus habitantes extremadamente pobres, no es un lugar que a uno le importe quedarse más tiempo que el absolutamente necesario. Como siempre, todavía tuve que esperar dos o tres días antes de que estuvieran listos para empezar los cinco o seis cargadores que quería para continuar mi viaje a Macas.

Toma tres días llegar a Macas desde Chanalá. El camino que conduce a la última guardia de la civilización, hacia el este, sigue primeramente la ribera izquierda del

río. Después de unas pocas horas, pasamos por un puente de alambre al lado derecho, lado que seguiríamos hasta el final del siguiente día, o hasta llegar a un lugar llamado Huilca. Aquí hay una casa de un ferroviario, pagado por el gobierno, cuyo deber es llevar y traer a los viajeros a Macas por el río. Esta casa era, en 1920, la única existente entre Chanalá y Macas, y consecuentemente

el viajero se veía obligado a permanecer la primera noche en la selva, en un rancho provisional hecho por los cargadores. Sin embargo, cuando hice mi último viaje a Macas en 1929, las condiciones habían mejorado. Había un tambo bien constituido que había sido arreglado por el gobierno. Allí el viajero podía guarecerse durante la noche. Esta fue la única mejora que pude notar después de cerca de diez años de ausencia. El sendero estaba igualmente lodoso y terrible, los declives igualmente



Ilustración VIII. 2. Típica casa de bambú en Macas, habitada por el representante del Gobernador



Ilustración VIII. 3. Hacienda en las cercanías de Macas

profundos y difíciles de escalar, los puentes sobre los numerosos pantanos y riachuelos igualmente primitivos. Estos últimos consistían en una rueda de dos o tres poleas movedizas, localizada de manera aleatoria sobre el suelo en la cual uno tenía que balancearse, siempre a riesgo de perder el pie y hundirse hasta las rodillas en huecos de lodo.

Desde Huilca a Macas se hace menos de un día de marcha. Una gran colina llamada Yungalli, que toma dos horas y media escalar, separa todavía al viajero de los llanos de Macas. Después de pasar el Yungalli, atravesamos un trecho de tierra a nivel de selva, cortado por un amplio camino que conduce directamente al poblado. Cuando el tiempo es bueno y no ha caído la lluvia por algunos días, este camino está relativamente seco y se puede caminar en él comfortable-

mente en comparación a los miserables senderos que se acababan de dejar atrás; pero cuando llueve copiosamente, como es más frecuente, se transforma en un pantano donde el explorador tiene que pasar con dificultades y con lodo hasta los tobillos.

Macas es un poblado interesante en más de un aspecto. Está situado en el curso medio del Upano, en una región que, curiosamente, parece haber sido más densamente poblada unos tres años atrás que en el presente. Cerca

del lugar donde ahora se encuentra el poblado, había antiguamente un gran pueblo llamado Sevilla de Oro, mencionado antes en relación con las guerras que los salvajes indios Jívaros emprendieron contra los blancos. El mismo nombre, Sevilla de Oro, nos dice que el distrito debió haber sido rico en oro y, como hemos visto, la destrucción de este pueblo fue causada por la codicia del oro desplegada por los españoles. Hoy día no se conoce



Ilustración VIII. 4. El río Upano visto desde Macas

nada acerca de la existencia de oro en esta parte del Oriente. En el Upano, como en otros ríos del este de Ecuador, se encuentra oro pero solamente en pequeñas cantidades; no hay tampoco ninguna evidencia de que en el presente los indios conozcan algunas minas de oro en las montañas, aunque tales rumores han sido algunas veces corrientes.

Aunque no comparable con la vieja Sevilla de Oro, Macas es, no obstante, un gran lugar, teniendo unos trescientos o cuatrocientos habitantes. Todos ellos son mestizos, de un tipo especial que no se encuentra en ninguna otra parte de Ecuador. Sin duda, ellos son descendientes de aquellos indios Jívaros que destruyeron el pueblo en 1599 y de las mujeres blancas que se convirtieron en presas y esposas de los vencedores. Tienen todavía algunos rasgos en común con sus salvajes vecinos; su modo de vida y sus costumbres en muchos aspectos son los mismos, así como también su carácter. Así, aunque los "Macabeos" son, por supuesto, estrictamente católicos en su religión, se adhieren a la vieja costumbre de la venganza de sangre, particular característica de los Jívaros hasta el presente día. Son inteligentes, valientes, activos e industriosos, tal y como lo son los Jívaros. Debido a estas cualidades y a la extraordinaria fertilidad de la tierra, la agricultura está altamente desarrollada y la crianza de ganado es una importante ocupación. Cuando permanecí en Macas, durante la gran guerra y aun más tarde, ningún otro lugar en Ecuador estaba tan bien aprovisionado y era tan barato como Macas.

El poblado está incluso situado en medio de la selva virgen y prácticamente incrustado en la vegetación. Por su centro pasa un camino ancho desde el cual salen hacia la izquierda y la derecha caminos sinuosos más angostos. Uno de éstos conduce a la alta colina, donde están situados el convento y la iglesia. El poblado se encuentra rodeado por todos lados por grandes colinas cubiertas de selva y hacia el sudoeste el majestuoso volcán Sangay eleva hacia el cielo su cráter cubierto de nieve eterna. Es difícil imaginar un lugar más pintoresco y mejor dotado por la naturaleza. Hasta ahora el poblado mantiene una estampa primitiva. Las casas son del mismo tipo que las grandes casas comunales de los Jívaros, aunque generalmente más pequeñas y construidas con menos cuidado. El interior con su suelo de tierra, los catres de rajas de bambú y la casi total ausencia de muebles en el estricto sentido de la palabra, hacen también recor-

dar las casas de los Jívaros. Hasta un gran tambor de señales, del mismo tipo que el de los indios, se encuentra como regla en las casas de Macas. Por ejemplo, así como los Jívaros golpean el tambor para comunicar a los vecinos que ha habido un muerto en la casa, así también lo hacen los Macabeos; una costumbre que causa una extraña impresión al visitante europeo.

El vestido de los habitantes de Macas es casi tan primitivo como el de sus salvajes vecinos; consiste principalmente en un taparrabo y una camisa. Rara vez usan pantalones y nunca zapatos. Durante los paseos en la selva, el Macabeo usa un tipo de sandalia hecha de cuero de vaca. En tales ocasiones lleva además esa indispensable arma e implemento del explorador de la selva en Sud América, el gran cuchillo de selva, *machete*, y usualmente su escopeta ya pasada de moda, una escopeta cargable por la boca, que prefieren a las pistolas o rifles de hechura moderna. Nunca tuve compañía más experta en abrir y traspasar la espesura de la selva virgen, en cruzar rápidos ríos en canoas y, en general, en superar las numerosas dificultades que el viajero encuentra en la zona salvaje de Sud América.

El carácter del Macabeo presenta los mismos rasgos generales que el del mestizo ecuatoriano, aunque con ciertas peculiaridades debido, creo yo, su ascendencia Jívara. Él es alegre, de buen corazón y extremadamente hospitalario, amante del baile, la jarana, el vino y las mujeres como todos mestizos. El vino es la *chuya*, la bebida nacional de los habitantes de Macas, mezcla de maíz y de caña de azúcar que se hace hervir y fermentar. La *chuya* es sumamente intoxicante y ya que se consume en enormes cantidades en las grandes fiestas, éstas no rara vez terminan en querellas y peleas y hasta en homicidios. Generalmente las fiestas públicas en Macas son poco edificantes. En ellas juegan un papel importante las peleas de gallos, que constituyen la forma más popular de diversión pública, no solamente aquí sino en todo Ecuador. Frecuentemente se observa otro juego que es el siguiente: se entierra un gallo vivo en la tierra de manera que solo la cabeza y el cuello queden afuera. A uno de los participantes se le vendan los ojos y se le da un machete. Se le lleva al lugar donde se encuentra el gallo enterrado y comienza a golpear con el machete en todas direcciones. Su tarea consiste en cortar la cabeza del gallo para lo cual da tantos golpes como sea suficiente. Si lo logra, la ca-

beza cortada del gallo pasa a ser de su propiedad. Esto se repite con otro hombre y otro gallo y así una y otra vez. Estas rudas diversiones son muy características de la crueldad con los animales que muestran los mestizos y los blancos en Sud América.

He mencionado antes que algunos de los nativos de Macas conocen perfectamente el idioma de los Jívaros y que durante mis viajes en las regiones del Upano y del Pastaza estuve siempre acompañado por sirvientes e intérpretes de Macas. Uno de mis mejores acompañantes fue un hombre maduro de nombre Dionysio Rivadeneira, que conocía bien a los indios y fue de gran ayuda para mí en

el estudio de sus costumbres y lenguaje. Aunque Don Dionysio tenía muchos amigos entre los Jívaros, algunas veces peleaba con ellos debido a su fuerte temperamento. Cuando visité por última vez Macas en 1929 mi viejo amigo estaba seriamente enfermo; de acuerdo a su propia creencia había sido envenenado por un enemigo indio en el Upano. Debo añadir que los Jívaros conocen ciertos venenos vegetales que usan contra sus secretos enemigos, especialmente contra los blancos, ya que, de acuerdo a su idea, la flecha mágica de los indios no tiene efecto en los hombres blancos. Si los temores de Don Dionysio sobre el origen de su enfermedad eran justificados, no pude establecerlo.

Capítulo V

UNA FIESTA INDIA DE CAZADORES DE CABEZAS



Hasta el comienzo de este siglo, el Upano era comúnmente considerado como tributario del norte del Morona; figura todavía como tal en la bien conocida *Geografía del Ecuador* de 1892 de Wolff. El Upano en realidad forma parte del sistema del río Santiago, del cual otro afluente principal es el río Paute.

Ambos, el Morona y el Santiago, son afluentes del gran río Amazonas o Marañón, pero el Morona tiene un curso mucho más oriental. Desde el poblado de Macas hay un viaje de tres o cuatro días al Morona o Cusuima, como es llamado el río por los Jívaros. La distancia entre este río y el Upano debe ser de alrededor de 50 ó 60 millas, pero la condición extremadamente mala de los caminos y la tremenda cordillera Cutucúlu que el viajero tiene que cruzar, la hacen parecer mucho más larga de lo que en realidad es. Nunca llegué al alto Morona, ya que tuve suficiente trabajo entre las tribus del Upano y del Pastaza. Sin embargo, fue importante para mí establecer que los Huambiza del alto Morona tienen exactamente la misma cultura que las otras tribus jívaras que visité.

He vivido en Macas solamente durante los cortos intervalos entre mis excursiones donde los salvajes habitantes de la región. Algunos de los indios tenían el hábito de hacer visitas ocasionales al poblado con el propósito de vender sal o carne de ciervo que los Jívaros no comen. Algunas veces yo mismo tomé indios para obtener información de ellos sobre cuestiones particulares. Sin embargo, la mayoría de mis estudios fueron llevados a cabo durante largos viajes en el territorio de los indios, usualmente cuando permanecía en cada casa algunos días. De hecho no hay regiones en Ecuador que no haya explorado tan a fondo como aquellas situadas al este de los Andes desde el Santiago en el sur hasta el alto Pastaza en el norte, y ninguna otra parte mis estudios han dado más abundantes resultados.

Aquí, solamente presentaré un corto informe de la expedición que hice al río Chiguaza, un pequeño afluente del alto Pastaza y que es de particular interés puesto que pude estar presente en la más importante fiesta de los Jívaros, la gran fiesta de la victoria, *Einsupani*. Empecé esta expedición a finales de agosto de 1917, acompañado de Don Dyonisio, mi muchacho León y dos jóvenes de Macas que cargaban mi equipaje. Después de cruzar el ancho y rápido río en canoa con gran dificultad -el Upano no es navegable en Macas- y después de ascender la alta barranca en el otro lado, estábamos de nuevo en la selva, en una región que los salvajes indios miran como su indiscutible propiedad. Las regiones al norte del Upano están comparativamente más densamente pobladas, pero como en otras parte tropicales de América del Sur, las casas se encuentran muy esparcidas y no se encuentran comunidades en poblados reales. No existen asentamientos indígenas cerca al río; generalmente se tiene que caminar medio día para llegar a la primera casa jívara. Sin embargo, hay mucha comunicación entre los indios que son vecinos y que pertenecen a la misma subtribu. Frecuentemente se encuentran en el camino pequeños grupos de indígenas vagando, algunos devolviendo visitas a otras casas, otros cazando y ya que la etiqueta indígena requiere que la conversación sea larga y comprometida con cada amigo o extranjero que se encuentra en el camino, hubo algunos retrasos en nuestra marcha.

A más o menos tres días de viaje al norte de Macas hay un pequeño río, Arapicos, un afluente al oeste del Pastaza. En el curso superior de este río hay algunos asentamientos jívaros, y cuando yo los visité, los indígenas estaban todavía en su estado natural. Un poco más tarde, ellos consintieron en ser "reducidos" en un poblado que hoy día se llama Arapicos, y este lugar fue visitado algunas ve-

ces por un “padre” católico que trató de instruirlos en la fe cristiana. He visitado Arapicos varias veces pasando de Macas a Canelos o viceversa, y lo mencionaré otra vez. Esta vez mi meta más cercana era una comunidad de indios jívaros que vivía en el río Chiguaza, otro pequeño afluente del Pastaza, situado aproximadamente a la mitad del camino entre el Upano y el Arapicos, aunque un poco más hacia el este. Mientras permanecemos en Macas, un indígena que ocasionalmente visitaba el poblado me había dicho que una gran fiesta de la Victoria iba a celebrarse en Chiguaza por un indígena llamado *Shakaëma*. Estábamos pues en busca de la casa de *Shakaëma* y puesto que él era muy conocido entre los indígenas de la región no tuvimos dificultad en encontrarlo. También recibimos confirmación, por parte de otros indígenas que encontramos, del rumor de que él se estaba preparando para una fiesta de la victoria. La única cosa incierta era si nos permitirían estar allí o no.

Caminando en estas selvas es frecuente que el viajero se vea obligado a pasar las noches en ranchos primitivos hechos de hojas de palma que los Macabeos son tan diestros en hacer como los indios. Sin embargo, esta vez llegamos a la casa de un indio jívaro que era conocido de Don Dionysio y donde podríamos pasar la noche. El dueño de la casa era un viejo indio llamado Andiche que vivía allí con su familia, incluyendo dos hijos y sus esposas. Fuimos recibidos muy amigablemente pero, desafortunadamente, nuestro descanso nocturno fue interrumpido por un “intermezzo” bastante desagradable para los indígenas y que afectó en cierto grado las buenas relaciones con nuestros anfitriones. Algunas horas antes de que llegáramos a casa, habíamos notado en el camino huellas de un gran jaguar que había pasado recientemente en la misma dirección. Supusimos que la bestia intentaría visitar la región habitada por los indígenas, suposición que pronto fue confirmada. Cerca de las nueve de la noche, cuando todos estábamos durmiendo, fuimos despertados por un terrible ruido en la chanchera que estaba situada a pocas yardas de la casa. Comprobamos que un jaguar había irrumpido en la chanchera y se había llevado un cerdo. Los indios agarraron sus armas y salieron con precipitación, aunque no pudieron hacer nada en la obscuridad, excepto confirmar el hecho con pesadumbre. Al siguiente día fueron con sus perros a cazar a la bestia y realmente, como me contaron más tarde, lograron matarla.

Cuando retornamos a Chiguaza quince días después y volvimos a visitar la misma casa para tener un corto descanso, nos sorprendimos de la fría recepción que nos dispensaron. Los anfitriones no nos vendían ni yuca, ni bananas, y una de las nueras de Andiche, la única mujer que se había quedado en casa, no se arriesgó a venir a conversar con nosotros hasta que se pintó toda la cara de rojo con *roucou* (*Bixa orellana*) -la manera en que las mujeres indias tratan usualmente de protegerse contra las influencias sobrenaturales malignas-. No fue sino hasta meses más tarde que Don Dionysio pudo decirme la razón real por la que habíamos sido recibidos de manera tan poco amigable. Cuando mi amigo de Macas volvió solo a visitar a Andiche, este último le contó libremente y con indignación acerca de ese extraño *apachi* que visitó su casa y trajo con él un jaguar que tomó uno de sus cerdos. “Por supuesto fue él quien envió el jaguar a nuestra casa” dijo el indio, “de otra manera ¿cómo habrían llegado al mismo tiempo?” Don Dionysio tuvo que sufrir mucho para convencer a Andiche de que el jaguar vaga en la selva por donde le gusta y busca presas donde puede, y que ni siquiera un *apachi* de lejos como el que él había traído era capaz de controlarlo. Al fin Andiche pareció admitir el argumento racional de Don Dionysio: “Quizás los hechos son como usted dice”, le dijo.

Los indios salvajes tienen la misma idea acerca del jaguar como acerca de la boa y de los reptiles venenosos. Cuando tal animal o reptil toma actitud agresiva hacia el hombre es que un brujo maligno, que ha tomado ese disfraz, trata de dañar a un enemigo. Como se cree que particularmente los hombres blancos están dotados de poderes sobrenaturales, no es de maravillarse que la curiosa coincidencia de la visita del jaguar y la mía a la casa hayan sido explicadas por los supersticiosos indios de la manera mencionada.

Al siguiente día, temprano en la tarde, llegamos a la casa donde tenía lugar la fiesta. Después de que se dio a buen tiempo la señal necesaria con el cuerno de vaca, entramos a la casa donde se intercambiaron las usuales ceremonias de saludo. Fue preciso que Don Dionysio explicara quién era yo, el objeto de mi visita y pidiera permiso para que estuviéramos presentes y nos acercáramos a la gran fiesta. Por supuesto, los indios no están inclinados a recibir gente no invitada como no lo están para recibir gente civilizada, particularmente por-

que siempre temen las malignas influencias sobrenaturales de los extraños. El hecho de que el anfitrión *Shakaëma* no solo nos recibiera amigablemente, sino que hasta nos permitiera quedarnos todo el tiempo que la fiesta durara, fue debido, en parte, a la elocuencia de mi acompañante, pero quizás más aún debido a los presentes que yo les dí a él y a los otros miembros de la familia; *Shakaëma* obtuvo para sí un bonito *machete* (cuchillo de selva) y cada una de sus esposas un collar de cuentas, agujas, hilos y pequeños espejos que fueron distribuidos entre los otros miembros de la familia. *Shakaëma* estaba muy complacido y declaró que de hecho él había sabido que un grupo de extranjeros llegaría, pues unos días antes había tomado *natéma* y nos había visto en un sueño. *Shakaëma* era un hombre de aproximadamente cincuenta y cinco o sesenta años, un guerrero profesional y brujo, quien de hecho gozaba de una mala reputación entre sus vecinos y era grandemente temido por sus muchos enemigos entre otras tribus jívaras. Con sus tres crecidos hijos, quienes también vivían en la casa, y un grupo de otros indios parientes suyos, dos años antes había hecho una guerra contra una tribu que vivía en el Copataza. El ataque había tenido éxito, tanto que hasta fue capturada una cabeza, y este feliz incidente tenía que ser celebrado con una fiesta. Cuando un ataque ha sido llevado a cabo con éxito, el vencedor por excelencia es el guerrero que ha cortado la cabeza del enemigo asesinado. Esta suerte había caído en uno de los hijos de *Shakaëma*, un joven de 18 a 20 años, que consecuentemente era la persona principal de la fiesta. Como es regla en casos similares, el joven estaba vestido de penitente, llevando solo su taparrabo y sin ornamentos ni pinturas faciales y tenía su largo cabello colgando suelto en la espalda. Similarmente, había tenido que hacer dieta estricta.

Mientras estábamos conversando con *Shakaëma* y su hijo acerca de la próxima fiesta, las mujeres de la casa, o lo que es lo mismo las dos esposas de *Shakaëma*, dos de sus hijas y una nuera estaban mezclando la substancia de yuca en vasijas de barro que contenían una parte de agua y sirviendo esta cerveza favorita de los indios, a los invitados que estaban en la casa. Mis acompañantes de Macas la apreciaron casi tanto como los mismos indios, por mi parte solamente tomé un trago de la vasija que me ofrecieron y la regresé otra vez a mi anfitriona. Mi moderación causó disgusto a mis anfitriones, pero desvié su atención de dicho tópico mostrándoles algunas cosas que yo había

traído conmigo. Como de costumbre, muchas de ellas despertaron la curiosidad y el miedo de los indios. Mis botellas de medicinas, por ejemplo, parecían tan misteriosas, que algunas mujeres y niños, cuando yo destapaba una de ellas se aterrizaraban creyendo que un *iguánchi* (espíritu maligno) saldría de ahí. Cuando partí un pedazo de lino para pagar por un objeto que había comprado, los indios, se preguntaban si yo estaría diseminando gérmenes de enfermedad con él. “Y miren esa extraña caja negra con vidrio redondo y los hierros brillantes”, exclamó una mujer, “Dicen que con esa caja arrebatara las almas de las personas y luego mueren. Tengan cuidado de no acercarse demasiado a ella; quién sabe qué trae con él ¿Por qué ha venido aquí?”.

La misteriosa caja que “arrebatara el alma de las personas” era por supuesto mi cámara fotográfica. Es una superstición que he encontrado en todos los indios sudamericanos que todavía no han tenido contacto con la civilización. La primera idea que aparece en la mente primitiva india parece ser la de que algo sale de la misteriosa caja cuando funciona, con la consecuencia de que la persona hacia quien se dirige puede morir en el acto. Yo solía lograr que los indígenas superaran el miedo a la cámara, pero siempre tenía que ser cuidadoso. Un poco después de mi llegada a la casa de *Shakaëma*, hice que mi anfitrión posara frente a la cámara teniendo en su manos la *tsantsa*, el principal objeto de la próxima fiesta; un bonito cuchillo de selva que le regalé puso fin a sus dudas. La fotografía se tomó pero cuando retorné a la entrada de la casa, encontré a uno de sus hijos parado en el umbral con un rifle en sus manos, listo para dispararme si algo malo le pasaba a su padre.

Las muchas y complicadas ceremonias ejecutadas por los indios Jívaros en la gran fiesta de la victoria serán descritas en detalle más adelante.

Por el momento solo relataré unos pocos incidentes que observé durante mi visita entre los Cazadores de Cabezas y ciertas experiencias que, de alguna manera, han dado claridad sobre el carácter de los salvajes indios Jívaros. No creo necesario decir que no pudo haber una oportunidad más conveniente para obtener una visión clara de la vida social de una tribu india independiente que una gran fiesta, donde se presentaron numerosos invitados y donde el peculiar traje de “etiqueta” para tales ocasiones fue estrictamente observado por parte de los salvajes indios.

Los preparativos para la fiesta de la victoria son excepcionalmente grandes, comienzan por lo menos dos años antes de que la propia fiesta sea celebrada. Sin embargo, las dos o tres semanas que preceden a la fiesta los indios están particularmente ocupados, hombres y mujeres realizan su parte de tareas de acuerdo a una estricta división del trabajo, prevaleciente entre los indios. Las mujeres sobre todo se ocupan de llevar a la casa grandes cargas de yuca desde los campos, con el propósito de mezclar las grandes cantidades de cerveza de yuca que sean necesarias. Durante estos días los indios de la vecindad están continuamente llegando a mirar los preparativos y para preguntar sobre algún particular concerniente a la próxima fiesta; a cada uno de ellos se le debe dar conversación y debe ser entretenido por alguno de los anfitriones con cerveza de yuca que es ofrecida por las anfitrionas de la casa y sus hijas. El mismo vencedor hace frecuentes visitas a las casas vecinas invitando a sus amigos a la fiesta y retorna continuamente a reportar.

Habiéndome permitido estar presente en la fiesta, coloqué mi cama de campo en uno de los grandes pilares en el medio de la casa. Ya que, como lo supe más tarde, la danza del jefe durante la fiesta era ejecutada cada noche alrededor de los pilares centrales de la casa, tuve que pasar mis noches en medio de los indios danzantes y en consecuencia apenas si pude pensar en dormir. Debe comprenderse que los indios comienzan a bailar tan pronto como oscurece y continúan hasta el amanecer o hasta cerca de las cinco de la mañana y acompañan su danza con constantes cantos y gritos. Como la fiesta principal duró seis días y noches, será fácil comprender que participar en una fiesta de cazadores de cabezas es realmente un acto de fuerza y paciencia. La primera noche no tuve descanso en absoluto; la lúgubre danza saturada de misterio y ejecutada en medio de un espantoso ruido, me impresionó mucho y, además, hubo muchas cosas interesantes que mirar y anotar. La siguiente noche fue lo mismo. Pero la tercera noche decidí dormir, puse algodón en mis oídos y les di un poco de él a mis acompañantes. Cansado en extremo, realmente tuve suerte en dormir unas pocas horas a pesar de la bulliciosa danza que se efectuaba alrededor mío. A las cinco de la mañana cuando me desperté, algunas de las mujeres todavía estaban bailando cantando sus monótonos *óá - óá - á... aó*, como lo habían hecho toda la no-

che. Ni siquiera pude notar que estaban roncas, lo que me impresionó grandemente. A las seis, toda la fiesta, hombres y mujeres se apresuraron al río y se dieron un baño y con esto terminaron la ceremonia de esa noche para empezar otra vez al anochecer.

Desde el punto de vista de mis estudios de las costumbres indias, mi permanencia en la casa de Shakaëma fue extremadamente fructífera. Durante las dos semanas que duró nuestra visita, llené más páginas en mi cuaderno de anotaciones que lo que he hecho usualmente entre los Jívaros durante meses. Pero aparte de esto, mi estadía entre los indios comprometidos en celebrar esta salvaje fiesta fue tan penosa que necesité toda mi fuerza de voluntad para mantenerme firme en ello. Es verdad que no observé tal exceso en la bebida, como esperaba. Los mestizos de Macas me habían contado que en sus fiestas los indios jívaros bebían sus cervezas nativas excesivamente y en su borrachera se comprometían en peleas con otros con el resultado de que hasta llegaban al homicidio algunas veces. Hay alguna verdad en estas afirmaciones, por lo menos en lo que se refiere al consumo de cerveza de yuca en enormes cantidades, lo que constituye el principal entretenimiento en las fiestas indias. Pero, aunque las querellas y aun las peleas pueden sucederse ocasionalmente, tales incidentes son raros -a menos que los indios beban brandy, que desafortunadamente se trae algunas veces de Macas-. Los indios mismos están conscientes del peligro y se observan y controlan unos a otros en las fiestas, particularmente las mujeres juegan el papel de mediadoras cuando hay una querella. Tan pronto como la bebida llega a la cabeza de un joven, tan fuertemente que amenaza en convertirse en un peligro para sus compañeros, él es privado de sus armas, de las que los guerreros en casos normales no se separan nunca, ni siquiera en la casa.

No obstante, un hombre blanco que visita a los salvajes Jívaros en ocasiones como ésta, tiene que ser extremadamente cuidadoso en el trato con los indios. Esto se demuestra mejor en el siguiente incidente que tuvo lugar al final de la fiesta y que fácilmente pudo haber tenido las más serias consecuencias. Una de las ceremonias en la gran fiesta de la victoria, como lo veremos más adelante, es la matanza del cerdo y los pollos, que tiene lugar el día anterior al término de la fiesta. En la noche, los anfitriones y anfitrionas se dedicaron a cocinar la carne en grandes ollas de barro localizadas en di-

ferentes fuegos sobre el suelo de tierra. Vi a un indio moviendo una olla de barro hirviendo para colocarla bien, cuando de pronto cayó hacia atrás, dando fuertes gritos, dejando caer la olla que se rompió y regándose parte del caliente contenido sobre él, permaneciendo luego tirado en el suelo y con convulsiones con la boca abierta. Esto levantó un terrible alboroto y excitación. Al principio todos pensaron que solamente se había quemado, lo que también yo creí aunque los síntomas me parecían extraños. Mi primera intención fue tomar al indio para tratar de auxiliarlo, pero fui advertido por mis compañeros más experimentados de no hacer nada. Me dijeron, lo que más tarde encontré que era verdad, que entre los Jívaros si alguien emprende la curación de un paciente a pesar de lo cual éste muere más adelante, el médico infaliblemente será hecho responsable por la muerte, la ley de la venganza de sangre será aplicada a él. Tal es la lógica de estos indios. En cualquier caso, la causa del accidente tuvo que ser aclarada, y es característica de la forma de pensar de los indios que se anticiparan las peores consecuencias. “Él morirá” exclamó una de las mujeres con una voz que traspasaba el corazón “¿Por qué se quemó a sí mismo, por qué debe morir?”, fueron las preguntas que se levantaron de todos lados, y estas extrañas preguntas estaban particularmente dirigidas hacia mí. Pronto las preguntas se volvieron directa e indirectamente acusaciones. “¿Por qué debe morir?”, el anfitrión de la casa preguntó vehementemente, volviéndose hacia mí, “Él solamente se ha quemado” respondí, “él no morirá sino que se recuperará”. “No”, replicaron los indios, “él no se ha quemado solamente, fue algo más; ¿qué era eso que se encendió en él, el momento en que cayó?” Empecé a darme cuenta del peligro de la situación y mi intérprete, que comprendía completamente el idioma de los indios, se dio cuenta aún mejor que yo. Los indios me miraban como un poderoso médico extranjero y estaba claro que creían que yo había embrujado a su camarada. Los vi congregarse en grupos y conversar conmovidos, señalándonos de vez en cuando a mi y a mis acompañantes, y mirándome con amenazantes miradas y gestos. Por supuesto, fui la primera persona sobre la cual recayó su indignación. Además, algunas circunstancias que despertaron sospechas fueron mencionadas a mi intérprete. Así por ejemplo, el indio que había sido el primero en contarme acerca de la fiesta, un poco después había caído enfermo con fiebre y

por lo tanto no había podido estar presente en ella. Probablemente, el hombre blanco había traído la enfermedad con él. Otro indio que se había comprometido a llevar parte de mi equipaje para mi regreso, después accidentalmente se había cortado un pie, causándose una herida profunda y así otras cosas por el estilo.

La situación no era nada envidiable. Yo estaba casi solo, lejos en la selva virgen, en medio de cincuenta o sesenta indios salvajes, todos asesinos profesionales, por así decirlo, todos más o menos bebidos y excitados, todos bien armados inclusive con armas de fuego. Indios cuya brutalidad y espíritu vengativo cuando está en cuestión la brujería, yo conocía suficientemente bien. En tal situación, la principal cosa es mantenerse calmado y no mostrar miedo. Yo ni siquiera miré mi propia pistola y rifle que estaban en una esquina de la casa, y pretendí no entender en absoluto las acusaciones de los indios, aclarando el incidente y declarando que el indio se recobraría pronto. Fue una suerte que mis compañeros se comportaran de la misma manera y que mi intérprete se mostrara tan diestro en el manejo de la “diplomacia” indígena. Comprendí, sin embargo, que mi destino dependía del destino del indígena enfermo. Él fue llevado a una esquina de la casa donde por último se quedó dormido. Los indios parecieron calmarse gradualmente y al fin hasta empezaron a bailar. Por lo que a mi respecta, pasaron muchas horas antes de que lograra apaciguarme y dormir, ya que era, por supuesto, incierto el giro que tomaría la enfermedad del indio. Sin embargo, a la mañana siguiente la condición del paciente era mucho mejor; había recobrado la conciencia y la facultad de hablar y pudo él mismo dar una explicación del accidente. Sus quemaduras eran insignificantes, pero evidentemente había tenido un ataque al corazón y, en consecuencia, se había caído. Por supuesto, inclusive este ataque, de acuerdo a la manera de razonar de los indios, tuvo alguna causa misteriosa; pero el hecho de que el hombre no muriera sino que se recuperara hizo que el incidente perdiera importancia y es completamente probable que este feliz evento salvara mi propia vida. Imposible describir la terrible excitación que una muerte ordinaria, particularmente súbita e inesperada, causa entre estos salvajes, que prácticamente miran toda muerte como un asesinato.

La causa del ataque cardíaco del que por poco cayó víctima el indio, debe ser explicada en el

hecho de que los indios consumen en sus fiestas tremendas cantidades de agua de tabaco, lo que muy probablemente afecta la salud de las personas que sufren de un corazón débil.

Sin embargo, experiencias de este tipo me hicieron desear huir de la casa y de la ruidosa fiesta tan pronto como fuera posible. Felizmente estaba por concluirse al día siguiente y después de observar la última ceremonia, "Atavio del Vencedor" y la borrachera ceremonial final, dejé a mi anfitrión y su familia para continuar mi viaje al alto Pastaza. Shakaëma estaba nuevamente amigable y se comportaba como si hubiera olvidado completamente el incidente del día anterior que le había hecho mirarme como un maligno doctor-brujo y casi como a un enemigo.

Otros dos incidentes durante la fiesta, que ilustran la desconfianza y carácter belicoso de los indios Jívaros, pueden mencionarse. Un día, una mujer india, esposa de uno de los invitados, llegó a la casa completamente excitada y relató que en la mañana había encontrado misteriosas huellas de pasos en la vecindad de la casa de la familia. Se supuso que estas huellas eran de enemigos jívaros que querían conocer el estado de las cosas en la casa, con el propósito de atacarla más tarde. Inmediatamente el dueño de la casa fue con su mujer para tomar medidas defensivas en la casa.

Unos días más tarde, algunos indios trajeron otras noticias que causaron aún más sensación. Un indio jívaro del mismo distrito había sido atacado el día anterior en su casa por uno de sus enemigos que quería tomar venganza de sangre con él. Se había sucedido una pelea que había terminado en la muerte de ambos indios. La cuestión era ahora si los parientes del indio atacado deberían tomar venganza en los parientes del indio atacante. La indignación de los indios era grande y se decidió que la contienda de sangre debía continuar. A mi regreso del viaje, oí de este incidente y la manera en la cual la nueva venganza de sangre sería llevada a cabo era el tema general de conversación en todas las casas que visité.

Después de haber terminado mis estudios de la fiesta de la cabeza reducida en el río Chiguaza, no retorné inmediatamente a Macas, sino que continué mi viaje hacia el norte, siendo mi plan, primero visitar Canelos y luego retornar a la civilización vía Ambato. Para llegar a Canelos, tuve primero que pasar por Arapicos, el pequeño poblado Jívoro en el río del mismo nombre, en consecuen-

cia tuve que ascender el pequeño río Pindu, y finalmente continuar a pie a través de la selva por cerca de tres días más. Por diferentes razones, mi viaje llegó a ser extremadamente penoso. Había llovido algunos días y la tierra por la que teníamos que caminar estaba pantanosa y los ríos se habían engrosado. Había dos ríos que teníamos que cruzar para llegar a Arapicos, un ramal del Chiguaza y el propio Arapicos. El primero no es muy ancho pero sí extremadamente rápido y solo puede ser cruzado vadeándolo. Si el agua ha crecido considerablemente debido a la fuerte lluvia, la corriente no puede ser cruzada sino con gran peligro. Cuando llegamos al río, los indios declararon, como ya me lo temía, que era imposible cruzarlo y que debíamos esperar en el banco hasta el siguiente día. Esta afirmación no me agradó en absoluto, ya que estábamos a punto de acabar nuestra comida, la cual no podíamos obtener en estas deshabitadas regiones. Afortunadamente parecía que el agua estaba descendiendo y a la mañana siguiente pudimos cruzar el río, siempre con gran dificultad. El mismo día, en la tarde, llegamos al río Arapicos, y en poco menos de una hora habíamos pasado a la otra orilla donde estaba situado el poblado.

En Arapicos me encontré con uno de los misioneros católicos en el Oriente ecuatoriano, el padre Agustín de León, a quien ya había conocido antes en Canelos. En su compañía hice una interesante expedición a una gran cueva situada en la ribera derecha del Pastaza, a un día de viaje desde Arapicos. Entre los indios la cueva es conocida como la cueva del *Tayu*, como el pájaro que la habita. Este es el guacharo o pájaro de aceite (*Steatornis caripensis*), llamado *tayu* por los Jívaros. El Padre León y yo decidimos hacer una excursión a esta cueva, que ha sido escasamente visitada por los hombres blancos. Toda la región, es decir, el gran ángulo limitado por el Arapicos en el Norte y la orilla derecha del Pastaza es geográficamente muy poco conocida. Los únicos seres humanos que tienen el hábito de visitar regularmente la cueva del *tayu* son los indios Jívaros del distrito. Lo que les atrae allí es el pájaro *tayu* que ellos aprecian en extremo por su carne, que comen y su aceite que igualmente lo encuentran muy útil; y especialmente por los huesos de las patas de los cuales preparan el ornamento más costoso que llevan en sus fiestas, el así llamado *tayukunchi*, que será descrito más adelante. Nuestros guías fueron en parte in-

dios de la Misión de Arapicos y en parte indios salvajes del otro lado del río.

Realmente la cueva del *tayu* resultó de considerable interés. Hay tres cuevas en esta región a alguna distancia unas de otras, y decidimos penetrar a la más grande de ellas la que, sin embargo, era la de más difícil acceso. Su entrada era ancha, pero su posición era tal que no se la podía fotografiar fácilmente. La cueva parecía constar de diferentes compartimentos de los cuales el primero formaba un tipo de “vestíbulo” tan largo como un pequeño cuarto. Aun aquí encontramos algunos de los alados habitantes de este tenebroso lugar, los pájaros guacharo que, espantados de sus nidos y chillando fuertemente, volaban sobre nuestras cabezas. Sin embargo, no fue sino hasta que habíamos penetrado más adentro que fue claro para mí la enorme cantidad de estos pájaros que se refugiaban en la cueva.

Desde el “vestíbulo” mencionado, una entrada estrecha a través de la cual uno tenía que pasar en cuatro, arrastrándose, llevaba al interior de la cueva, que aquí se ramificaba hacia todas direcciones dentro de la montaña. El peligro de extraviarse en el laberinto subterráneo era grande, pero podíamos confiar en los indios que no estaban visitando la cueva por primera vez. Al entrar, ellos encendieron en seguida sus antorchas de resina, con cuya luz cautamente seguimos adelante, siguiendo el ramal principal. Mientras más lejos nos adentrábamos, más alto se escuchaban los alaridos de estos pájaros, parecidos a los búhos, que vivían en la cueva, y cuyo número parecía crecer constantemente. Los nidos de los pájaros estaban en lo alto del bajío de arena formado por las rocas, en huecos que semejan un embudo, los que contienen numerosos hijuelos. Los indios a menudo suben y los capturan, poniéndolos rápidamente en canastas que han traído para este propósito. Yo mismo había traído una pistola que disparé dos veces, matando algunos de los pájaros que estaban volando. Sin embargo, los indios no me permitieron seguir disparando, por miedo a que las paredes de la cueva estallaran como consecuencia de la terrible detonación y quizás también creyendo que los misteriosos espíritus de esta habitación subterránea se enojarían y nos castigarían. Permanecimos en la cueva cerca de una hora. No fuimos tan lejos como era posible ni tan lejos como algunas veces habían penetrado los indios cuando van solos. Después de haber cogido un considerable número

de pájaros maduros que habíamos matado y un aún más grande número de hijuelos, parte muertos y parte vivos, tratamos nuevamente de encontrar el camino de salida.

Se desconoce cuán lejos se extiende la cueva ya que nadie se ha arriesgado a explorarla completamente. El padre León y yo nos adentramos solamente unos treinta o cuarenta metros. El río Pastaza, que corre a corta distancia de la montaña donde se encuentra situada la cueva y cuyas aguas algunas veces suben de nivel, ha tomado parte en su formación. La exploración completa de la cueva sería una riesgosa empresa debido a sus muchas ramificaciones. Además de los indios salvajes, hay otra criatura que acostumbra ir allí regularmente, el jaguar. Al ser un hábil escalador, esta bestia puede fácilmente alcanzar los nidos de los pájaros *guacharo*, aunque estén situados en lo alto de los bajíos rocosos, dándose un banquete con los hijuelos. Los indios que nos siguieron en el viaje nos contaron que la última vez que visitaron la cueva habían oído el rugido del jaguar desde el interior y se habían retirado apresuradamente.

El *guacharo* fue descubierto por Alexander V. Humbolt hace más de cien años atrás en la cueva de Caripe en Venezuela, pero se conoce su existencia en otros pocos lugares, por ejemplo en el noroeste de Sud América. En Ecuador, de lo que yo conozco, las cuevas del *tayu* en el Pastaza son los únicos lugares donde existe, así que es un pájaro relativamente raro. Su modo de vida -por supuesto el *guacharo* es un pájaro de noche- y los oscuros lugares donde habita hacen que los indios lo miren con superstición, lo que sin embargo, no les impide comerlos. Se supone que son una encarnación de las almas de los muertos, una superstición que también cuenta para la creencia en el misterioso poder que tienen su carne y sus huesos.

Después de retornar a Arapicos, permanecí allí unos pocos días más con el propósito de hacer estudios entre los indios, luego de lo cual continué mi viaje al alto Pastaza, hasta el punto donde el pequeño río Pindu vacía sus aguas en él. El Pastaza en esta región es un río ancho y poderoso, formando numerosas cascadas y, como afirmé anteriormente, no llega a ser navegable hasta que ha recibido a su afluente del Norte, el Bobonaza. Los salvajes indios Jívaros, extremadamente hábiles en el manejo de sus canoas, son los únicos que usan la corriente de agua como medio de comunicación cuando se visitan o -como ha sucedido frecuente-

mente- para hacer ataques hostiles a otras tribus. Entre el Pindu y el Bobonaza hay un tercer pequeño afluente del Pastaza desde el norte, el río Copataza. Aquí vivía una tribu jívara con la que los Chirapas habían estado en guerra por un par de años antes que yo llegara. Los Chirapas habían logrado llevarse a casa una cabeza, y ésta era la cabeza que había dado origen a la fiesta de la victoria en la que yo acababa de estar presente.

Desde Arapicos al Pastaza hay una marcha de un día y medio a través de la selva virgen. Esta región está completamente deshabitada y como consecuencia es inusualmente rica en cacería. Se ven frecuentemente cerdos salvajes, ciervos, monos y todo tipo de pájaros, especialmente el pavo salvaje y el curioso pájaro trompetero (*Psophia crepitans*) que pueden ser fácilmente cazados. Inclusive el jaguar es común como se puede juzgar por las numerosas huellas encontradas. Como de costumbre, la primera noche tuve que pasarla en medio de la selva en un refugio primitivo hecho de hojas de palma. Por la mañana, mis indios encontraron que durante la noche un gran jaguar había empujado con violencia nuestro campamento sin que, sin embargo, se arriesgara a atacarnos. De hecho, el jaguar evita al hombre y por lo tanto rara vez se lo ve, aunque es bastante común en el este del Ecuador.

Llegamos al Pastaza, al lugar donde recibe a su pequeño afluente, el río Pindu desde el norte. Luego cruzamos el primero en una canoa que mis indios habían preparado para este propósito y empezamos a ascender el Pindu. Este río, aunque lleva relativamente poca agua, es muy rápido y no es navegable en el estricto sentido de la palabra. Para alzar la canoa en las muchas cascadas, los indios continuamente tienen que meterse al agua y levantarla sobre las piedras; de hecho, trabajan tanto en el agua como en la canoa. Cuando el río está crecido, lo cual es frecuente debido a las fuertes lluvias, no puede ser ascendido de ninguna manera. Durante mis viajes de Macas a Canelos, dos veces he sido retrasado en la ribera del Pindu, esperando que el agua baje. El peor lugar para pasar es una cascada, llamada *Guineo Sass* por los indios Canelos. Aquí la canoa tiene que ser levantada sobre una roca, donde el agua corre de prisa con extraordinaria fuerza entre otras dos grandes piedras. En el viaje que estoy describiendo escapé de naufragar en esta cascada. Yo había sido llevado a la orilla desde donde miraba el intento de los

indios de sacar a la canoa de la cascada. Dos de ellos se localizaron sobre ésta, halando la canoa con una gran liana atada a la parte frontal de la canoa, mientras que dos indios más estaban empujándola desde la popa, parados en la corriente con el agua hasta la cintura. Con mucha dificultad lograron halar la canoa, unos pocos pies hacia la roca cuando de pronto la liana se rompió y la canoa, que los indios de la popa no pudieron sostener, empezó a hundirse debido a la presión de la masa de agua. En un momento estaba llena hasta la mitad y estaba en peligro inmediato de volcarse, en cuyo caso yo habría perdido todo mi equipaje, entre otras cosas, todas mis valiosas notas y fotografías. Sin embargo, mis indios salvaron la situación tirándose inmediatamente en la corriente logrando mantener la canoa por la quilla hasta que la hubieron arrastrado a la orilla. Aquí se la vació del agua y una vez más se hizo un intento más exitoso para pasar la cascada. La única cosa que perdí en el incidente fue una canasta con pollos vivos que había traído de Arapicos. Cuando la popa de la canoa, donde estaba la canasta se llenó de agua, el torrente se la llevó y no fue posible para los indios salvar a los pollos.

La cascada *Guineo Sass* tenía mala reputación entre los indios y mestizos que usan esa ruta de agua. Algunos meses antes de hacer este viaje uno de los padres de la Misión de Canelos había tratado de descender el Pindu, camino a Arapicos. La canoa se había volcado en la cascada, y el padre había perdido todo su equipaje, salvando su vida solamente nadando a la orilla.

Después de ascender el Pindu, por cerca de un día y medio, llegamos al punto donde hay un camino indio que va directamente a los poblados de Puyu y Canelos. Así, tuve que continuar mi viaje por tierra esperando llegar a Canelos en dos días. Sin embargo, esta vez me tomó tres días llegar allí, debido a un accidente imprevisto. Durante mi permanencia en la casa india de Chiguaza, los mosquitos habían picado mis dedos de los pies y estas picaduras estaban inflamadas. Estos pequeños insectos casi invisibles para el ojo, son muy comunes en las casas de los indios y representan una verdadera molestia para el visitante blanco y aun para los propios indios. Haciendo agujeros en la piel, especialmente bajo las uñas, causan una infección que en pocos días puede llegar a ser peligrosa, especialmente debido a la dificultad de mantener limpio el pequeño agujero durante la

marcha, a menos que el insecto sea de inmediato y cuidadosamente removido con una aguja. Mi hinchado y adolorido dedo me causó mucho sufrimiento durante la marcha, sin poder atenderlo y estando obligado como yo estaba, a caminar mojado desde la mañana hasta la noche. Mis indios trataron de cargarme algunas distancias en una especie de litera, pero como tenían también que cargar mi equipaje, fue imposible mantener por mucho tiempo esta manera de viajar. Además de esto, durante nuestra caminata a través de la selva, fui-

mos sorprendidos por uno de los más grandes aguaceros que he observado en el este de Ecuador, que duró tres horas. Llegué a Canelos en una condición extremadamente miserable, aunque por otro lado, no tenía razones para estar descontento con los resultados de mi larga expedición. Tuve que esperar ocho días antes de que me hubiera recuperado lo suficiente como para poder empezar mi viaje final de retorno a Ambato y a la civilización. Llegué allí a comienzos de 1918.

Capítulo VI

MI EXPEDICIÓN A LOS AGUARUNA



La expedición que emprendí al oeste del Amazonas en 1928-29 tuvo como principal objetivo un nuevo estudio de ciertas costumbres particulares, un reconocimiento general de la cultura jívara en su totalidad y, por último, aunque no menos importante, una visita al país de los Aguaruna, la tribu más sureña del pueblo jívaro. En este capítulo me propongo dar un corto informe de esta expedición que cubrió casi toda la enorme área habitada por los Jívaros, llevándome a lo largo del Bobonanza y el Pastaza hasta el Marañón y más lejos, a uno de sus afluentes del sur, el pequeño río Apaga.

Después de repetidas visitas a los indios del Upano donde, entre otras cosas, estuve presente en la gran "fiesta del tabaco", procedí a visitar Canelos, para ver a mis viejos amigos y hacer ciertas investigaciones. Canelos fue también el punto de partida para mi expedición al Marañón. Con este propósito, tuve que hacer los arreglos necesarios con mis acompañantes indios, quienes eran indispensables en expediciones de esta naturaleza. Sin embargo, encontrar sirvientes nativos deseosos de acompañarme en mi largo viaje fue extremadamente difícil. En general, yo había tenido mala suerte desde el mismo momento en que puse pie en el país de los indios. En ese momento todo el este de Ecuador parecía estar sufriendo de sarampión, una enfermedad que entre los nativos de ninguna manera es la inocente dolencia de los niños como lo es en Europa. Encontré que se estaba extendiendo también entre los Jívaros de Upano y como los indios concluyen directamente que tales epidemias vienen de los blancos, había sido extremadamente difícil para mí ponerme en contacto con los Jívaros de la región. Un hombre blanco que entre a un casa indígena es mirado al principio casi como un enemigo. Sin embargo, durante mi estadía en el Upano, nunca pensé que la región de Canelos también hubiera sido visitada por el sa-

rampión como encontré que era el caso. Cuando llegué se me dijo que el poblado estaba prácticamente vacío, los indios habían huido de ahí por temor a la epidemia y estaban viviendo esparcidos aquí y allá en sus tambos a lo largo del río. Había poca esperanza de persuadir a algunos de los fugitivos para que retornaran a mi servicio. Por un momento me pareció que tendría que diferir mi viaje al Marañón.

Sin embargo, afortunadamente al fin pude conseguir el hombre que podría ayudarme a salir de mi dificultad. Era un indio semi-civilizado llamado Acevedo, un nativo de Canelos, pero se encontraba viviendo en un lugar llamado Intillama, localizado en el alto Pindu. Acevedo no solamente conocía todo el este de Ecuador hacia el Marañón, sino que también había estado en la Sierra y visitado la capital, Quito, y Ambato. Hablaba español muy bien y conocía el valor de la moneda casi más de lo que era deseable. Era un hombre relativamente rico para ser indio, consecuentemente gozaba de una cierta reputación entre sus compañeros de la tribu en la región de Canelos. Este hombre me ofreció sus servicios, prometiendo, por un pago de 100 dólares americanos, acompañarme toda la expedición hacia el Marañón y los Aguaruna, y conseguir la canoa y la tripulación india necesaria para el propósito. Aunque el pago por él demandado me pareció exorbitante, tenía que aceptar su ofrecimiento si quería continuar con mi plan. Realmente era una expedición larga la que yo estaba preparando, y para Acevedo, que tendría que regresar por el mismo camino, el viaje completo le tomaría por lo menos tres meses. Por mi parte me propuse después de mi visita a los Aguaruna, ir al pueblo Iquitos y desde ahí continuar a la sierra peruana ascendiendo el gran río Ucayali. Además de esto, mis indios tenían la idea de que la expedición sería más bien una empresa peligro-



Ilustración IX. 1. Tortugas en la arena del río Pastaza

sa. No solo los Aguaruna, a quienes íbamos a investigar, tenían mala fama por su salvaje y belicoso carácter, como todos los indios Jívaros; en el bajo Pastaza había otra salvaje tribu india, que por aquel tiempo era muy temida por los indios Canelos. Estos salvajes, llamados Muratos, algunos meses antes habían asaltado a traición y matado a un grupo de indios Canelos, mientras descendían por el Pastaza camino al Marañón; la razón de su hostilidad era que los indios Canelos habían traído una epidemia a su país, de la cual algunos indios murato habían caído víctimas. Aunque yo tenía razones para creer que la desconfianza de los indios era exagerada, tuve que admitir que sus pretensiones en cuanto a la compensación por un viaje que consideraban riesgoso eran en cierto modo disculpables.

Tanto en Ecuador como en Perú, frecuentemente se me ha preguntado por qué siempre viajo solo por las selvas tropicales de Sud América, excepto por la compañía de los indios y mestizos, cuya confiabilidad generalmente debía ser dudosa. Por

supuesto, la razón es la dificultad de obtener acompañantes blancos, adecuados para tales expediciones. Pocos europeos pueden soportar el clima en el interior de Sud América, sin mencionar todos esos caminos a los cuales un viajero está sujeto durante expediciones en estas regiones que duran por muchos meses o hasta años. Mi propia experiencia, sin embargo, es que un europeo haciendo estos viajes solamente con sirvientes nativos si no arriesga su vida

-como podría también ser el caso- de cualquier modo tiene que vencer muchas dificultades, que podría evitar si solamente estuviera acompañado por un solo hombre blanco confiable. Durante la larga expedición que estoy describiendo, tuve una buena oportunidad de confirmar esta experiencia. La inconstancia y la poca confiabilidad de Acevedo y sus hombres pusieron más de una vez a prueba mi paciencia.

Dejé Canelos el 4 de enero de 1929. Ya que en mi expedición a los Achuaras, doce años antes, fui por el mismo camino hacia el Pastaza medio, y



Ilustración IX. 2. El Marañón en la desembocadura del Pastaza



*Ilustración IX. 3. Una raya arponeada (cazada)
por un indio, río Apaga*

he descrito ese viaje en un capítulo previo, diré solamente pocas palabras acerca de la última parte de mi viaje y mi visita entre los Aguaruna. Alcanzamos el Pastaza el octavo día después de haber dejado Canelos. Unas pocas horas más tarde, esperábamos llegar a Andoas que antes había sido el último puesto de guardia del Gobierno ecuatoriano hacia el sur. Sin embargo, para mi asombro no encontré ni rastros del “poblado”, que en tiempos de mi primer viaje consistía de dos casas solamente. Evidentemente, la guarnición había sido removida por el Gobierno ecuatoriano, ni siquiera pude encontrar el lugar donde habían estado las casas. A un día de viaje río abajo había estado el asentamiento del comerciante de caucho que me había ayudado a ponerme en contacto con los Achuaras. Inclusive este asentamiento, ambas casas y las plantaciones de yuca y bananos, habían desaparecido; habían sido enteramente tragadas por la selva virgen. También noté que los indios Shimigay, los únicos que viven en la ribera del Pastaza, habían disminuido o se habían retirado a las partes interiores del territorio, así que solamente encon-

tramos unas pocas familias de ellos. Parecía que el hombre, sea este indio o blanco, no armonizaba con el Pastaza a pesar de todo lo que en estas regiones, la naturaleza bondadosamente le daba. La civilización, ciertamente, no había progresado aquí en diez a doce años. La decadencia del comercio de caucho después de la gran guerra y el clima insano del curso medio del río podían ser las principales causas de este fenómeno. Viajamos río abajo por cerca de dos semanas, sin encontrar otro ser humano que los habitantes de una solitaria casa india. Ni siquiera vimos a los salvajes Muratos, tan temidos por mis acompañantes indígenas. En el bajo Pastaza, cerca de su confluencia con el Marañón, encontramos una comisaría peruana, el jefe de la cual, Sr. Arturo Rojas, me recibió con gran hospitalidad y me proveyó de ciertos artículos de comida de los cuales yo estaba necesitado. En Canelos no había podido comprar otras provisiones para mi viaje, que algunas botellas de jarabe de caña de azúcar. En vez de café, que no pude obtener en ningún lado, tomaba una preparación de las hojas de árbol de guayusa (*Ilex*) que crecía en todas partes de la selva en estas regiones y que aprendí a apreciar más que al verdadero té. Pude obtener yuca y plátanos en suficientes cantidades de las casas de los indios en el Bobonaza, pero en lo que se refiere a carne dependíamos completamente de la caza. Ya que la extensa selva deshabitada del Pastaza es muy rica en cacería, no teníamos dificultad en tener carne y mis indios algunas veces pudieron aumentar nuestra despensa de comida, pescando. El menú era más bien monótono y yo estaba feliz al acercarme a la relativa civilización que esperaba encontrar en el Marañón donde, de algún modo, se encontraban grandes haciendas y donde vapores de río hacen tours desde Iquitos.

En el curso medio o sur de su confluencia con el Bobonaza, el Pastaza es muy ancho, pero en la parte poco profunda de todo el río se forman numerosas islas y grandes bancos de arena. La corriente es fuerte, pero parece no haber canales regulares para sus aguas. A menudo, cuando se está viajando en medio del río y se cree estar en aguas profundas, la canoa corre contra un banco de arena y el viajero tiene que buscar un camino para su embarcación. Por lo tanto, el Pastaza aquí no es navegable ni siquiera para pequeños vapores, y los vapores de río peruanos habían podido ascenderlo solamente hasta la boca del Huazaga.

Alcancé el Marañón, como es llamado el río Amazonas en su curso superior, el 21 de enero. Aun en la boca del Pastaza, la Madre de los ríos es imponente en su anchura que de acuerdo a mis cálculos tiene cerca de dos a tres millas. Con sus numerosas islas grandes separadas una de otra por angostos canales -llamados *chigta* por los indios- el río es como un enorme laberinto de agua donde frecuentemente es difícil para un viajero inexperto encontrar su camino. Aunque la vegetación en los bancos del río y en las islas es lujuriosa, las selvas están en el bajo. Por lo tanto las inundaciones durante la estación lluviosa son frecuentes, dando origen a los numerosos pantanos y lagos por los cuales el Amazonas es famoso. En la boca del Pastaza, toda la región luce tan desolada y deshabitada como las regiones que acababa de dejar tras de mí, y las haciendas con las que había contado resultaron ser muchas menos de las que había imaginado.

De acuerdo al convenio con Acevedo, los indios tenían que acompañarme en la expedición hasta los Aguaruna que estaban viviendo en la vecindad de Pongo de Manseriche, después de lo cual tenían que llevarme a Iquitos o permanecer conmigo hasta que pudiera conseguir un vapor para la siguiente parte de mi viaje. Esto quería decir ascender al Marañón desde el Pastaza por varios días. Los lugares de residencia exactos de los Aguaruna eran desconocidos para mí y también por supuesto para mis indios, que nunca habían viajado por el alto Marañón; mi intención era tratar de conseguir un guía indio en alguna hacienda, el cual podría ponerme en contacto con los salvajes. Sabía que los Aguaruna no viven en las orillas del río, sino en algún lugar al interior del país. En el río solamente se encontraban unas pocas casas habitadas por indios Cocama semi-civilizados, Quichua hablantes, pero probablemente éstos no conocían nada acerca de los Aguaruna a quienes temían grandemente. Los únicos que podían ayudarme eran los hacendados, cuyos peones mestizos conocían muy bien el Marañón, pero la cuestión era si los primeros consentirían en darme sus peones y, si era así, qué precio demandarían por este servicio.

Además de esta dificultad, poco después de mi llegada al Marañón, me encontré con una desgracia que amenazaba con impedir la continuación de mi viaje como era el plan original. Dos de mis indios habían contraído la malaria en las regio-

nes insanas del Pastaza y estaban casi incapacitados para trabajar. Empezar una expedición más o menos aventurada en las rápidas corrientes del Marañón sin una tripulación india adecuada estaba fuera de cuestión. Un afortunado suceso me ayudó a salir de esta dificultad. Sobre un gran banco de arena en medio del río, inesperadamente encontramos un grupo de indios Canelos que algunos meses antes habían descendido el Pastaza en sus canoas con el propósito de buscar y traer sal desde el Huallaga -expediciones que siempre estuvieron a cargo de los indios de la misión-. Ellos estaban ya listos para retornar con su cargamento de sal, pero por temor a los salvajes Muratos que solían frecuentar la región del Pastaza, dudaban en empezar el viaje de retorno solos. Habían vivido algunas semanas en el banco de arena, manteniéndose de la pesca y de algunos trabajos en una hacienda de la vecindad. Para estos pobres indios, nuestro arribo fue muy bienvenido: como Acevedo y sus hombres tenían que regresar por el mismo camino, se decidió que los indios esperarían nuestro retorno desde los Aguaruna y luego harían el viaje en su compañía. Además pude arreglar que los dos indios enfermos de mi tripulación permanecieran en el banco de arena y fueran reemplazados por dos hombres del otro grupo, mientras durara nuestra expedición a los Aguaruna. Como consecuencia de esto, mi permanencia entre estos indios probablemente sería más corta de lo que había calculado, pero para mí lo principal era poder proseguir con mi proyecto de visitarlos.

Después de arreglar las cosas de esta manera y dar órdenes para que los indios enfermos fueran atendidos tan cuidadosamente como las circunstancias lo permitieran, comencé mi nueva expedición con una tripulación india, reforzada de la manera indicada. Al segundo día llegamos a una gran hacienda llamada San Antonio, perteneciente a un peruano de ascendencia alemana, Sr. Guillermo V. Bancel. Él pudo darme la primera información concerniente a los Aguaruna, contándome que al presente ellos vivían en el alto río Apaga, un pequeño afluente del sur del alto Marañón. Sin embargo, en cuanto a los guías que podrían llevarme a donde estos indios, no me pudo dar ningún consejo. Ciertamente él me dio una carta de presentación para un hacendado, algunas leguas más arriba del río, donde se decía que vivía un mestizo que conocía acerca de los Aguaruna, pero mis sub-

secuentes averiguaciones en esta hacienda no dieron ningún resultado.

Sin embargo, dos días más tarde llegué a otra gran hacienda llamada La Estrella, cuyo poseedor era el Sr. Juan José Vásquez quien, en su calidad de gobernador, ejercía la autoridad en esta remota parte del distrito del Marañón. El Sr. Vásquez me mostró la misma amabilidad y cortesía que el comisario del Pastaza y pudo darme toda la información necesaria concerniente a los Aguaruna. Desde La Estrella hasta la boca del Apaga eran solamente dos días de viaje. No hubo posibilidad de conseguir un guía, pero en medio del río, una misión de *balateros* -buscadores de caucho- enviados por una compañía a Iquitos, estaban trabajando allí y éstos me darían toda la ayuda que necesitaba para ponerme en contacto con los salvajes indios, que vivían cerca de los orígenes del río. El Sr. Vásquez me dio una carta de presentación para el jefe de la comisión en Apaga y me aseguró que él haría todo lo que estuviera en su poder para facilitar mis investigaciones entre los indios.

Después de haber recibido esta noticia, proseguimos nuestro viaje de descubrimiento, la boca del Apaga era nuestra meta más cercana. Seguimos la ribera izquierda hacia el norte del Marañón pero, como siempre, la fuerte corriente nos compelió algunas veces a cruzar al lado opuesto lo que, considerando el ancho del río, significaba un retraso considerable. Al siguiente día pasamos la boca del Morona, que me pareció comparativamente estrecha. Había apenas más de 100 metros de un lado de la boca al otro; el Morona, en sí mismo, parece ser un río insignificante en comparación con el ancho y rápido Pastaza. Poco después llegamos a un lugar que resultó ser una pequeña hacienda o un asentamiento indio, por una razón u otra abandonado por sus habitantes. No había casas, pero los cultivos habían sido abandonados y nosotros no dejamos de completar nuestras provisiones de yuca y plátano que estaban muy escasas. No teníamos esperanzas de conseguir comida de este tipo hasta llegar donde los *balateros* en el Apaga. Inclusive nuestras provisiones de comida animal -principalmente consistente de carne de jabalí seca- estaba cerca de ser completamente consumida. La caza en el Marañón no es tan rica como en el Pastaza; los pavos salvajes son raros y tímidos, y de los cuadrúpedos apenas si había capivaras, un animal cuya carne algunas veces comen los hombres blancos. Consecuentemente teníamos que ir lo

más rápidamente posible hasta que encontráramos seres humanos otra vez.

El Apaga corre dentro del Marañón desde el sur, así que tuvimos que cruzar al lado derecho del río principal. Tarde en la noche del siguiente día, lo encontramos después de un tiempo considerable de búsqueda; estaba casi escondido por una gran isla. Desde la corriente pudimos concluir que realmente habíamos llegado a un afluente del río principal y no a uno de los numerosos canales que se formaban entre las islas del Marañón. En su boca este río -que no figura en los mapas comunes del río Amazonas- luce completamente insignificante, pero pronto se ensancha considerablemente y hasta por su profundidad es sin duda navegable para vapores de río pequeños, en una gran parte de su curso.

Nuestro trabajo inmediato era encontrar el campamento de los buscadores de caucho. Durante tres días descendimos el río sin encontrar rastros de seres humanos, pasando las noches, como de costumbre, en los bancos de arena del río. La situación empezaba a causarme alguna ansiedad. Nuestras provisiones de comida estaban casi agotadas y los indios empezaban a sentirse cansados del viaje que parecía no terminar nunca y en su opinión no tenía un objetivo razonable. No había caza en el Apaga por lo tanto poco podíamos obtener cazando. Algunas veces Acevedo hizo excursiones al interior con mi pistola, pero cada vez retornaba solamente con un *tinamido*, un tipo de perdiz de tamaño parecido al de un pollo. Él había visto rastro de puercos, venados y tapir, pero nunca encontró estos animales; evidentemente se movían solamente durante la noche. Mis indios ni siquiera trataban de pescar. Los únicos peces que cogimos fueron mantarayas que se encontraban en abundancia en los bancos superficiales y cenagosos del río. Un día pescaron con el harpón tres o cuatro de ellas y las hervimos y comimos, en ausencia de mejor comida. La raya es suave e insípida pero la encontré comestible. Sin embargo, cuando deseé probar el mismo tipo de comida al siguiente día, mis indios se rehusaron a comerla. "La raya es un espíritu maligno (*supai*)", dijeron, "podríamos caer enfermos y morir si comemos mucho de ella". De hecho, la mantaraya es temida y odiada por los indios por su terrible aguijón venenoso, que puede causar la muerte. El experimentado indio, cuando se ve obligado a vadear en el agua cenagosa desde su canoa hasta tierra, siem-



Ilustración X. 1. Indios Aguarunas, río Apaga

pre siente su camino con una vara con la cual incesantemente hurga el fondo.

Por fin, en la tarde del tercer día, percibimos, en una vuelta del río, el campamento de los buscadores de caucho, un conjunto de chozas temporales que realmente formaban un pequeño poblado. Mostré mi carta de presentación al líder de la expedición, Sr. Rojas Torres. No me había engañado al contar con su ayuda. El Sr. Torres no solamente me proveyó de la comida que necesitaba, sino que, sobre todo, me dio información positiva sobre los Aguaruna. Esta expedición del caucho no tenía tratos con los indios salvajes ya que solamente se usaban unos pocos trabajadores; pero sabían que los Aguaruna vivían a cerca de un día y medio de viaje desde el lugar donde estábamos, en la vecindad de los orígenes del Apaga. En su curso superior este río se divide en dos ramales, de los cuales el uno es llamado *Yurac Apaga* (Apaga blanco), el otro

Yana Apaga (Apaga negro) y se suponía que los Aguaruna vivían en el primero de los pequeños afluentes. El Sr. Torres me ofreció enviar dos peones con nosotros donde los indios, pero como ellos no conocían el lenguaje de los Aguaruna y no teníamos duda de encontrar a estos indios, decliné su ofrecimiento.

Complacido de estar por fin cerca del final de mi viaje, continué mi descenso por el Apaga al día siguiente. Nos tomó un

día de viaje llegar al lugar donde el río se ramifica en lo que se llama *Yurac Apaga* y *Yana Apaga*. Seguimos por error el último en vez del primero, pero más tarde supimos que ambos ríos estaban habitados por los Aguaruna. El río se hacía más y más angosto, su fondo había llegado a ser pedregoso como la orilla y estaba claro que no podía permanecer navegable por mucho más tiempo. En frente de nosotros se alzaban altas cordilleras cubiertas de selva; eran las últimas estribaciones de los An-



Ilustración X. 2. Interior de una casa aguaruna



Ilustración X. 3. Muralla de una casa jívara fortificada

des peruanos. En mi viaje a canoa, de un mes de duración, yo había cruzado el enorme valle del Amazonas y estaba aproximándome a las montañas del otro lado del gigante río. De hecho, tanto en Ecuador como en Perú los Aguaruna habitan los declives de los Andes y generalmente evitan las llanuras pantanosas azotadas por la malaria en el valle del Amazonas. Pero evitan los ríos principales aun los que son como el Apaga, prefiriendo hacer sus asentamientos en esas remotas partes del territorio que no son fácilmente visitadas por otros indios o por los blancos. Consecuentemente, no había chozas indias en el Apaga y fue solamente por una feliz casualidad que las hallé. En el banco del río, mis acompañantes indios divisaron de pronto una canoa que según ellos indudablemente pertenecía a los *Aucas*, como son llamados los indios salvajes por los semi-civilizados indios de Napo y Canelos. Por lo tanto, éstos se encontraban en la vecindad y ya que era importante que los sorprendiéramos antes

de que ellos nos detectaran y tuvieran tiempo para huir, Acevedo fue a inspeccionar. Él no fue lejos antes de llegar a una choza temporal en la selva. No había nadie en la casa pero como evidentemente estaba ocupada por indios, se sentó a esperar. Después de un rato un indio de mediana edad y su esposa aparecieron y un poco después un indio más joven. A la vista de un extraño intentaron primero alzar el vuelo, pero cuando Acevedo les habló en lengua jí-

vara se volvieron y le respondieron. Luego todos cuatro bajaron al río donde yo estaba esperándolos con otros indios.

Realmente ellos eran Jívaros. El tipo y el vestido son fácilmente reconocibles, y toda la apariencia externa era la misma que la de los indios Jívaros que yo había visitado recientemente en las selvas ecuatorianas. Inclusive el idioma era, en lo principal, el mismo, aunque pude encontrar inmediatamente considerables diferencias dialectales. Algunas veces usaban palabras que no entendía in-



Ilustración X. 4. Muralla de una casa jívara fortificada. Aguarunas. Río Apaga



Ilustración XI. 1. Mujeres jívaras del Santiago

mediatamente, pero la conversación avanzaba fluidamente. Inmediatamente supimos que los Aguaruna no vivían allí, cerca al río, sino a casi medio día de camino hacia el interior. Aquellos que habíamos encontrado permanecían allí solo temporalmente para buscar caza y pesca y con este propósito habían construido una tosca choza. Sin embargo, parecía como si estos indios hubieran intentado ausentarse por largo tiempo. Como la mayoría de los indios de la selva virgen, los Jívaros son un tipo de gente inconstante que de tiempo en tiempo busca nuevos lugares para vivir. En la mayoría de los casos, ni el miedo a sus enemigos ni las epidemias los hacen quedarse en sus moradas, en lugares frescos. De la información que estos indios me dieron, supe que los Aguaruna en años recientes habían sido diezmados grandemente debido a alguna epidemia. De todos modos, los Aguaruna vivían ahora en la región del Apaga y formaban

una tribu relativamente pequeña. El más joven de los indios, de nombre *Himbikite*, ofreció llevarme al día siguiente al interior a ver a sus compañeros de tribu, siendo el pago por este servicio un bonito cuchillo con su estuche.

Partimos la siguiente mañana temprano y en pocas horas llegamos a la primera casa habitada por un hermano de *Himbikite*. Conociendo el miedo a las "enfermedades" que es particularmente característico de los Jívaros, me sorprendí de la

desprejuiciada actitud que los Aguaruna asumieron hacia mí y hacia mis acompañantes indios. Esto pudo haber sido porque inmediatamente se dieron cuenta que veníamos de lejos y no de ningún poblado afectado por una enfermedad o habitado por blancos. En general fui afortunado durante esta expedición. Si no hubiera encontrado a estos indios en el río por casualidad, hubiera sido muy difícil para nosotros solos encontrar el camino a la región habitada por los indios. La actitud amistosa



Ilustración XI. 2. Jívaros de la región del río Santiago



Ilustración XI. 3. Jívaro del Santiago, llevando una bolsa de piel de mono (uyúna) y con el brazo y hombro cubiertos con el adorno nupish

de los Aguaruna se debía a particulares razones. Durante los últimos años, ellos habían emprendido guerra contra los Huambiza que vivían entre el Morona y el Santiago. En verdad estaban emparentados estrechamente con estos indios, pero de ningún modo esto impedía el que las dos tribus fueran mortales enemigos. Al contrario, es una peculiaridad de los jívaros que precisamente las diferentes subtribus emprendan guerras sanguinarias una en el curso contra otra. Justamente cuando los visité, los Aguaruna estaban temiendo un ataque de los Huambizas. Este temor puede haber sido exagerado, pero la consecuencia de él era que por el momento deseaban de cualquier modo vivir en paz con los blancos, quienes podrían inclusive ayudarlos en un ataque hostil de los hombres de sus propias tribus. En lo que concierne a los indios Canelos que estaban conmigo, no tenían miedo de ellos, pero no podría ni decir lo que hubiera pasado si los hubiera visitado en compañía de indios Jívaros de Ecuador.

Me gané inmediatamente la confianza del hermano de Himbikite regalándole una camisa, y el mismo Himbikite pudo dar una explicación satisfactoria del objeto de nuestra visita. Yo había ex-

plicado que deseaba intercambiar cosas con los indios y adquirir vasijas de barro, ornamentos y cosas similares. Pronto descubrí que la cultura material de los Aguaruna era esencialmente la misma que la de los Jívaros ecuatorianos, pero todavía pude obtener ciertas cosas de interés. En general, una gran uniformidad caracteriza la cultura Jívara a pesar de las enormes áreas que cubre y de las numerosas subtribus en la que este pueblo se divide. Lo mismo parece ser verdad para sus costumbres y creencias religiosas, en la medida en que he podido estudiarlos.

Hice visitas a algunas casas en la vecindad. Del más grande interés fue mi permanencia en la casa de un viejo hombre llamado *Tuhuimbi*, quien parecía ser de alguna manera el jefe de esta pequeña tribu Jívara. Fue aquí que fui informado del peligro de guerra que se creía amenazaba a los Aguaruna de parte de sus enemigos los Huambiza. Además pude ver con mis propios ojos algunas de las medidas de defensa que los Jívaros toman en tiempo de guerra. Entre otras cosas, se rodeaba completamente la casa de palos fuertes de chonta de aproximadamente el alto de un hombre. La pared era tan gruesa, me explicaron los indios, que difícilmente una bala podría penetrarla, y si el enemigo trataba de seguir disparando las balas, golpearían solamente el techo. Tuhuimbi estaba bien preparado para recibir al enemigo en otros aspectos. Encontré cuatro armas de fuego en la casa, de las cuales dos eran rifles Winchester. En una guerra entre dos tribus relativamente primitivas la provisión de armas era sin duda de gran importancia.

En años recientes, en las guerras de los indios se han usado más y más armas de fuego en vez de las viejas lanzas de chonta, y las consecuencias de este cambio en los métodos de combate naturalmente han sido revolucionarios. Nuevos tipos de medidas de defensa tienen que ser tomadas ahora. La lanza y el escudo están casi fuera de uso. Cuando visité por primera vez a los Jívaros -en 1916-, era fácil conseguir lanzas de madera de chonta genuinas, lo mismo que los escudos; especialmente estos últimos son ahora casi imposibles de obtener, y lanzas decentes son extremadamente raras. En lugar de estas antiguas armas, los Jívaros hacen uso de pistolas y escopetas de tipo primitivo, pero desafortunadamente también rifles Winchester han sido introducidos por los comerciantes de caucho. El comercio de este tipo de armas de fuego se ha extendido como consecuencia del trueque por ca-

bezas reducidas, preparadas por los Jívaros y que son ardientemente deseadas, por ciertos blancos, especialmente norteamericanos. Por cada *tsantsa* el indio jívaro demanda un rifle, en posesión de esta arma él puede llevar a cabo con éxito una guerra con sus enemigos y adquirir nuevas cabezas para trueques posteriores con aquellos viajeros blancos, que son lo suficientemente inescrupulosos como para proseguir con este sucio comercio.

El comercio de cabezas reducidas está prohibido por la ley, tanto en Ecuador como en el Perú. Sin embargo, es un hecho bien conocido que ha sido fomentado hasta ahora, siendo un factor que de cierta manera ha conducido al rebajamiento y degeneración de la raza jívara. Desde un punto de vista etnográfico, puede ser útil señalar a este respecto que un gran número de *tsantsas* que han llegado a Estados Unidos y Europa, y que inclusive han encontrado lugar en museos etnográficos "científicos", no son cabezas jívaras sino cabezas de negros y mestizos o blancos pobres, que han muerto en hospitales y que han sido vendidas por comerciantes blancos. Años atrás me contaron acerca de un hombre que vivía en Guayaquil y que había hecho un verdadero negocio de la preparación de "cabezas reducidas de los Jívaros".

La pared de madera de chonta que he mencionado más arriba era una medida de defensa de los tiempos antiguos y por lo tanto de particular interés. Cómo los Jívaros fortifican sus casas en tiempos de guerra, lo relataré con más detalle en la parte de mi trabajo que trata de la guerra india.

El nombre Aguaruna, bajo el cual se conoce a estos indios, es una palabra quichua. La palabra *runa* significa Indio y *agua* parece ser el nombre de cierta palma. Para los indios quichua semi-civilizados del Marañón, los Aguaruna eran sin duda, cuando aparecieron por primera vez en esta región, un tipo de "gente de madera". No hay duda de que antes vivían al norte del Marañón y formaban parte de la gran tribu de los Huambiza, un hecho del cual parecen estar conscientes ellos mismos. El dialecto que hablan es el mismo que el de los Huambiza del Morona y los indios a quienes visitaba actualmente habían vivido en el Morona dos décadas antes -si permanentemente o solo temporalmente, no pude descubrirlo-. Habiendo empezado a pelear con el resto de su tribu, se habían retirado a las regiones del alto Marañón. Ellos insistían firmemente en ser llamados Aguaruna y no Huambiza, los cuales tienen mala reputación

entre indios y blancos a cuenta de sus incursiones hostiles. Sin embargo, los mismos Aguaruna no son mucho mejores. Acevedo y yo, en una conversación con los indios, llegamos a la conclusión de que los Aguaruna del Apaga formaban parte de aquellos Huambiza que en 1915 asesinaron a la guarnición peruana en el Morona, un incidente que relaté previamente. Esto lo dedujimos indirectamente de lo que nuestros anfitriones nos dijeron. Además de los Aguaruna del Apaga, hay comunidades de la misma tribu más lejos, subiendo el Marañón, del poblado de Pomara en las estribaciones de los Andes, por todo el río hacia abajo, en ambas orillas del Pongo de Manseriche, la famosa garganta situada justo bajo la boca del Santiago. El número total de los Aguaruna es difícil de establecer, K.G. Grubb estima que su número varía de 2.000 a 7.000. De cualquier modo, el primer número probablemente está ahora más acorde a la verdad que el último. Como otros indios salvajes, los Aguaruna en años recientes han disminuido notablemente en número, debido a las enfermedades. El Sr. Grubb menciona que por 1925 el cincuenta por ciento de ellos, alrededor del Pongo de Manseriche, habían muerto en una epidemia de influenza.¹

Mi visita a los Aguaruna no pudo durar más allá de unos pocos días. Me vi obligado a apresurarme por causa de los indios que habían consentido en servirme como tripulación en este viaje y que deseaban retornar tan pronto como fuera posible. Además de esto, mi provisión de artículos para intercambiar estaba bastante reducida. No había posibilidad de comprar nada en estos solitarios parajes y sin poseer tales artículos, es inútil visitar a los indios salvajes. Me había propuesto hacer una corta visita a los indios del Yurac Apaga también, pero mis acompañantes nativos de Canelos, dirigidos por Acevedo, se rehusaron a seguir más lejos, alegando que no se habían comprometido para viajes más lejanos, que sus camaradas estaban esperando por ellos, que se hallarían cortos de comida y otras cosas por el estilo. Como de costumbre, ellos amenazaron con irse secretamente por la noche y dejarme solo. Una vez más consideré lo más prudente ceder a las demandas de los indios y retornar inmediatamente. Al siguiente día en la noche, cuando llegué al campo de los buscadores de caucho y le dije al Sr. Torres acerca del comportamiento de mis indios, él ofreció darme algunos de sus peones para un nuevo viaje a los Aguaruna del

Yurac Apaga, y de este modo hubiera sido posible para mí proseguir mi plan si así lo hubiera deseado. Pero, ¿dónde dejaría a mis propios indios mientras tanto? Era muy probable que se fueran, como me amenazaron con hacerlo, y mi viaje de retorno a Iquitos sería extremadamente difícil. Consecuentemente, decidí sentirme satisfecho con los resultados que había obtenido y emprender definitivamente el último y muy largo viaje a Iquitos.

No necesito describir este viaje en detalle aquí. Yendo río abajo pudimos viajar rápidamente, algunas veces usando también las noches de luna, como están acostumbrados a hacer los indios en sus propios viajes por los ríos. Pronto alcanzamos el Marañón y dos días más tarde arribamos al banco de arena donde había dejado a los indios enfermos. Estaban ahora ligeramente mejor después de haber tomado la quinina que yo les había dejado para su uso, pero no se encontraban completamente restablecidos. Un paciente que ha contraído malaria en el Marañón no puede estar restablecido en pocas semanas simplemente con un tratamiento de quinina. En cualquier caso, mi tripulación tenía que ser cambiada otra vez. Los dos indios enfermos tenían que ir conmigo a Iquitos, mientras que el resto debían permanecer en el lugar, en la

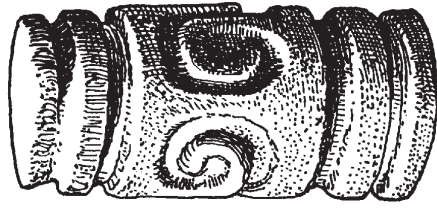
boca del Pastaza, esperando el retorno de mis hombres. En seguida todos propusieron ascender el Pastaza en conjunto.

Este proyecto se siguió en lo principal, pero Acevedo y sus hombres me acompañaron solamente hasta la boca del Huallaga, donde tomé uno de los vapores que hacen viajes regulares entre Iquitos y Yurimaguas, un pueblo en el Huallaga. Tuve que esperar cuatro días en una hacienda en la boca del Huallaga, perteneciente a un portugués, antes de que llegara el vapor que podría llevarme a Iquitos, la capital de la provincia peruana de Loreto y el único lugar de relativa civilización en el alto Amazonas. Llegué a este pueblo a fines de febrero.

Mi estadía en Iquitos y mi subsecuente viaje, aguas arriba por el gran río Ucayali hacia la Sierra peruana cae fuera del corto informe de mis viajes por el oeste del Amazonas que he juzgado necesario dar, en la medida en que conciernen a mis estudios de los indios Jívaros. Ahora seguirá mi descripción sistemática de la cultura jívara.

Nota

- 1 GRUBB, *Amazon and Andes*, pp. 135, 140.



Segunda parte
CULTURA MATERIAL



Capítulo I

ASPECTO FÍSICO, VESTIDO Y ORNAMENTOS



Ilustración XII. 1. Mujeres jívaro del Upano vistiendo el Kungu

Las costumbres de guerra y la vida austera de los Jívaros han influido en ellos tanto física como mentalmente. Para ser gente de las selvas vírgenes tropicales, están más bien fuertemente constituidos y son musculosos. El carácter independiente y arrogante del indio Jívaro se muestra también en su porte, gestos y manera de hablar, haciéndolo parecer más alto de lo que en realidad es. Mirado desde el punto de vista europeo, está más bien bajo la estatura media, pero es apenas más pequeño que otros indios del oeste del Amazonas.

Sin embargo, la estatura varía considerablemente. El indio Jívaro más alto que encontré medía 174 cms., el más pequeño -el jefe gran Nayapi en el Puyo- solamente 146 cms. Otros cinco hombres que medí presentaron estaturas de 154, 158, 160, 163 y 165 cms. Por supuesto las mujeres son más

pequeñas. Su estatura parece variar entre 142 y 152 cms. El color de la piel es café claro, quizás más claro de lo que es común entre los indios del territorio Amazónico. Su cabello es negro, grueso y generalmente lacio, los ojos café oscuro, la nariz regular y recta, rara vez aguileña, en algunos individuos algo ancha y chata, la boca y los labios normales y la barbilla ligera. La forma del cráneo coloca al indio Jívaro entre las razas bracicefálicas. La cara es redonda, ligeramente ovalada y los rasgos, como regla general, regulares y agradables. En algunos individuos se encuentran pómulos prominentes, pero no es un rasgo común, y no hay prognatismo.

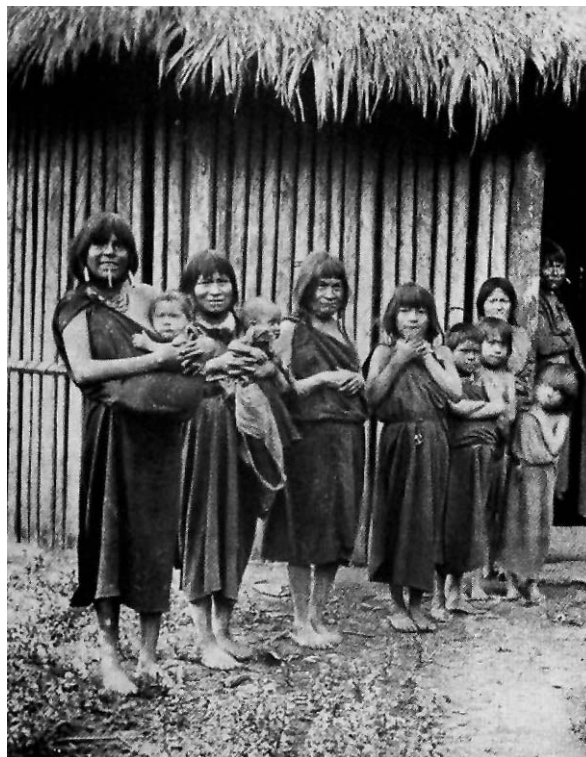


Ilustración XII. 2. Mujeres con sus hijos fuera de la casa. Río Upano



Ilustración XII. 3. Mujeres jívaro llevando a la casa yuca para la comida

En general, el indio Jívaro promedio es un individuo bien parecido, que produce una agradable impresión. Su cuerpo, proporcionadamente constituido y bien desarrollado, da testimonio de la vida móvil que lleva y la cultura física continua a la que se sujeta desde muy niño; así mismo, su vivo aspecto irradia esa inteligencia y energía que es una de sus principales características mentales. Al mismo tiempo toda su personalidad y sus vehementes gestos y forma de hablar expresan esas emociones y pasiones fuertes que han hecho famosos a los indios Jívaros y que ellos han mostrado especialmente en relación a sus enemigos.

La estatura promedio de los indios Canelos es casi la misma que la de los Jívaros. Ya que son una raza mezclada, ellos presentan antropológicamente una más grande variedad de tipos que estos últimos. Siendo así que algunos presentan una aproximación al tipo robusto característico de los indios de montaña, otros, de acuerdo a la textura de su cuerpo y los rasgos de su cara, se acercan más a los indios de selva. Los indios Canelos acostumbran hacer viajes a la Sierra y están acostumbrados al clima más riguroso prevaleciente en las regiones de montaña, pero en su modo de vida en conjunto, al igual que los Jívaros, ellos son gente típica de las selvas vírgenes tropicales.

En su apariencia externa los hombres jívaros atraen la atención especialmente por su largo cabello. Este es mantenido con gran cuidado y no ra-

ra vez llega hasta la cintura, estando generalmente -esto es, cuando el indio no está compelido por una razón u otra, a observar abstinencia ceremonial- dividido en tres colas, una grande que cuelga a la espalda, llamada *itsimgama*, y dos más pequeñas, una a cada lado de las sienes, llamadas *akáhihi*. Muy frecuentemente fijan un peine de manufactura indígena en el pelo, en la parte de atrás de sus cabezas. Estos peines son mi-

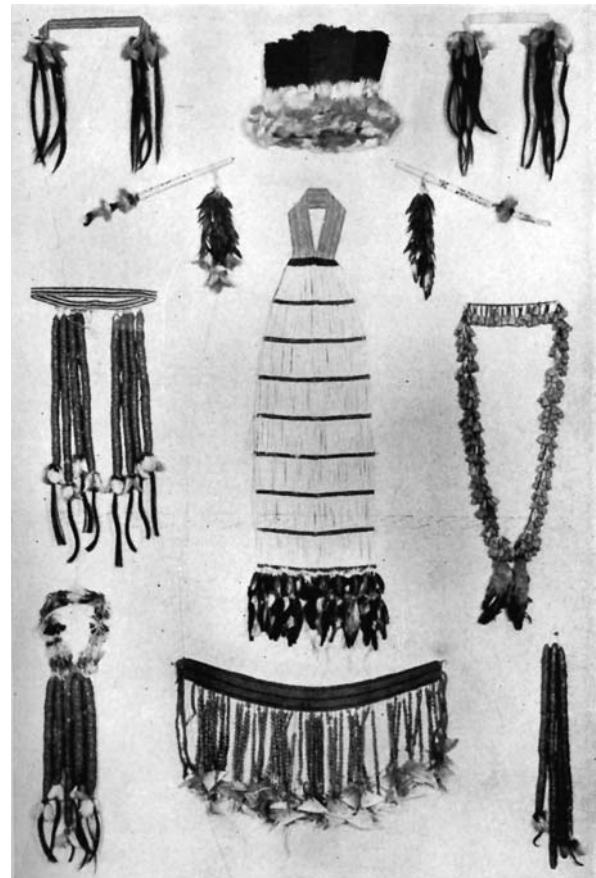


Ilustración XIII. 1. Los adornos más importantes de los jívaros; *tawása*: corona para la cabeza; *wauo* pendientes de alas de coleóptero; *arusa*: orejeras; *tayukunchi*: en la mitad el gran adorno posterior; *kungu*: adorno de la cintura para las mujeres

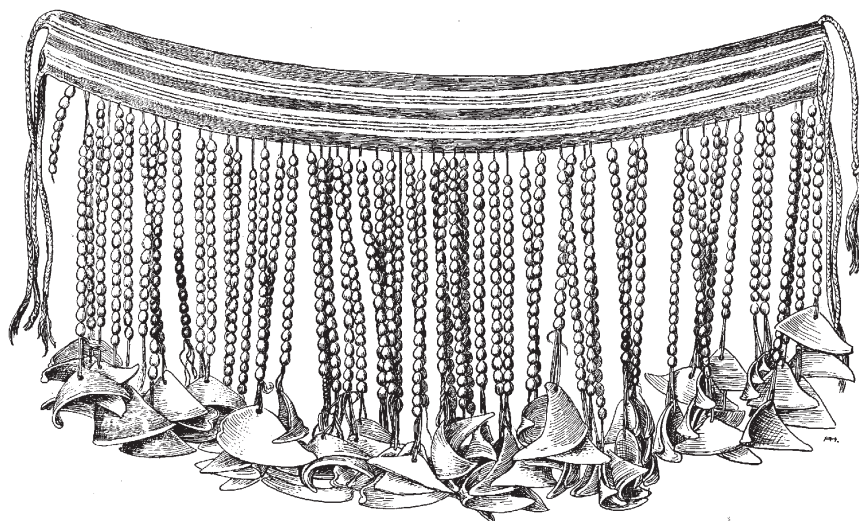


Ilustración XIII. 2. El adorno de cintura para las mujeres, kungu

rados como ornamentos y amuletos mágicos al mismo tiempo. Viviendo en las estribaciones occidentales de los Andes donde el clima no es, por regla general, particularmente caliente, los Jívaros se visten mejor que muchas tribus de la zona más baja del valle del Amazonas. La principal prenda de vestir de los hombres es un taparrabo (*itipí*) que llega un poco más abajo de las rodillas y que es retenido alrededor de la cintura por un cintillo de pelo humano o por una piel de culebra (*akáchu*). Esta prenda de vestir es tejida por los hombres, con algodón cultivado por los mismos Jívaros y es teñida en ciertos colores, como lo veremos más adelante. La parte superior del cuerpo, esto es, los hombros y el pecho, frecuentemente se mantiene desnuda, especialmente cuando el tiempo está caliente, pero otras veces se cubre con un pequeño pedazo cuadrado de la tela de la misma manufactura que el taparrabos y que se tiñe de café con achiote. En el medio de este pedazo de tela hay un hueco a través del cual se pasa la cabeza, de manera que esta prenda cubra el pecho y la espalda. Esta prenda de vestir que es llamada *awangéama* y corresponde al *poncho* de los indios de montaña. Las mujeres tienen el pelo más corto y su vestido es más completo, en él la principal prenda de vestir es el *taráchi* que cubre, no solamente la cintura y los muslos sino también el busto y el hombro derecho; el hombro izquierdo y ambos brazos se dejan desnudos. Se retiene en la cintura por un cinturón de lana de algodón llamado *ikichi*. El *taráchi* es tejido del mismo material que el *itipí* y está compuesto de dos *itipí* cosidos juntos. Ambos artí-

culos de vestir son tejidos exclusivamente por los hombres.

Sin embargo, las ropas de material de lana parecen de origen relativamente moderno. Tanto los Jívaros como los indios Canelos saben que antiguamente era costumbre usar camisa y taparrabos de corteza, obtenida del gran árbol que los Jívaros llaman *kámaka* y los indios de Canelos *llancháma*.

Creo que este árbol es idéntico al árbol de seda vegetal (*Bombax ceiva*). Grandes piezas de la corteza eran cuidadosamente desprendidas del enorme tronco, empapadas en agua y golpeadas con garrotes para hacer que la dura corteza se suavizara y fuese más apropiada para el vestido. Cuando esta corteza preparada se había secado, ciertos adornos negros y rojos se pintaban en ella con *genipa* o *roucou*. Unos cincuenta años antes, estas ropas de corteza eran usadas por los indios de Ecuador occidental. Los Jívaros y los indios Canelos conocen y preparan el material de corteza aún ahora, pero lo usan solamen-



Ilustración XIV. 2. Collar de dientes de jaguar usado por los guerreros

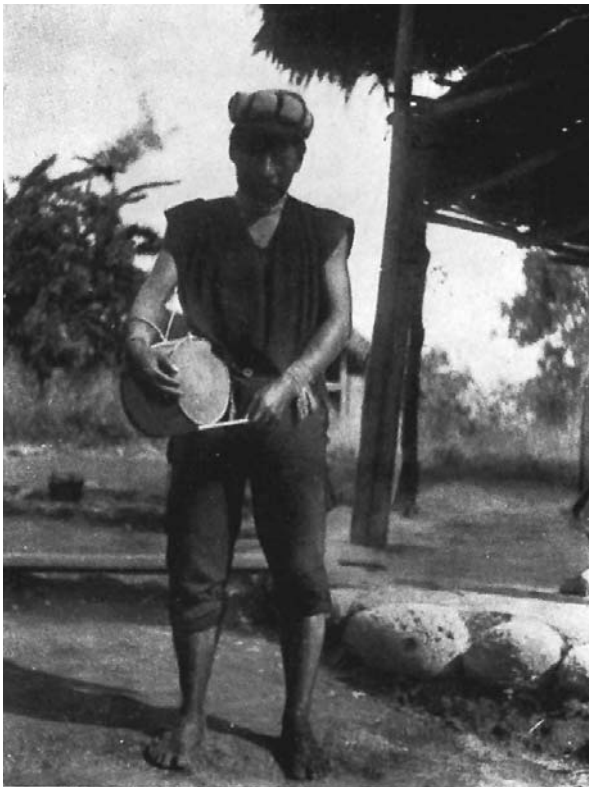


Ilustración XV. 2 Un indígena Canelo con su tambor y con la tawasamba en la cabeza. Él además lleva el trofeo tsuceanga en la cintura

te para yacer en él o para cubrirse en la noche. Todavía los indios Jívaros frecuentemente cubren a sus recién nacidos con el material de corteza *kámaka*, o preparan pequeñas hamacas que sirven como cunas. Actualmente, los indios Canelos como otros indios, semicivilizados de Ecuador occidental, solamente usan pantalones y camisas hechos de lino cuando los han obtenido de los blancos.

Además de estas prendas, hombres y mujeres entre los Jívaros llevan una multitud de ornamentos a los que adjudican igualmente gran importancia. Estos ornamentos no son meramente decoraciones en el estricto sentido de la palabra; por así decirlo ellos forman parte de la personalidad india, y la mayoría de ellos tienen un significado puramente mágico, por lo tanto retomaré estos ornamentos en los capítulos que tratan de la religión de los indios. Aquí solamente mencionaré el más importante de ellos.

Ya que los Jívaros no llevan tocado en la cabeza en el propio sentido de la palabra, tienen el hábito de cubrir la corona de ésta con adornos, hechos en parte de plumajes o plumas de ciertos pájaros de la selva y en parte de piel de mono. Todos

los indios del territorio amazónico adoran el plumaje brillante, pero hay pocas tribus que hayan desarrollado tanto el arte de hacer adornos de este tipo como los Jívaros y los indios Canelos. Se prefiere para este propósito el plumaje o plumas del tucán, de diferentes clases de papagayos, especialmente del gran guacamayo, o del pavo salvaje (*Crax paugí*) y de algunos pequeños pájaros de la selva, pero el arte y gusto con el que los diferentes colores se combinan y todo el ornamento en sí hacen casi imposible describirlo en detalle. Este ornamento de cabeza es llamado *tawása* por los Jívaros y *tawasámba* por los indios Canelos (Lám. XIV). Los mejores y más grandes ornamentos que se usan especialmente en las fiestas son valorados grandemente por los mismos indios y podemos entender esto fácilmente, considerando que para hacer uno solo de ellos el indio tiene que matar docenas de tucanes o guacamayos muy tímidos, con bodoqueras o flechas envenenadas. Los viejos guerreros y los hombres de medicina generalmente prefieren un adorno de cabeza hecho de piel de mono negro o rojo.

El ornamento de cabeza llamado *tendéarma* es ligeramente diferente del *tawása*. Consiste en un número de plumas en colores vistosos enganchados a una banda de algodón. Esta banda decorativa está envuelta alrededor de una corona encarrujada de una liana llamada *kápi*, la misma liana de la que los Jívaros hacen sus cestas más comunes. La corona encarrujada sin la banda de plumas es llamada *tindímba*.

De los otros ornamentos de la cabeza, los palillos cilíndricos de bambú que los hombres llevan como adornos en las orejas, son particularmente conspicuos. Tienen a menudo considerable longitud, de 15 a 25 cm. y cerca de 1 cm. de diámetro, pasando horizontalmente a través del lóbulo del oído y prominentes enfrente. Las plumas de los palillos se adornan con ciertas figuras incisas del tipo acostumbrado en el arte ornamental de los Jívaros y frecuentemente, además de esto, plumas de tucán, rojas y amarillas se fijan en ellos. Esas orejeras son llamadas *arúsa*: no son meramente decoraciones sino que tienen un significado mágico. Las mujeres usan orejeras del mismo tipo, solamente que son mucho más pequeñas. Además de esto, las mujeres tienen un palillo más pequeño insertado en el labio inferior, que es perforado con este propósito. Este palillo es llamado *tukúnu*; es de 6 a 10 cm. de largo y tiene alrededor de medio cm. de

diámetro y como el *arúsa* de los hombres, este adorno femenino tiene el final protuberante decorado con figuras incisas. Ya que las mujeres no usan *tawása* para la cabeza, en ocasiones festivas, tienen la corona de la cabeza decorada con una simple banda circular de algodón, sin plumas, que muy pocas veces es usada por el sexo femenino. Esta banda de algodón es llamada *tiringsa*.

Además de las orejeras, en ocasiones festivas, hombres y mujeres llevan un tipo de pendiente consistente en alas de escarabajo brillantes, plumas de tucán rojas y amarillas y cabello humano. Estos pendientes se llaman *wáuo*, “después del escarabajo” y están agarrados a los lóbulos perforados por pequeños alfileres de madera.

Una gran variedad de collares, pulseras, brazaletes y otros adornos para el cuello, el busto y la espalda, los brazos y las piernas, los usan hombres y mujeres, especialmente los primeros. Los adornos femeninos son siempre más simples y menos sobresalientes, debido principalmente al hecho de que las plumas y plumajes no son usados por las mujeres. Los collares son tan variados que es imposible describirlos todos; ellos pueden estudiarse más de cerca en los museos etnográficos de Guthenburg y Helsingborg, donde se guardan mis colecciones de los Jívaros. Hablando muy generalmente, podemos decir que hay dos categorías principales de collares; ellas consisten ya sea de dientes o garras de animales, o de diferentes semillas o cáscaras de frutas. Los collares hechos de dientes de animales tienen un nombre común *naí*, “diente”. Hay dos tipos de animales cuyos dientes se fijan en collares y se usan como ornamentos: monos y jaguares. Los collares de dientes de monos son usualmente muy largos, se usan cientos de dientes de diferentes monos con este propósito. Los collares de dientes de jaguar son usados especialmente por viejos guerreros y se cree que ellos confieren al que lo usa algo de la fuerza y ferocidad de esta salvaje bestia. Los collares de dientes de mono generalmente son usados solamente por los hombres, ya que se considera apropiado que un hombre se decore solamente con los dientes de los animales que él mismo ha matado. Por la misma razón, los ornamentos de plumas de pájaros se limitan a los hombres. No es inusual que en las fiestas se lleven pájaros enteros disecados como adornos; el más común de éstos es el gran tucán, mirado con superstición por los Jívaros y los indios Canelos. Los tucanes de gran pico, secos y preparados de la mis-

ma manera que la *tsantsa* humana y la cabeza del perezoso, son llevados a la cintura en los grandes bailes y festivales de los indios Canelos, de hecho éstos son un tipo de trofeo al cual originalmente se le atribuía un poder mágico similar al que los Jívaros le atribuyen a la *tsantsa* (Ver lám. XIV, 1,2, y Lám XV, 1).

Ambos sexos llevan collares preparados con semillas o cáscaras de frutas secas y son muy variados. Algunos de ellos tienen el carácter de sonajeros y, por lo tanto, se usan en danzas y ceremonias religiosas. Un tipo común de collar consta de un gran número de semillas grises llamadas lágrimas de San Pedro (*Coix lacrima*, de la familia *Gramineae*) y otro igualmente común está hecho de un tipo de haba de selva roja con manchas negras (*Omosia*, perteneciente a la familia *Leguminosae*). Estos collares se llaman *étsi*. En las fiestas, los hombres frecuentemente tienen la espalda, hombros y pecho cubiertos con un gran adorno que consta de semillas de un árbol, parecidas a la pimienta, ensartadas juntas en muchas hileras y muy fragantes. Estos adornos se llaman *payáshnya* y, debido a su fragancia y otras propiedades, son mirados como una protección mágica para el cuerpo contra la enfermedad y contra la brujería. Los indios toman una cocción de las mismas semillas como remedio contra la fiebre. Otros envoltorios más pequeños de las mismas chucherías, las vainas de la vainilla, las cáscaras secas de ciertas frutas y otras cosas, son miradas no como adornos ni decoraciones, sino simplemente como amuletos, cuyo objeto es proteger al que lo lleva contra la enfermedad. Estos adornos “médicos” se llaman *mamúta*; los usan solamente las mujeres que los fijan en sus pechos.

Un ornamento casi del mismo tipo y que se lleva así mismo en las grandes fiestas, es llamado *múpush* por los indios Jívaros. Es un tipo de collar compuesto de un gran número de pequeños “botones” redondos negros con un agujero en el medio y encordados muy cerca el uno del otro. Los “botones” son hechos de las ramas pequeñas de cierto árbol del mismo nombre que el collar, que son cortadas en pequeños pedazos, cada uno de cerca de un milímetro de ancho. Además de esto, una o más conchas de caracol grandes son enganchadas al adorno. Ya que las ramitas tienen que cortarse muy uniformemente y con cuidado y un solo adorno puede tener muchos cientos de “botones”, es un gran trabajo para el indio hacer un *múpush*.

El más costoso ornamento de los Jívaros, que de igual manera se lleva solamente en las grandes fiestas, se llama *tayukúnchi*. Es un ornamento ancho para la espalda, compuesto únicamente de los huesos de las patas del *tayu* o pájaro del aceite (*Steatornis*), enganchado a la cabeza gracias a una banda ancha sobre la frente y colgando hasta el lomo. El borde inferior de este ornamento está adornado con alas brillantes de escarabajo, cabello humano, plumas de tucán o pequeños pájaros disecados de vistosos colores. Las alas de escarabajo producen un sonido grave cuando los indios saltan arriba y abajo durante sus danzas, de esta manera el adorno sirve como una especie de sonajero. Ya que el pájaro del aceite, como lo hemos visto, es raro y se necesitan cientos de pájaros para hacer un solo *tayukúnchi*, entendemos que los indios valoran muy alto este ornamento, aparte del mágico poder que ellos le adjudican (Lám. XIII, 1).

Otro adorno para la cabeza y la espalda consiste en largas colas de alas brillantes de escarabajo, cosidas juntas, y con cabello humano en las puntas. Estas colas están enganchadas a una banda circular de algodón que en las grandes fiestas es acomodada en la corona de la cabeza. Los Jívaros llaman a este ornamento por el mismo nombre que tiene el escarabajo usado para este propósito: *wáuo* (Lám. XIII).

En muchos de sus collares y otros ornamentos los indios insertan pequeñas cuentas blancas, rojas y azules obtenidas de los blancos. Estas son bastante comunes aun entre los Jívaros salvajes, que las usan especialmente para el tipo de collar llamado *sháuka*. Estos collares llaman la atención especialmente por el buen gusto que demuestran en la manera de combinar las cuentas de diferentes colores, de manera que se formen ciertos adornos triangulares típicos de los Jívaros (Lám. XXI, 2).

Brazaletes y pulseras consistentes son simples bandas de algodón aladas fuertemente alrededor de los brazos y de las muñecas llamados *patáki* son vistos frecuentemente entre la mujeres jívaros. Apenas si son vistos como adornos, más bien son usados simplemente porque se supone que hacen los brazos más fuertes para llevar cargas. Son nue-

vamente los hombres quienes llevan brazaletes alrededor de las muñecas, hechos de la piel de la gran iguana "lizard" y llamados *súnday*. Se cree que estos adornos también dan mucha fuerza a los brazos.

El adorno personal de los indios también incluye la pintura del cuerpo y de la cara a la cual se le da una extremada importancia. Sin embargo, ya que las pinturas faciales tienen casi exclusivamente un significado mágico, trataré de ellas en la parte de mi trabajo que está dedicada a la religión y al arte.

Se debe decir que ciertas pertenencias personales forman parte de su vestido, ya que los hombres las llevan siempre consigo y se miran como indispensables. Ningún indio jívaro sale de su casa sin su pequeña bolsa cuadrada hecha de las fibras de la palma de chambira y llamada *wambáchi*, y sin su bolsa más grande hecha de la piel del mono negro o del aullador mono rojo, un tipo de bolsa llamada *uyúna*. En su *wambáchi* el indio jívaro lleva su peinilla, tabaco y ciertas medicinas, piedras mágicas y otros objetos usados para la brujería, los cuales son indispensables para el hombre de medicina. En su *uyúna* lleva objetos más grandes, ciertos ornamentos, calabazas conteniendo encantos de caza o pintura roja, etc., pero en la antigüedad los más importante eran los dos palos usados para producir fuego. Estos palos eran llamados *uyúna*, y de ellos viene el nombre de toda la bolsa. Una gran bolsa de red es llamada *shigra* (Lám. XIV, 1, 2, 4).

En lo que se refiere a los ornamentos personales de los indios Canelos, puedo añadir que en algunos aspectos son menos característicos, debido al hecho de que ellos en parte han adoptado el vestido europeo. Así, actualmente no usan ni orejeras ni tubos de labios ni pendientes. Sus collares están hechos principalmente de cáscaras secas de fruta y conchas de caracoles, así como de dientes de mono. Pero los indios Canelos son particularmente famosos por sus ornamentos de plumas (*tawásamba*), que son más variados que los de los Jívaros y están entre los más admirables de entre las tribus de Sud América.

Capítulo II

LA CASA (HEA, HUASI)



Ilustración XVI. 1. Bolsa pequeña de fibras de chambira (*wambachi*).
2. Bolsa grande de chambira (*shigra*). 3. Peine (*timashi*).
4. Bolsa de piel de mono (*uyun*).

Al describir mis viajes entre los indios Jívaros, tuve ocasión de mencionar repetidamente que los salvajes Jívaros nunca se asientan en las riberas de los ríos principales, sino que prefieren hacer sus casas junto a pequeños afluentes en el interior de su territorio. La razón de esto es obvia: es debido a su constante miedo a los ataques hostiles. Escondiéndose en las selvas de la manera que lo hacen, no solo evitan a los blancos, que viajan constante-

mente por los ríos principales, sino que también están mejor protegidos contra las tribus indias hostiles. Las casas jívaras también son comúnmente construidas con vista a impedir el acceso de huéspedes no invitados; de hecho, cerca de cada casa hay una especie de fortaleza como se presentará con mayor detalle en la parte que trata de la guerra de los indios.

En su construcción general, las casas de los indios Jívaros son del mismo tipo que las grandes casas comunales del territorio amazónico y del Brasil, llamadas *maloca*. La casa es de forma elíptica y tienen una longitud de 15 a 20 metros y un ancho de 8 a 10 metros. El techo está sostenido por dos o tres postes grandes de fuerte madera de chonta en dirección longitudinal, y a cada lado hay otras vigas más pequeñas. El techo consiste en varias capas de hojas de palma secas, trenzadas cuidadosamente en una cubierta llamada *kambánaka*. Las paredes se construyen similarmente con gran cuidado y consisten en una hilera de vigas fuertes de madera de chonta, colocadas verticalmente y atadas con lianas a barras horizontales. Como no hay aperturas en las paredes que sirvan como ventanas, se dejan entre las vigas angostos espacios intermedios de cerca de dos centímetros, a través de los cuales se filtra la luz del día. Estas hendiduras en las paredes también permiten a los habitantes de la casa mirar y observar a las personas que se aproximan; pero por otro lado hacen posible que los enemigos espíen a los ocupantes de la casa para observarlos y hasta atacarlos con armas naturales o sobrenaturales. Por lo tanto, en tiempos de guerra las casas de los Jívaros son especialmente fortificadas con paredes extras y de otras maneras, como lo veremos más adelante (Lám. X, 3 y 4).

El techo (*kambánaka*), consiste en hojas de palma trenzadas, y en el clima tropical está sujeto a ser atacado y gradualmente destruido por los in-



Ilustración XVII. 1. Casa jívara desde el lado de la puerta de la parte masculina. Río Upano

sectos, de manera que tienen que ser renovados después de algunos años. Por lo tanto, al construir una casa nueva, los Jívaros observan la siguiente costumbre. En el fuego encendido en la nueva casa, no se puede cocinar ni yuca ni repollo de palma hasta que haya sido purificado quemando madera de cedro (*Cedrela herreriae*), el humo de la cual penetra la cubierta y mata los insectos existentes en ella. De esta manera, la cubierta, de acuerdo a la idea de los Jívaros, no está purificada solamente por el momento sino permanentemente. Si se cocina yuca o repollo de palma en la casa nueva antes de dicho procedimiento, ciertos gusanos, que fácilmente se desarrollan en la planta de yuca y las palmas, infestarán la cubierta y pronto la destruirán. Hasta que la casa haya sido purificada de la manera indicada, este tipo de comidas vegetales deben cocinarse en un pequeño refugio especial fuera de la nueva casa.

La casa tiene siempre dos puertas, una en cada tope; la una es usada por los hombres y la otra por las mujeres. Se debe notar que una casa jívara consta de dos departamentos, uno de los cuales está destinado para las mujeres y niños y se llama *ekinturu*, el otro para los hombres y para los hués-

pedes y se llama *tangamasha*. El cuarto destinado para las mujeres se reconoce inmediatamente por ciertos arreglos especiales. El alrededor de las paredes en una casa jívara tiene bancos bajos de rajadas de bambú, llamados *peáka*, que sirven como asientos durante el día y sitios para dormir en la noche. Estos tarimones o extensiones para dormir, en el departamento de los hombres, no tienen bordes o lados; pero en el departamento de las mujeres, cada uno de ellos está cercado por rajadas de bambú o en algunos casos solamente con hojas de plátano, así forman divisiones cerradas por tres lados, algo parecidas a los carros para transportar caballos. Para cada una de las esposas de la casa, hay una de estas cajas; aquí se mantiene a los niños pequeños y los perros, estos últimos siempre están atados ya que, siendo extremadamente salvajes

y furiosos, de otra manera no dudarían en atacar a los visitantes. Ningún huésped puede entrar a la casa excepto por la puerta que lleva al departamento de los hombres, ni puede sin permiso especial, entrar al interior de la casa o departamento de las mujeres. Solamente un huésped bien conocido por los indios, o que ha vivido algunos días en la casa, puede entrar allí o también usar ocasionalmente la puerta de atrás. Mientras los hombres casados duermen en el *ekinturu*, los hijos ya crecidos y otros hombres solteros pasan la noche en el *tangámasha*, donde tienen su banco para dormir y donde los visitantes ocasionales pueden también tomar posesión de una *peáka* para la noche. Generalmente las mujeres están en el *ekinturu*, cocinando la comida sobre uno de los fuegos en el suelo o haciendo otras tareas domésticas, y, como regla general, ponen pie en el departamento de los hombres solamente para ofrecer cerveza de yuca a sus esposos o a los huéspedes, o para llevarles comida.

El piso de una casa jívara es la tierra misma. No se usan esteras, sino que el suelo natural se mantiene cuidadosamente limpio barriéndolo diariamente. Esto es de lo más necesario ya que en la

casa jívara no solo hay seres humanos, sino también ciertos ocupantes animales. Así, los pollos, aunque por regla general se mantienen afuera, ha-

(*patáki*) en el cual los indios apoyan sus tobillos cuando duermen. El banco tiene un pequeño plano inclinado, la punta superior de éste se encuen-



Ilustración XVII. 2. Casa jívara con figuras de espíritus pintados en la puerta. Alto Pastaza

cen visitas ocasionales a la casa, y además entre los miembros de la familia se encuentran generalmente un *paugi* (*Crax Paugi*) domesticado, un pájaro trompetero, o un perico, los cuales se mueven libremente. A pesar de esto, para un extranjero que visita una casa jívara por primera vez, la impresión completa es la de limpieza y sentido del orden, que de hecho están entre las cualidades características de los indios Jívaros.

Los bancos, que también sirven a los indios Jívaros como sitios para dormir en la noche, son extremadamente simples e incómodos. El largo es de alrededor de un metro y medio, pero a veinte o treinta centímetros del banco está un palo cruzado

entra a treinta o cuarenta centímetros, la inferior a veinte o veinticinco centímetros sobre el suelo. El indio que está durmiendo puede tener una delgada piel de ciervo bajo él, pero frecuentemente aun ésta falta y tampoco tiene nada que lo cubra. Sin embargo, como a menudo las noches son frías, se mantiene fuego ardiendo toda la noche bajo el palo cruzado que sostiene las piernas, de manera que la persona que está durmiendo puede mantener calientes sus extremidades (Lám. XXIV, 3). En ninguna tribu Jívara se usan hamacas.

Hay otras pocas cosas en una casa jívara que podrían pasar como "muebles". Casi las únicas cosas que merecen este nombre son unos bancos más pequeños de rajas de bambú (*ku-tánga*) y unos taburetes redondos bajos (*chimbui*) que usan los hombres. Sin embargo, hay varios utensilios y otras cosas que llamarían la atención. Por supuesto, la mayoría de los utensilios se encuentran en el departamento de las mujeres donde se prepara la comida y la bebida. La mayoría de ellos son alfarería; casi la única excepción son las grandes botellas de calabaza (*yúmi*) en las que se mantiene el agua. Así se pueden encontrar estantes llenos de ollas de barro, grandes y pequeñas, algunas se usan en la cocción de los alimentos y se llaman *ichingána*, mientras que en otras se guarda la substancia de yuca de la que las mujeres jívaras preparan la bebida nativa de los indios, la



Ilustración XVII. 3. Interior de una casa jivara del alto río Pastaza. Racimos de bananas prenden del techo para ser consumidos en la fiesta

cerveza de yuca o *nihamánchi*. Las ollas en que se guarda la cerveza de yuca son las más grandes de todas y se llaman *muitsa*.

Se encuentra usualmente una olla de barro de este tipo en el centro del *ekinturu* parada en el suelo y sostenida con palos; generalmente su apertura está cubierta con un plato de barro o de calabaza, de manera que la anfitriona de la casa está siempre lista para preparar la cerveza mezclando una cierta cantidad de substancia de yuca con agua, cuando llega un invitado. Las ollas para cocinar se encuentran generalmente en uno de los fuegos que arden fuera de "las cajas de dormir". Las otras ollas y platos de barro serán descritos con más detalle más adelante, en relación con el arte de manufacturas de los indios.

En el departamento de los hombres (*tangámasha*) hay varios objetos que deben mencionarse. En uno de los postes principales de la casa cuelga un tambor de señales (*tundúñi*) suspendido por dos lianas. Este tambor gigante tiene que ser descrito como el "telégrafo" de los indios Jívaros, pero esto no agota su significado, como vamos a ver. Generalmente también se encuentra otro tambor más

pequeño colgando de uno de los postes. Este tambor es de tipo europeo y es originalmente obtenido de los indios Canelos. Su origen europeo puede inferirse de su nombre *tambora* (del español *tambor*). En uno de los postes laterales se pueden ver algunos objetos: un número de lanzas de chonta (*nánki*) y bodoqueras (*úmi*, en Quichua *pucúna*), un par de aljabas hechas de bambú silvestre (*chipiyáta*), en las cuales se colocan un gran número de dardos finos hechos de madera de palma y frecuentemente uno o más escudos redondos (*tandára*). En otro poste, cerca de la lumbre,

donde el dueño de la casa acostumbra sentarse cuando prepara su agua de tabaco en la mañana, hay ciertos objetos que ilustran la artesanía de los indios: una bolsa hecha de piel de mono y una bolsa más pequeña de fibras de chambira, un atado de algodón silvestre envuelto en hojas de plátano atado al poste y colgando desde su apertura inferior, un huso que consiste en un delgado alfiler recto de madera de chonta, en la punta inferior del cual se encuentra fijada una pequeña rueda de chonta o un disco de piedra con un hueco taladrado en la mitad. Alrededor del huso generalmente está envuelto hilo de algodón ya hilado. Cuando el padre de familia se levanta en la mañana, y mientras está cocinando su agua de tabaco en el fuego, se le ve frecuentemente hilando por un momento o tejiendo en el telar que está cerca de la pared. Este telar es del mismo tipo primitivo que los de muchas otras tribus de Sud América y no se puede describir aquí más detalladamente; se lo presenta en la fotografía (Lám. XXIV, 1). El hilo de algodón que se usa para el tejido es primeramente teñido en diferentes colores, principalmente blanco, rojo, café y negro; estos hilos de diferentes colores se



Ilustración XVIII. 1 y 2. Vasijas de barro para cocinar las hojas de tabaco (yukunda) de dos tipos diferentes, 3. Un pequeño plato de barro usado en las fiestas por las personas obligadas al ayuno (J. del R. Upano). 4. Pequeña vasija de barro para beber chicha de yuca, Jívaros

combinan de tal manera que en el material tejido se distinguen diferentes arreglos de colores que tienen a su vez diferentes nombres. Como hay un cierto interés en el método indígena de teñir el hilo y los modelos de tejido del material, insistiré sobre este punto cuando describa el arte y las manufacturas de los indios.

Se puede añadir que tanto el hilado como el tejido son ocupaciones estrictamente limitadas al sexo masculino.

El indio Jívoro guarda sus pertenencias personales más importantes -el taparrabo recientemente tejido (*itípi*) que usa en las grandes fiestas, y sus ornamentos, especialmente los ornamentos de plumas que están sujetos al ataque de la polilla y otros insectos- en una gran cesta especial tejida con cierta liana y provista de una cubierta. Esta cesta, llamada *tukúpi*, se mantiene colgada del tumbado por una liana, que se baja cuando la ocasión lo requiere.

Tal es, en sus rasgos principales, el interior de una casa jívara. Está destinada a alojar a una gran número de personas, no solamente el padre de familia, sus esposas y sus hijos sino también las hijas casadas con sus maridos e hijos y algunos parientes mayores, especialmente de la línea masculina. En las grandes fiestas una casa jívara puede albergar más de cien personas.

En lo que se refiere a las casas de los indios Canelos (*huasi*), difieren de las de los Jívaros principalmente en que son mucho más pequeñas y usualmente faltan las paredes. Estos indios no tienen el mismo interés en fortificar las casas como los Jívaros. En el interior de la casa, los bancos de dormir son casi el único tipo de mueble que se ve, pero lo que atrae inmediatamente la atención de las casas de los indios Canelos es el gran número de todo tipo de vasijas de barro que son arregladas en estantes bajo el techo, muchas de ellas hermosamente adornadas.

Capítulo III

ARTEFACTOS



En la elaboración de artefactos de los indios, así como en su agricultura, aparece la estricta división de trabajo que es característica de su vida social y que tiene como último fundamento sus nociones animistas. De acuerdo a esta división del trabajo, la alfarería es la más importante de las tareas industriales que son obligación de las mujeres, mientras que, por ejemplo el hilado y el tejido, la cestería y los diferentes tipos de trabajo en madera son ocupaciones que, de acuerdo a la idea de los indios, son propias solamente de los hombres. Primeramente diré algunas palabras acerca de la alfarería y luego pondré atención a los tipos más importantes de industria casera que son obligación de los hombres.

1. Alfarería

El arte de la cerámica entre los Jívaros y especialmente entre los indios Canelos, es efectuado con un notable grado de perfección. La superioridad de los indios Canelos se muestra sobre todo en su manera de pintar las vasijas de barro o, más propiamente hablando, en los dibujos ornamentales con los que las decoran. Se debe añadir que sobre este punto particular, la alfarería hasta cierto punto varía de acuerdo a las diferentes tribus jívaras. Mientras las tribus del Upano y del Morona, y similarmente los Aguaruna, rara vez aplican dibujos ornamentales a sus ollas y platos de barro, los Achuaras del Pastaza ornamentan los suyos de manera peculiar, como lo veremos ahora, y hasta en la forma su alfarería es particulamente original, probablemente debido al relativo aislamiento en el cual viven los Achuaras.

Para hacer su cerámica, los indios Jívaros y Canelos usan un tipo especial de barro que se encuentra solamente en ciertos lugares del río. Por lo menos algunas tribus, como por ejemplo los Achuaras, tratan de hacerlo más durable y más

adaptable a su propósito mezclándolo con cenizas de corteza quemada, obtenida de ciertos árboles; pero en general las vasijas de barro de estos indios son muy frágiles. Sin embargo, ciertas ideas mágicas o animísticas parecen estar asociadas con el uso de este material para hacerlas. Cuando les pregunté a los Jívaros por qué solamente las mujeres hacían la cerámica, recibí la siguiente respuesta: "El barro es obtenido de la tierra y la tierra es una mujer; por eso las mujeres tienen que hacer las vasijas de barro". Es interesante notar en este punto que 'barro' en la lengua jívara es *nui* y tierra *nunga*, de cuya palabra también se deriva el nombre de la madre tierra *Nungüi*. 'Mujer', a su vez, es *nua*. Puede haber poca duda de que estas palabras se deriven de la misma raíz, un hecho del cual parecen estar conscientes las mujeres jívaras. Además, cuando consideramos, como lo haremos ahora, que los dibujos ornamentales pintados en algunas de las vasijas de barro tienen obviamente un significado mágico, nos damos cuenta de que una "filosofía" primitiva completa está conectada con la elaboración de estos importantes utensilios.

La técnica para hacer vasijas de barro es la misma entre otras tribus primitivas de Sud América. No se usa torno. Se prepara una base de barro y la vasija se forma por la adición de delgados rollos -obtenidos amasando barro entre las manos- a la base; los espacios intermedios se llenan con rollos de barro más pequeños y se alisa con los dedos. Cuando está completa, la vasija se seca al sol y sobre ella se pinta, y por último es puesta al fuego colocándola en la tierra y apilando el combustible alrededor de ella. De esta manera, los Jívaros hacen, por ejemplo, las grandes urnas o jarras con lados convexos, cuello angosto y boca ancha, en las que guardan la substancia de yuca de la que preparan la cerveza de yuca. Próximos a éstos en importancia están los platos de poca profundidad,

llamados *pinínga*, de los que los indios beben la cerveza y que se usan como platos. Normalmente tales platos contienen casi un litro, pero para las fiestas se hacen platos especiales más pequeños para que los usen aquellas personas que tienen que ayunar. Las mujeres hacen con especial cuidado los pequeños vasos de barro en los que se guarda el jugo necesario para las fiestas, y que solamente lo toman el "sacerdote" o "sacerdotiza", o los hombres de medicina. Estos vasos se llaman *nattipya*.

Los utensilios de cocina son especialmente de dos tipos; las ordinarias ollas negras de cocina (*ichingána*) ya mencionadas, y los vasos más pequeños, llamados *yukúnda* en los que los hombres jívaros preparan agua de tabaco, hirviendo las hojas. Como el acto de tomar jugo de tabaco es siempre ceremonial, estos vasos se hacen también con especial cuidado para las fiestas y son elaborados en diferentes formas, siendo algunos cortos, otros altos, (como aparecen en las fotografías, lám. XVIII, 1 y 2).

Los Jívaros pintan el exterior de sus *muitsa* y *pinínga* de rojo con achiote (*Bixa orellana*), el interior a su vez lo cubren con un especial y hermoso barniz amarillo rojizo al que llaman *yukáipi*. Este barniz se prepara de la siguiente manera. De la copa de cierto árbol de la selva, extraen, partiéndolo en fibras pequeñas y sacando el jugo, una materia clara, viscosa y blanca que se hierve en una pequeña olla de barro junto con las semillas rojas de *Bixa orellana* y algo de agua. Así, el líquido se hace de color rojo o amarillo rojizo y se hace el barniz llamado *yukáipi*. Cuando se enfría, se forma un fino barniz sobre la superficie del plato de barro. De esta manera, los Jívaros no solamente embellecen las vasijas de barro, sino también ciertos objetos de madera, especialmente la vara de un tipo especial de lanzas con puntas hechas de los huesos de las patas del jaguar o del oso.

Por otra parte, las pequeñas ollas negras de cocina, llamadas *yukúnda* se pintan interiormente con un pulimento o barniz negro llamado *sekáta*. Es una cera negra producida por ciertas abejas salvajes que hacen sus nidos en los huecos de la tierra. Cuando se calienta al fuego esta cera, se derrite y forma un barniz lustroso. Este es el mismo tipo de pulimento negro que los Jívaros aplican a sus bodoqueras que serán descritas más adelante.

Por otro lado, los Jívaros muy raras veces embellecen sus vasijas de barro con dibujos ornamen-

tales o modelos. La única excepción que he notado a esta regla, por ejemplo entre las tribus ubicadas entre el Upano y el Santiago, son ciertos ornamentos triangulares muy bajos, de color café oscuro en el interior del *yukúnda*, después de que han sido pintados de negro co *sekáta*. Es otra cosa con los Achuaras en el Pastaza, cuyas cerámicas difieren en muchos aspectos de aquellas que he encontrado entre otras tribus jívaras. Así los pequeños platos redondos de barro y las copas (que se ven en la lám. XVIII, 5 y 6) no se pueden encontrar en ninguna otra tribu jívara y son, creo yo, únicas en Sud América. Los Achuaras me contaron que antiguamente ellos las usaban como platos para la comida; ahora ya no se usan más, pero todavía se han preservado, pues los indios guardan muchas cosas viejas que están pasadas de moda. Sobre estos platos, las mujeres jívaras ponen diferentes tipos de comida cuando sirven a sus hombres: en uno, colocan yuca cocinada, en otro, algo de pescado, en un tercero, algo de pimiento indio cocido, etc. (como se ve en la foto). Las copas para comer estaban pintadas por dentro y por fuera. Sobre un fondo café, obtenido pintando la vasija con achiote, ciertos modelos se aplican en blanco. El uso de un barro blanco -un barro que, de lo que yo conozco, solamente existe en el territorio de estos indios- es una peculiaridad del arte ornamental de los Achuaras; de cualquier modo, no lo he visto en ninguna otra parte del este de Ecuador ni de Perú.

Los indios pintan los platos planos de la misma manera. (Estos están representados en la Lám. XIX, 1 y 2). Sin embargo (como podemos ver), éstos están ornamentados solamente por dentro, siendo pintados los dibujos con barro blanco. Los modelos son los acostumbrados entre los Jívaros, aunque la técnica de pintura es en parte diferente. Los dibujos que aparecen en el arte ornamental de los indios Jívaro y Canelos son de hecho siempre los mismos: ellos representan ya sea espíritus humanos, ciertas peligrosas serpientes, ciertos pájaros, especialmente el guacamayo, o ciertos insectos, como por ejemplo mariposas, ciempiés y escorpiones. En lo que se refiere a las serpientes, estas especies se representan mayormente ya que, por una razón u otra, inspiran temor a los indios. La serpiente que juega el papel más importante en el arte ornamental de los indios -siendo representada especialmente en vasijas de barro y en pinturas faciales, etc-, es la gran boa de agua o anaconda (*Eunectes murinus*). Así, las figuras anchas pare-

cidas a una serpiente (que aparecen en el plato, plano en la lám. XIX, 2), representan a la anaconda (*pangí*), mientras que los dibujos del otro plato (lám. XIX, 1) y la figura parecida a una culebra, que rodea el borde exterior de la copa de barro pintada (en la lám. XVIII, 6), representa a la venenosa serpiente equis (*Lachesis*, llamada *yamúnga* en lengua jívara). En el pie de la misma copa, se representa entre otras cosas a un espíritu humano y a un ciempiés.

Como los Achuaras, los indios Canelos casi siempre aplican dibujos ornamentales a sus vasijas de barro, pero su arte ornamental se distingue fácilmente del de los Achuaras e inclusive el barro que ellos usan es diferente. Las grandes jarras en las que guardan la substancia de yuca masticada (*asua*) generalmente no tienen ornamentos y tienen solamente el exterior pintado con achiote (*Bixa Orellana*). Sin embargo, hay excepciones a esta regla, como se ve en la bella jarra adornada, (representada en la Lám. XX, 1). Entre los dibujos ornamentales predominan figuras de serpientes, la gran anaconda (*amarún*) es el reptil representado más a menudo. Inclusive espíritus humanos con los brazos extendidos, pájaros, tortugas y ciertos insectos ponzoñosos son representados casi de la misma manera que entre los Achuaras. Generalmente son los mismos indios quienes pueden decir qué particular reptil, pájaro, etc., representa una cierta figura. Así, las mujeres me informaron inmediatamente que los anillos café que rodean la jarra grande (Lám. XX, 1) representan las manchas de la gran boa, *amarún*, un monstruo que ha impresionado la imaginación de los indios primitivos más que cualquier otro miembro del mundo animal. Los platos más pequeños con los cuales se bebe la cerveza de yuca son casi siempre adornados con figuras de color negro o café. Los diseños blancos son desconocidos ya que el barro blanco, usado para este propósito por los Achuaras, no existe entre los Canelos. Generalmente el exterior es ornamentado; son menos frecuentes los modelos ornamentales de los platos y cuando éstos los tienen, son siempre más simples. En los platos más pequeños también predominan los modelos de serpientes; serpientes venenosas como la *Lachesis* (llamada *pitalá* por los indios Canelos) son las que más a menudo se representan. Estos platos son llamados *mucahua* por los indios. (Ver Lám. XIX, 3, 4, 5).

De particular interés es el pequeño, pero elaboradamente ornamentado, plato de barro (repre-

sentado en la Lám. XX, 3,4). Copas y platos diminutos de este tipo usan los Jívaros y los indios Canelos solamente en las grandes fiestas; una especial bebida sagrada se bebe en estas pequeñas copas. Cómo se prepara el vino de yuca y cómo se consume al final de las fiestas más importantes se verá en las descripciones que se harán más adelante. En lo que a esto respecta solamente añadiré que las ideas mágicas que están asociadas a las vasijas de barro indígenas en general se demuestran, entre otras cosas, en el extraordinario cuidado con que se hacen y adornan las pequeñas copas de barro usadas para la bebida del vino de yuca. Lo mismo puede decirse de la pequeña olla de barro en la que los Jívaros guardan el jugo de tabaco que se da ceremonialmente a las personas principales en las grandes fiestas. Las vasijas usadas en estas ocasiones deben hacerse especialmente y pintarse para cada fiesta, y deben ser hechas por la anciana, la "sacerdotisa" que administra las bebidas sagradas en las fiestas. No solamente éstas, sino también las más importantes de otras vasijas de barro usadas en las fiestas religiosas tienen que hacerse especialmente.

En lo que se refiere a la regla de que las vasijas de barro sean hechas por las mujeres, de lo que yo sé, hay únicamente una excepción: las ollas de cocinar en las que se hierva el veneno para las flechas, éstas deben ser hechas por el mismo cocinero del veneno que es en cierta manera, especialista en medicina. Lo mismo se aplica para las pequeñas ollas en las que se guarda el veneno de las flechas ya preparado. Como veremos más adelante, no se permite a ninguna mujer tener ningún contacto con el veneno para las flechas o con las vasijas "sagradas" usadas en su preparación.

2. Teñido

De acuerdo a la idea de los Jívaros, otro de los trabajos que debe ser hecho solamente por las mujeres es el teñido. Cuando el algodón es hilado, debe ser teñido de diferentes colores antes de que los hombres puedan empezar a tejer, ya que se tejen modelos de colores diferentes en el material. Es digno de atención el hecho de que, aunque el hilado y el tejido sean ocupaciones estrictamente masculinas, son las mujeres las que tienen que teñir el hilo. Si consideramos que las mujeres jívaras usan para teñir en parte barro y ciertas hojas de la selva, y que las mujeres están asociadas misterio-

samente tanto con el barro como con ciertas plantas, quizás podamos entender la peculiar división del trabajo observada por los indios en este punto.

Las mujeres jívaras tiñen el hilo remojándolo en una solución obtenida hirviendo las hojas de ciertas plantas en una olla de barro con agua; generalmente se añade también la corteza de ciertos árboles y otros ingredientes. El ingrediente vegetal que se usa más a menudo para producir el color rojo son las semillas de *Bixa orellana* (llamada *ipyáku* en lengua jívara) y que son usadas también para pintar las vasijas de barro. Para teñir, las semillas se hierven en agua con algo de la corteza obtenida del gran árbol llamado *kuái*. Cuando se sumerge el hilo en esta solución, éste obtiene un color rojo oscuro de gran durabilidad. Los Achuaras obtienen el mismo color hirviendo las rojas semillas de *Bixa* con la corteza de un árbol que ellos llaman *payas*.

Se produce hilo de color café remojando el hilo de algodón natural en la solución que se obtiene hirviendo en agua las hojas de la vid cultivada, llamada *tai*.

Una solución que se obtiene hirviendo las hojas de una planta llamada *yamakái* le da al hilo un bonito color café oscuro.

Además, los colores plomo oscuro y el negro se producen de varias maneras. El hilo puede ser sumergido en una solución de genipa solamente. El jugo que se obtiene de la fruta del árbol de genipa (*Genipa americana*, llamada *súa* por los indios jívaros) es usado por los indios especialmente en la pintura facial y corporal, pero además se usa a menudo como material de teñido y produce un color plomo o negro en el hilo. Sin embargo, la genipa generalmente no se usa sola; se la mezcla, ya sea con un tipo especial de barro o lodo (*nui*, *tsakúsa*), o con una solución que se obtiene hirviendo en agua la corteza negra de un árbol llamado *chiángropi*. Frecuentemente todos estos tres ingredientes: la genipa (*súa*), el barro (*nui*) y la solución de *chiángropi* se mezclan para hacer el color oscuro más durable. Además de la corteza *chiángropi*, otra corteza obtenida de un gran árbol llamado *ukúmcha* se usa para este propósito.

El trabajo del teñido se tiene que hacer con gran cuidado para que el hilo no se dañe o se malogre el color que se desea fijar en él. Por lo tanto, las mujeres jívaras tienen que ayunar estrictamente en el día que se han comprometido a este trabajo. Así, se cree que el teñido se fijará rápidamente

y permanecerá inalterable por cualquier extensión de tiempo.

3. La artesanía de los hombres

Se han mencionado el hilado y el tejido como ocupaciones que son obligaciones de los hombres solamente. El hilo se hace de un tipo de lana de algodón llamada *urúchi*; ya que el árbol de algodón es considerado "un hombre" consecuentemente la lana obtenida de él también es "un hombre". De esta peculiar noción, se desprende el que sean los hombres quienes tengan que hilar y tejer.

Esta fue la explicación que recibí de los indios cuando les pregunté las razones para la división del trabajo que ellos observan a este respecto.

Es apenas necesario añadir algo más a lo que ya he mencionado acerca del hilado y del tejido entre los indios jívaros. Por otro lado, se pueden decir unas pocas palabras acerca de los modelos tejidos en el material. De hecho, los taparrabos de los hombres (*itípi*) y el *taráchi* de las mujeres muestran siempre ciertos modelos ornamentales más bien estereotipados, siendo en lo principal siempre los mismos. Forman diferentes sistemas de colores que se distinguen unos de otros por sus nombres.

El color o colores que ocupan un lugar central en un sistema más grande están subrayados por mí. Estos sistemas son los siguientes:

El arreglo de colores que en la sección del taparrabo (representado en la Lám. XXI, 1) se encuentra en el extremo izquierdo, en el medio y en el extremo derecho, y está marcado con letra *a*, consta de los colores negro + café rojizo + negro - blanco - negro - blanco + café rojizo + negro y es llamado *pútsah* por los jívaros.

El arreglo de colores que consta de blanco (o rojo claro) + café + negro + café + blanco (o rojo claro) es llamado *Yambitsa hi* (el ojo de pichón¹). Como se puede ver en la fotografía, estos arreglos son los más comunes en los taparrabos y están marcados aquí con la letra *b*.

El arreglo de colores que está marcado con la letra *c* y que consta de bandas alternas de negro y café rojizo se llama *yauákina*. Encontramos que muchos de los arreglos *yauákina* son más anchos y tienen siete bandas negras o cafés. Estos se llaman *únta yauákina* ("gran *yauákina*"). (En la fotografía están marcados con *c*, 1 y *c*, 2 respectivamente).

El hilo no teñido, blanco, es llamado por los jívaros *pútsuh*. Algunas veces es ligeramente teñi-

do con *achiote* de manera que más bien es rojo claro o amarillo en vez de blanco.

Estos arreglos de color se encuentran en todos los *itípi* originales. Al igual que el “ojo de pichón”, el resto de dibujos sin duda han sido tomados directamente de la naturaleza. Así, el dibujo llamado *púitsah* evidentemente denota una piel de serpiente, pero no he recibido información positiva sobre este punto. Aparentemente, los mismos Jívaros les adjudican gran importancia. Cuando el padre de familia está descansando en la tarde, y mientras está sentado después de que el trabajo del día ha terminado, esperando por la comida que traen las mujeres, algunas veces se le ve cantando en voz baja y en tono especial, pasando sus dedos a lo largo de los diferentes dibujos tejidos en su *itípi* y repitiendo sus nombres, especialmente el nombre del “ojo de pichón” (*Yambitsa hi*), como si los dibujos fueran para él un tipo de verso. Que los dibujos del *itípi* tienen un significado mágico o misterioso, puede tomarse como cierto, considerando que la mayoría de los otros dibujos ornamentales de los Jívaros tienen tal significado: se cree que alejan a los espíritus malignos, dan fuerza al cuerpo y otras cosas parecidas. Tendré la oportunidad de puntualizar esto otra vez en la parte que trata de la religión.

Entre otras tareas artesanales que incumben a los hombres, se debe mencionar la elaboración de cestas. Los Jívaros usan cestas de dos tipos, ambas tejidas de una enredadera que los indios llaman *kápi*. Las cestas del tipo que se denomina *changína* son más simples. Estas cestas las usan las mujeres solamente cuando llevan a casa la yuca, patatas dulces y ciertas otras frutas de los campos. Aunque los hombres tienen que hacerlas, no se considera propio que ellos las usen, ya que las frutas que se miran como “mujeres” no pueden ser llevadas a la casa por los hombres. Por otro lado la enredadera *kápi* es un “hombre” y por lo tanto la cesta hecha de ella, solamente puede ser elaborada por un hombre. La otra cesta, que se llama *tukúpi*, está hecha del mismo material pero con mayor cuidado. Este es el tipo de cesta que se mantiene colgando del tumbado y en la que los hombres guardan artículos de vestido, ornamentos, etc., que son fácilmente atacados y destruidos por los insectos. Por esta razón, es revestida interiormente con hojas de plátano, de manera que no haya huecos a través de los cuales los insectos puedan penetrar y

está provista de una cubierta del mismo material de la cesta.

De forma similar, el trabajo en madera de todo tipo es una ocupación del hombre. Varios objetos de la ergología indígena revelan un gran conocimiento técnico de lo más admirable, ya que los implementos que los indios tienen a su disposición son muy primitivos. Antiguamente, cuando los indios no conocían todavía los instrumentos de hierro como el hacha y el cuchillo que en la actualidad son comunes entre todas las tribus, sus recursos para hacer objetos de madera fueron todavía, por supuesto, más limitados. Sus principales implementos en aquel tiempo eran conchas de caracol cortantes, hachas o mazos de piedra de un tipo que todavía se encuentra en algunas chozas indias o en la tierra, en viejos asentamientos indígenas, y un tipo de cuchillo de rajadas de bambú llamado *shingyána*. Con este cuchillo ellos cortaban, por ejemplo, la carne de animales para cocinarla. Con estos primitivos instrumentos se hacían, entre otras cosas, muchos objetos que servían como adornos personales. Como ya se ha tratado sobre ello, solamente incluiré aquí unas pocas palabras acerca de un pequeño objeto que es mirado en parte como ornamento y en parte sirve para un propósito práctico, a saber, la peinilla *timáshi*. La peinilla jívara es realmente una pieza de arte que no puede ser descrita en detalle. Está hecha de un tipo de caña que crece en la ribera del río, llamada *páta*, la que es tallada en delgados palillos. Estos están conectados unos con otros por otros palillos transversales paralelos, que están amarrados a los dientes con hilo de algodón, el espacio intermedio entre éstos está bordado en varios modelos triangulares y otros del mismo tipo de aquellos que se ponen en la cara y en las vasijas de barro.

La peinilla jívara es de particular interés en razón del poder mágico que se le adjudica, un hecho que se debe naturalmente a su relación con el cabello, que de acuerdo a la noción indígena está lleno de un misterioso poder. Por lo tanto, los hombres usan frecuentemente la peinilla en el pelo como una especie de amuleto que los protege de las influencias malignas. El significado mágico de la peinilla se demuestra especialmente en la manera en que se usa en las grandes fiestas (lám. XVI, 3).

Además, los Jívaros exhiben su arte en la manera en que hacen sus *armas*. De las armas usadas para el ataque, la lanza (*nánki*) es la más importante, o lo era antes de que los Jívaros aprendieran a



Fig. 1. 1 Lanza con mango de yukaipi y punta de hueso de jaguar. 2. Lanza ordinaria de chonta. 3. Bodoquera. 4. Pequeña bodoquera usada por los niños

conocer las armas de fuego de los blancos. Estas lanzas, al igual que la principal arma de defensa, el escudo (*tandára*) serán mencionadas de nuevo en conexión con las guerras indígenas y por lo tanto no las trataré más profundamente aquí. Solamente añadiré que antiguamente las lanzas se tiraban gracias a un propulsor especial hecho de un tipo de caña llamada *wáchi*. Este objeto ya no se usa y apenas si es conocido por la mayoría de los presentes Jívaros. Actualmente, tiran sus lanzas sin la

ayuda de ningún instrumento, con la mano derecha, mostrando con ello una notable destreza. Los arcos y flechas ordinarios, del tipo usado por la mayoría de los indios sudamericanos, son completamente desconocidos por los Jívaros y los indios Canelos.

La principal arma de caza de los indios es la bodoquera (*úmi*: en lengua quichua *púcuna*) que está hecha con gran cuidado. La elaboración de bodoqueras ha llegado a ser una industria especial que se desarrolla solamente entre pocas tribus jívaras y en éstas las hacen unos pocos individuos. Así, yo mismo encontré que solamente la tribu de Arapicos y los Achuaras en el Pastaza central eran elaboradores de bodoqueras, con las que se realizaba el comercio con las otras tribus. Trataré de las bodoqueras otra vez en el capítulo de las costumbres de caza indígena.

Una peculiaridad de los Jívaros, que es de un gran interés psicológico, es la idea de que cuando una persona hace un objeto que es considerado de especial importancia, debe ayunar o restringir su dieta de alguna manera para que el trabajo no se torne malo. Por ejemplo, cuando un indio jívaro hace una lanza no hace dieta porque este trabajo no necesita cuidado particular y rara vez falla, pero no así cuando tiene que hacer un escudo o una bodoquera ya que estos objetos pueden dañarse fácilmente por un descuido o por falta de conocimiento, los indios observan estrictamente ciertas reglas al hacerlos. Lo mismo es verdad para otros objetos de madera, por ejemplo el gran tambor de señales y las canoas que deben hacerse con especial cuidado. Los indios son de la opinión de que su propia condición física en el momento de la elaboración del objeto se verá afectada de alguna misteriosa manera y ejercerá influencia en la calidad del objeto que resultará bueno o malo de acuerdo a esto. También cuando tratemos de la agricultura y de las costumbres sociales de los indios encontraremos numerosos ejemplos que ilustren esta peculiar noción primitiva.

El gran tambor de señales (*tundúi*) de los Jívaros está entre esos objetos que llaman especialmente la atención del visitante en una casa indígena. Está hecho de un tipo de madera clara llamada *shimúta* y varía en longitud. El que yo traje a casa, proveniente de los Aguaruna y que ahora está en el museo de Helsingfors (hoy Helsinki) medía 160 centímetros, incluyendo las asas, y tenía un diámetro de cerca de 40 centímetros; el tambor que está

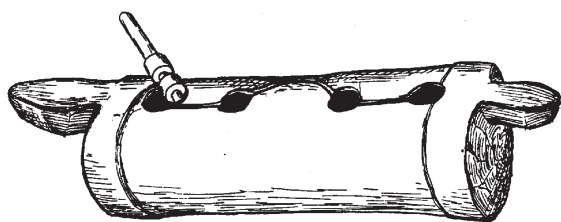


Fig. 2. Tambor de señales (*tundúi*) de los jívaros. Largo: 1,60m.

en el museo de Gothenburg es un poco más pequeño. Las cavidades de sonido son siempre de forma curva o parecida a una serpiente, y consta de cuatro cavidades conectadas unas con otras. El ahuecamiento del tronco es un trabajo tedioso y requiere mucho conocimiento y paciencia; se los puede hacer solamente gracias al fuego, raspando una y otra vez las partes quemadas y carbonizadas de madera con una concha de caracol o un instrumento de hierro hasta que la cavidad sea suficientemente grande. Como siempre, hay el peligro de que el tambor no resulte lo suficientemente sonoro, se considera necesario que el indio que lo hace haga dieta por varios días y observe otras reglas de abstinencia. Si, por ejemplo, él bebe cerveza de yuca (*nihamánchi*) en las cantidades que normalmente un indio Jívvaro consume cada día, el tambor no será sonoro sino sordo; su estómago debe estar vacío, como un barril vacío. Similarmente, debe abstenerse de cohabitar con su esposa durante estos días, porque de otra manera, se cree, que el tambor se romperá. Cuando el tambor está listo, todos los hombres adultos de la familia se reúnen y organizan una fiesta para la inauguración del tambor. Cada uno de los hombres da un paso adelante y golpea el tambor por un momento, en el tiempo lento que se acostumbra durante la bebida de los narcóticos *natéma* y *maikoa*.

El *tundúi* de los indios Jívaros no es meramente un instrumento de señales en el sentido ordinario de la palabra, sino que su significado más importante es religioso; es un medio de comunicación con el mundo espiritual. Desde este punto de vista trataré del tambor otra vez en los capítulos dedicados a la religión de los indios. Aquí solamente puntualizaré el interesante hecho de que el tambor, entre otras cosas, está cercanamente asociado al espíritu (*iguánchi*) que aparece en forma de una gran boa de agua o anaconda y el tambor en sí mismo se cree que es una representación de la serpiente. Las mismas cavidades del tambor, como ya lo he dicho, forman una figura parecida a

una culebra y, además, las asas de las que está provisto representan, respectivamente, la cabeza y la cola del terrible reptil. Todo el que ve un tambor jívaro real en un museo etnográfico, puede notar hasta qué punto una de las asas es parecida a una cabeza de serpiente.

Puedo añadir que estas ideas están relacionadas con el tambor de señales en todas las tribus jívaras y que por lo tanto la forma del tambor es en todas partes la misma. De los tambores de los museos de Gothenburg y Helsingfors, el uno es de los Jívaros del Chiguaza, un pequeño afluente del alto Pastaza y el otro de los Aguaruna del Perú, esto es, son de las tribus jívaras más norteñas y más sureñas, respectivamente, pero muy parecidos en todos sus detalles.²

Se golpea el tambor con un mazo hecho de un tipo de madera pesada. Se usa principalmente en tres ocasiones y consecuentemente hay diferentes maneras esenciales de "hacer señales".

Primero, el *tundúi* se golpea en las fiestas donde se consumen ceremonialmente los narcóticos *natéma* o *maikoa*. En este caso el tamborileo es en tiempo lento, de acuerdo al siguiente esquema:

$\begin{array}{c} \text{—, —, —, —, —, —} \quad | \quad \text{— — — —} \quad | \quad \text{— — — —} \quad | \quad \text{—, —, —, —, —, —} \quad | \quad \text{— — — —} \\ \text{— — — —} \quad | \quad \text{etc. ad lib.} \end{array}$

Segundo, los Jívaros golpean el *tundúi*, en las fiestas (*nambéra*) donde se consumen ceremonialmente la cerveza ordinaria de yuca (*nihamánchi*) o la cerveza hecha de la fruta de la palma *chontarúru*, de acuerdo al siguiente esquema, donde el primer golpe débil y corto tiene carácter de una *anacrusa*:

$\begin{array}{c} \text{u} | \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} | \\ \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \text{—} \text{—} \quad \text{etc.}^3 \end{array}$

En ambos casos los espíritus (*iguánchi*), y no los seres humanos, son citados por medio del *tundúi*. En tercer lugar, los indios usan el tambor de señales para citar a sus amigos humanos en dos eventos, a saber: cuando ha habido una muerte en la casa y cuando están atacando los enemigos. Ya que los Jívaros consideran que una muerte es producto de las secretas maquinaciones de algún brujo enemigo, la situación en estos dos eventos es esencialmente la misma. El golpeteo del tambor es un grito demandando ayuda o la notificación de que un crimen ha sido cometido. En este tercer ca-

so, *i. e.* cuando el tambor se golpea con el propósito de dar a los amigos una noticia de peligro, las señales consisten en series de golpes cortos y rápidos en un tono que, en cada serie, es primero fuerte o fortísimo y de ahí en adelante disminuye. Esto se repite varias veces. Este particular modo de señales se llama *Pakínmawae*.

La elaboración de canoas es otra importante tarea propia de los hombres, que requiere gran paciencia y conocimiento; éste era especialmente el caso en los primeros tiempos, cuando los indios no poseían las herramientas de hierro de los blancos. Las *canoas* de los Jívaros son piraguas del mismo tipo que comúnmente usan los indios en Sud América tropical, y ellos son expertos conocedores de su elaboración. Para la elaboración de la canoa se pueden usar solamente ciertos árboles grandes con tronco recto y de éstos, el cedro es el más buscado. El derribamiento del enorme árbol y la excavación del tronco fue un tedioso trabajo antes de que el indio tuviera el hacha y el cuchillo de hierro, y era llevado a cabo principalmente por medio de hachas de piedra y fuego. Los indios usan, todavía, comúnmente fuego para cavar en el tronco después de que éste está seco, pero es necesario un gran cuidado para que los bordes no resulten demasiado delgados y la embarcación se abra. Por lo tanto, los Jívaros y los indios Canelos consideran necesario que los hombres que toman parte en el trabajo restrinjan su dieta y observen abstinencia sexual. Durante los días en los que se han comprometido a cortar el árbol, ellos no pueden tomar nada más que plátanos verdes asados y agua de tabaco. Está prohibido consumir la cerveza de yuca, que en casos normales sirve a los indios tanto de comida como de bebida; de otra manera se teme que el tronco se romperá. Después, cuando los

hombres se encuentran tallando, no solamente se les prohíbe tener trato con mujeres, sino que no se permite que ninguna mujer se acerque al lugar donde ellos están trabajando; si ellas se acercan la canoa se abrirá y resultará inútil.

Además de esto, los Jívaros, especialmente las tribus del Upano, practican la siguiente costumbre cuando la canoa está lista para el uso: Cuando la embarcación tiene que ser llevada al río, los indios primero lo hacen solamente “en juego” esto es, pretenden hacerlo y bajan al río comportándose todo el tiempo como si estuvieran arrastrando la canoa. Cuando realmente se lleva la embarcación, las mujeres amarran una soga al tronco y arrastran la canoa tirando de ella y llamándola de la misma manera como llaman a sus cerdos. Esto, de acuerdo a los indios, se hace “para que la canoa no se rompa”. Al mismo tiempo los hombres caminan a cada lado de la canoa, golpeando incesantemente en la tierra con lanzas y palos “para impedir que la anaconda (*pángi*) vuelque la canoa”. Este rito, por supuesto, hace referencia al futuro uso de la canoa. Si una canoa se vuelca en las cascadas del río, los indios generalmente atribuyen este accidente al poderoso demonio que vive en el río, la gran boa de agua o anaconda.

Notas

- 1 El ojo de pichón es negro y está rodeado de plumas color café y blanco.
- 2 En *Indian Tribes of Eastern Peru*, pág. 123 de Farabee, está un “tambor Jívaro” desarmado, sin asas y con un hueco de sonido distinto descrito por mí más arriba. Deseo señalar, sin embargo, que este tambor no es de los Jívaros, sino probablemente de algunas de las tribus del Ucayali. Puesto que Farabee nunca visitó a los Jívaros, su equivocación es fácil de entender.
- 3 En cuanto a su cantidad = uu; uu uu = u; ¡ significa que el tañido es fuertemente acentuado.

Capítulo IV

ALIMENTOS



La escasez de alimentos es algo desconocido para los indígenas del oeste del Amazonas. Tanto para los Jívaros como para los indios Canelos, la extraordinaria fertilidad del suelo, la riqueza de los bosques, los recursos de cacería en todos los sentidos y su industria, les permiten vivir con facilidad en cuanto a alimentos se refiere. En este aspecto tienen mejor situación que, por ejemplo, los indios del Chaco, quienes en ciertos meses del año se acercan al borde de la inanición. Los indígenas del territorio del Amazonas aprecian los alimentos vegetales y animales por igual. Su agricultura está bien desarrollada, aunque sus métodos de cultivo del suelo son simples y la carne está asegurada tanto con animales domésticos, los puercos y las gallinas, así como con otros animales que cazan. El pescado es otro tipo importante de alimento. Sus alimentos vegetales y animales serán tratados en el texto en forma separada y yo entregaré entonces más detalles de la práctica de su agricultura, caza y pesca.

El fuego es hecho -o ha sido hecho hasta tiempos recientes- por los Jívaros del mismo modo primitivo con que lo han hecho otras tribus indígenas salvajes, por medio de fricción; dos ramas de un árbol llamado *uruchi muni* son frotadas o perforadas una en la otra. *Uruchi nurni* significa "árbol de algodón"; este árbol, sin embargo, no es similar al árbol de algodón que ellos cultivan hoy del cual obtienen su hilo para hilar y yo no he podido identificarlo. Como se señaló anteriormente, las dos ramas usadas para crear fuego se denominan *uyúna* y el bolso en el cual son llevadas las ramas se denomina de la misma forma. Los Jívaros muy rara vez hacen el fuego, generalmente las chispas se encuentran en algunos de los numerosos lugares que existen en la casa y, como hemos visto, los fuegos por regla general, se mantienen vivos durante toda la noche. Los lugares para el fuego están

en la tierra, uno antes de cada estera de dormir y están formados por tres o cuatro grandes troncos de palma de chonta apuntando a un centro común y la parte final de los troncos sirve de base de los tiestos para cocinar. Para revivir el fuego en la mañana, si es que éste se ha consumido, los indígenas solo tienen que empujar y juntar la parte final de los troncos, para que se hagan pocas chispas en el centro y el fuego crece suavemente.

Los indígenas preparan sus alimentos haciéndolos hervir en una vasija de barro o asándolos en el fuego. El último método es utilizado sobre todo cuando los indígenas están en el campo, cazando, pescando o trabajando y es la única forma de preparar la comida que es considerada propia de un hombre. Hervir los alimentos en casa es trabajo exclusivo de la mujer, los únicos alimentos cocinados por los hombres en el hogar son el agua de tabaco y la solución de *weisa* (preparada con las hojas de *Ilex*), el *natéma*, y otras medicinas mágicas que de acuerdo a su ritual solo pueden ser preparadas por un hombre.

1. Alimentos Vegetales

Un considerable número de plantas comestibles son cultivadas por los Jívaros y los alimentos vegetales, por tanto, nunca faltan en su hogar. Las más importantes de estas plantas son la yuca y el plátano; pero además cultivan camote y otra clase de papa la cual es una enredadera llamada *kingi*, maíz, una clase de zanahoria, nueces de tierra, legumbres y otras plantas comestibles de menor importancia. La yuca es el alimento más apreciado y es difícil imaginar cómo hoy en día los indígenas podrían vivir sin esta nutritiva raíz. Ellos preparan la yuca, ya sea hirviéndola en agua o asándola en el fuego siendo este último método el más común. También utilizan las hojas de la planta de yuca, las mismas que son hervidas en agua, generalmente

junto con las hojas de otra planta cultivada llamada *sángu*. Este tipo de platillo se denomina *náma-ka*. A la yuca le sigue en importancia el plátano, del cual existen algunas variedades, una de ellas es el plátano dulce que se lo consume crudo. La clase de plátano que es más apreciado por los indígenas generalmente se lo come verde, siendo hervido en agua de la misma forma que la yuca o asado en el fuego o en cenizas. Preparado de esta última forma, el plátano es usado como pan y su sabor es similar a él.

Aparte del plátano verde, el cual es consumido en la vida ordinaria, los indígenas se alimentan también del plátano maduro (*tsáma*, *tsamákma*) ya sea crudo, hervido en agua o asado. El maduro es considerado como indispensable en las grandes fiestas y una de las formas de prepararlos para estas celebraciones es llevarlos a la casa en forma de atados, que se cuelgan del techo con unas dos semanas de anticipación a fin de que tengan tiempo para madurar.

El maní es generalmente consumido crudo, pero los indígenas preparan un plato de maníes asados y triturados llamado *míchaka* que es muy apreciado. Los camotes, leguminosas y otros alimentos cultivados son preparados cocinándolos de la misma manera que la yuca.

El único árbol que produce frutas comestibles, cultivado por los Jívaros, es la palma de *chontarúru* (*guilielma*), llamada *uí* por los Jívaros. Su fruta, extremadamente alimenticia; madura en febrero y marzo, y los Jívaros y los indios Canelos la aprecian a tal punto que reconocen el inicio del año cuando la fruta de la palma de *chontarúru* madura. Esta especie de manzana roja no puede ser comida cruda y es siempre hervida en agua, aunque ciertamente la forma en que más aprecia este alimento es en la bebida fermentada, la cerveza de *chontarúru*, que preparan con este fruto.

La selva virgen del Amazonas occidental produce pocos frutos comestibles y alimentos vegetales para ofrecer a los nativos, aparte de las plantas cultivadas, su aporte es insignificante. El más importante es el cogollo de la palma que juega un papel principal en la economía indígena. Se la obtiene de la parte alta de la palma de tarapoto tierna, llamada *tingíme* por los Jívaros o de la copa de otra palma llamada *Ihu*. El cogollo de palma es rico en aceite y, cuando es hervido en poca agua, produce una sabrosa y alimenticia sopa; pero también puede ser consumido crudo. Durante sus recorri-

dos por la selva, los nativos frecuentemente recurren a este alimento vegetal, fácil de obtener, especialmente cuando otros alimentos almacenados se han terminado; en ciertas ocasiones, cuando un indígena debe hacer dieta y abstenerse de otro tipo de alimentos le está permitido comer *Ihu* o *tingími*.

2. Alimento Animal

Los cerdos y gallinas fueron introducidos entre los Jívaros por los españoles en las tribus del Santiago y del Upano, donde aún se los tiene como animales domésticos. Que estos animales han sido largamente conocidos por los Jívaros, puede inferirse de la importancia que tiene la matanza ceremonial de los cerdos en las grandes fiestas, en donde todas las viejas costumbres son conservadas. Parece, sin embargo, que no todas las tribus jívaras poseen cerdos. De todos modos, los Achuaras en la época en que yo los visité no tenían estos animales domésticos y tampoco los ví entre los Aguaruna del Perú.

Aunque la carne de cerdo y gallina es un alimento muy apreciado, hay todavía muchas ocasiones en que los indígenas, de acuerdo con las estrictas reglas que prevalecen en su alimentación, deben abstenerse de comer esta clase de carne. La carne de cerdo es, en estas ocasiones, particularmente considerada como peligrosa, una razón fácilmente explicada por los negativos efectos que el comer cerdo puede tener para el estómago e hígado en un clima tropical.

A más del cerdo y de las aves de corral, los Jívaros, siendo diestros cazadores, aprecian altamente diferentes clases de presas. Los más importantes animales cuya carne es comida son: el puerco salvaje y el pequeño pecarí, diferentes clases de monos, el agoutí (*Dasyprocta aguti*), la paca, (*Coelogenys paca*), así como también gran variedad de aves. Las más importantes de estas últimas son: El paugi (*Crax paugi*), diferentes clases de pavos salvajes (*Penelope*, etc), y una clase de perdiz, el pájaro trompetero (*Psophia crepitans*), el tucán y diferentes clases de loros, entre los cuales el gran guacamayo (*Arara*) es el más apreciado. Como regla general, todos los pájaros pequeños de la selva son comidos, se los mata con cerbatanas y flechas no envenenadas.

Por otro lado, se debe señalar que hay ciertos animales, incluso desde el punto de vista europeo, agradables al paladar, los cuales son rechazados

por la religión de los Jívaros, o que solo pueden ser comidos por ciertas personas. Es un hecho curioso, por ejemplo, que el inocente venado, cuya carne es comúnmente comida por los blancos, no sea comida nunca por los Jívaros, quienes, por razones de superstición, generalmente evitan incluso tocar su carne. Sobre el tapir, esta aseveración es válida aunque el miedo a este animal no es igualmente grande. Si los Jívaros en los alrededores de Macas matan un venado o un tapir, es importante que lo intercambien en Macas. La piel de estos animales, sin embargo puede ser usada. Las razones de por qué los Jívaros evitan el venado y el tapir serán mencionadas en los capítulos referentes a su religión.

Como en el caso del cerdo y de las aves, hay muchos animales y pájaros de la selva que en algunos casos son comidos y en otros casos -esto es, cuando los indígenas por una razón u otra deben observar abstinencia ceremonial- nuevamente son prohibidos como alimento. Dichos animales y pájaros son, por ejemplo, el sajino, el paca, el agutí y con respecto a pájaros el guacamayo, el tucán, el mango, el pájaro carpintero, el loro, la paloma y el pájaro sombrilla, etc.

Un tanto peculiar es la posición con respecto al armadillo. Este es comido por personas comunes y rechazado por los médicos brujos a tal punto que incluso rechazan el mirar al animal.

De nuevo, con respecto a los peces más comunes y grandes, son valorados, principalmente aquellos como el pez sábana, el dorado o pez de oro, el paco o *bocachupa* (su nombre en español) así como el pequeño *bocachico*, el pez más común en los ríos de Sud América. A más de éstos, hay una gran variedad de pequeños peces similares a las sardinillas atrapados con barbasco, también muy apreciados. En cuanto a estas diferentes clases de peces, prevalecen similares reglas como las observadas en los alimentos animales: en algunos casos, o a ciertas personas, son prohibidos como alimento, en otros casos, nuevamente una persona puede ser recomendada para que coma un tipo especial de pez como veremos luego.

A más de lo expuesto, las siguientes clases de alimentos, algunas de las cuales, desde el punto de vista europeo, son bastante peculiares, deben ser mencionados.

Los indígenas comen la cola de pequeños lagartos, la cual, cuando es hervida en agua, tiene un sabor semejante al pescado. Las tortugas son muy

valoradas como alimento y de igual forma sus huevos, que también son comidos. La iguana es considerada como un bocado exquisito.

En cuanto a las ranas, existen dos clases de las cuales una de ellas, que es manchada, se dice que es venenosa y por tanto no se la consume. La otra, llamada *poáchi*, es considerada como comestible. Lo mismo puede decirse de un cangrejo de agua dulce llamado *uriki*, y de las culebras, una que vive en el agua y que se llama *tsúntsu*, y otra que vive en la selva llamada *kúngu*. Los Jívaros, más que todo, comen huevos de pescado, de ranas, una gruesa larva llamada *mukíndi* que habita en lo alto de ciertas palmas y un tipo de hormiga voladora llamada *úku*.

Como regla general, es posible establecer que los indígenas evitan alimentarse de todos aquellos animales cuya carne es directamente dañina o de los que tienen ideas supersticiosas de cualquier tipo. Por tal razón, por ejemplo, los reptiles venenosos y otros tipos de culebras, bestias o pájaros de presa, buitres y la mayoría de los pájaros nocturnos, son considerados inservibles como alimento. Tendré oportunidad de regresar sobre este punto, más adelante.

He hablado, en primer lugar, propiamente de los Jívaros, pero debo añadir que muchas de las mismas reglas respecto a los alimentos, prevalecen entre los indios Canelos. Sin embargo, debe señalarse que éstos últimos indios, actualmente más civilizados que los salvajes hombres tribales, no vacilan en comer venado o tapir, los cuales cazan entusiastamente.

Sin embargo, se dan cuenta de que formalmente ellos tienen la misma aversión hacia esos animales "demoníacos", igual que los Jívaros.

3. Sal y pimienta de los indígenas

Los indígenas en su estado natural nunca usan sal como especia. Los indios Canelos, civilizados en parte, han aprendido a usarla y se han acostumbrado a hacer largas jornadas aguas abajo del Huallaga en el Amazonas para buscar sal. Para los indígenas que tienen mucha comunicación con los blancos, la sal es al mismo tiempo un importante artículo de intercambio y lo mismo puede decirse en parte de los propios Jívaros y de aquellos que habitan a lo largo del Upano y del alto Morona.

Aunque estos salvajes nunca ponen sal en su comida para sazonarla y hacerla más gustosa al

paladar, han desarrollado la preparación de la sal a modo de una industria. La sal para ellos tiene un valor exclusivamente curativo, a la cual se le atribuyen propiedades mágicas y es especialmente usada como emético. A más de esto, ellos llevan una especie de comercio con sal. Sus clientes habituales son los mestizos de Macas, quienes obtienen toda la sal que consumen de sus vecinos salvajes.

Los Jívaros obtienen su sal de ciertas fuentes de agua salina en donde se la hierve y es dejada para que se evapore gradualmente. En la parte del Oriente ecuatoriano habitado por los Jívaros, existen dos fuentes de este tipo, uno en la confluencia del río Mayaiku con el Zamora, un afluente del Santiago, y otro más hacia el este en la parte donde el pequeño río Curi-Curi une sus aguas con el Mangosiza que corre río abajo para transformarse en el Morona. La mayor parte de la sal que llega a Macas viene del río Curi-Curi. El manantial salino que existe aquí es pequeño y generalmente está cubierto en su totalidad por agua sucia, lodosa y cienagosa debido a las inundaciones. Lo primero que debe hacerse entonces, cuando la sal es preparada, es limpiar la fuente. Con una pieza grande de corteza se forma como una especie de tubo que se coloca dentro de la fuente en posición erecta, con lo cual el agua sucia sale. Del agua pura y salada que emerge por el tubo, se prepara la sal.

La obtención de la sal es realmente una ceremonia. Se debe tener mucho cuidado, ya que siempre hay el peligro de que la olla de barro en donde el agua de sal es hervida pueda romperse. Cierta número de ollas de barro son arregladas en una larga fila, colocadas sobre fuego hecho con madera de chonta. Otra clase de madera no serviría; ya que la sal es producida dejando que el agua se evapore gradualmente, ésta debe ser hervida a fuego lento y como el agua se evapora, las ollas deben ser llenadas nuevamente. Las ollas, sin embargo, no pueden ser llenadas sino por un hombre especialmente calificado para el trabajo, es un anciano experimentado quien antes ha preparado u obtenido sal y se considera que tiene "buena mano". Él debe vigilar todo el tiempo que el hervido continúe, ya que si se descuida para alimentarse o beber cerveza de yuca, los tiestos pueden romperse y la sal derramarse. Lo mismo puede suceder, de acuerdo a la creencia de los indígenas, si un hombre inexperto llena los tiestos. Otros hombres deben llevar el agua salada desde el tubo localizado

en la fuente, pero los ancianos deben colocarla en los recipientes. El hervido comienza a las cinco de la mañana y continúa sin interrupciones todo el día y la siguiente noche hasta el amanecer. Para entonces, todos los recipientes deben estar llenos de sal y la cocción ha terminado.

Un Jívoro maduro tiene especiales razones para evitar la sal. La sal es conocida por ellos como un antídoto contra el veneno de las flechas y los Jívaros consideran que si un hombre come sal, el veneno que ellos usan en sus flechas para las carcerías, ya no será tan efectivo. Los niños, por otro lado, tienen un gusto especial por la sal y cuando logran obtenerla pueden ser vistos comiéndola con agrado tanto como los niños de la civilización comen azúcar.

Sin embargo, nunca sucederá que los Jívaros pongan sal en sus comidas; ellos, por otro lado, consideran otra especia aún más indispensable que tiene el nombre de pimienta indígena (*Capsicum*), llamada *himya* en lenguaje Jívoro. Diferentes variedades de *Capsicum* son cultivadas por los Jívaros y todas ellas son extremadamente fuertes. Una variedad es tan fuerte que es usada solamente para la preparación del veneno que colocan en las flechas. Si un hombre blanco frecuentemente encuentra la comida de los indígenas incomible, especialmente sus sopas, esto se debe principalmente a que es demasiado picante como para que el paladar y la garganta de un europeo resistan. Cuando los indígenas comen carne y pescado, generalmente tienen un poco de pimienta indígena hervida en un plato especial o en una hoja de plátano y comen un poco de esta especia de acuerdo al sabor. Más frecuentemente comen pimienta cruda, cogiendo unas cuantas semillas directamente de la vaina.

Los indios Canelos, sin embargo, actualmente entienden el uso de la sal (*cachi*), como una especia y al mismo tiempo valoran la pimienta indígena. La vasija que contiene la pimienta indígena hervida (*utchu manga*) juega una parte tan importante en las comidas de estos indígenas como la sal, pimienta común, encurtidos y otras clases de especias en las mesas de las personas civilizadas.

4. Bebidas

En la vida de los indígenas del Amazonas ciertas bebidas juegan un papel tan importante como la comida. La cerveza elaborada de la raíz de yu-

ca es en efecto, la “bebida nacional” de estos nativos, sin la cual ellos no pueden vivir. Esta es preparada en la forma conocida por muchas otras tribus sudamericanas: las raíces son hervidas, una parte de ellas son cuidadosamente masticadas y mezcladas con saliva, el líquido es escupido en una vasija especial y mezclada con una cierta cantidad de yuca machacada pero no masticada, después de lo cual toda la mezcla es cuidadosamente movida con un palo y la vasija es cubierta con hojas de plátano, mientras el contenido se fermenta. El día siguiente la substancia generalmente está lo suficientemente fermentada para ser usada. Como se menciona anteriormente, se la mantiene en una gran vasija especial de barro la cual es colocada en el sector femenino de las viviendas.

La cerveza de yuca no puede ser preparada sino por las mujeres, una costumbre que las indígenas mismas explican diciendo que la yuca tiene “alma de mujer” (*wakáni*) y por lo tanto solo una mujer puede influenciar apropiadamente a fin de que se realice la fermentación. Pero cuando la bebida está lista, es particularmente apreciada por los hombres, sirviéndola tanto como comida o como bebida. Cuando el indígena sale de expedición, de

cacería, de pesca, o a la guerra, él nunca olvida llevar consigo una cantidad de yuca fermentada envuelta en hojas de plátano. Diluyendo parte de esta substancia en agua, puede preparar la bebida durante la jornada, cuando lo desee, y mientras él tenga su *nihamánchi*, él podrá trabajar sin ningún otro tipo de comida por varios días.

Exactamente lo mismo puede decirse de los indios Canelos quienes llaman a la cerveza de yuca fermentada *asua*.

Ambas tribus también preparan una clase de cerveza obtenida del hervido de frutas de la palma de *chontaruru*. Los Jívaros sostienen una fiesta de *chontaruru* especial, la cual es celebrada al tiempo que la fruta de la palma de *chontaruru* madura en febrero y marzo.

Igualmente ambas tribus conocen, después de la cerveza de yuca común, un vino especial de yuca llamado *sangúcha shiki* por los Jívaros y *shutushca yacu* por los indios Canelos. La forma cómo el vino de yuca es preparado aparecerá en la descripción que haré más tarde en las fiestas de los indígenas Jívaros. En estas ocasiones, como veremos, la cerveza de yuca es preparada también para ceremonias especiales.

Capítulo V

AGRICULTURA



Las prácticas agrícolas de los indios Jívaros y Canelos se fundan en una visión animística de las plantas que ellos cultivan. Todos los árboles y plantas están animadas por espíritus. Los Jívaros los llaman *wakáni*, los indios Canelos *aya* o *supai*¹, los cuales afectan su crecimiento y la madurez de sus frutos. Estos *wakáni*, *aya* o *supai*, son para los indios no otra cosa que espíritus o almas de los hombres que han fijado su residencia en las plantas y de este modo se han convertido en sus almas. La filosofía animística de estos indios no reconoce ninguna clase especial de espíritus de las plantas en forma distinta de lo que ocurre con los espíritus de los hombres, lo mismo que no reconoce espíritus particulares en los animales o en los objetos inanimados naturales. Solo hay una clase de espíritu o demonio que habita en los hombres, animales, plantas u objetos inanimados, y el cual puede cambiar temporal u ocasionalmente una forma de existencia por otra. Esta visión que desde luego, está íntimamente conectada con la doctrina de la transmigración de las almas, forma una característica de la religión de los Jívaros, lo mismo que, de hecho, de la religión indígena en general. De acuerdo con la mitología de los Jívaros, todos los animales han sido hombres alguna vez, y aunque no hay un mito similar para las plantas, su total animismo se apoya en la creencia de que aun las plantas son en cierto modo humanas, en cuanto que los espíritus que las animan han habitado alguna vez cuerpos humanos y pueden una vez más, para un largo período o solo incidentalmente, tomar forma humana. Los Jívaros hablan a las plantas como si estuvieran dotadas de pensamiento y sentimientos humanos y cuando están intoxicados por ciertas bebidas narcóticas -hechas de tabaco y otras dos plantas narcóticas- los espíritus de esas plantas se les aparecen a los indios narcotizados con una forma humana definida, especialmen-

te como un antecesor remoto suyo. Más aún, la costumbre de dar a las mujeres nombres de plantas está íntimamente ligada con esta creencia. Los Jívaros van más lejos al atribuir un sexo especial a cada clase de plantas: algunas plantas y árboles se suponen que son hombres, otras, y de hecho la mayoría de ellas, se suponen que son mujeres.

Esta creencia explica también la división de las labores agrícolas que prevalece entre los Jívaros. Aquellas plantas que son “hombres” deben ser sembradas y atendidas por los hombres, mientras que aquellas que son “mujeres” deben ser cultivadas por las mujeres. De aquellos frutos que forman la base de la alimentación de los indios, la mayoría son considerados femeninos. De aquí que entre los Jívaros, y de hecho entre todas las tribus indias, la agricultura es esencialmente, aunque no exclusivamente, una obligación del sexo femenino.

Las siguientes plantas y árboles son cultivados por los indios Jívaros y Canelos; los nombres en los idiomas jívaro y quichua se indican con Jív. y Qu. respectivamente:

Yuca (*Manihot aipi*, Jív. *máma* o *tsanímba*, Qu. *lúmu*) de muchas clases diferentes; plátano (Jív. *pa'ándama*, Qu. *palánda*); camotes (*Convolvulus batatas*. Jív. *ínchi*, Qu. *Kumái*); maní o nuez de tierra (Jív. *nussi*, Qu. *ínchi*); fréjoles (Jív. *mika*, Qu. *poroto*²); zanahoria (*Daucus carota*. Jív. *maya*, Qu. *zanahoria*); maíz (Jív. *sháya*, Qu. *Sára*); *mandi*³ (Jív. *sángu*, Qu. *mandi*); una especie de camote (una planta enredadera) (Jív. *kingi*, Qu. *papa chambo*); calabaza dulce (Jív. *yui*, Qu. *sapallu*⁴), la palma de la chonta (Jív. *uí*, Qu. *chuntarúru*), y la caña de azúcar (Jív. *pa'ata*, Qu. *huiru*).

Los indios también cultivan el *Capsicum* o pimienta india (Jív. *himya*. Qu. *útchu*), la naranjilla (*Solanum quitense*, llamada *narangi* en ambos idiomas), y el tomate al que los Jívaros llaman *ku-kúchi*.

El árbol del mate (Jív. *tsáppa*, Qu. *pilchi*) también es cultivado, pero solamente a causa de los platos y botellas que se obtienen de sus grandes frutos, usados por los indios en su vida diaria.

De las numerosas plantas cultivadas que juegan un papel importante en la medicina mágica y en las costumbres religiosas de los indios, las siguientes merecen ser mencionadas:

En primerísimo lugar se tiene a la planta del tabaco (*Nicotiana undulata*, Jív. *tsángu*, Qu. *tabacu*) usada como planta medicinal y como narcótico.

Las otras dos bebidas narcóticas principales para los indios Jívaros y Canelos se preparan de la enredadera *Banisteria caapi* (Jív. *natéma*, Qu. *aya huasca*) y del arbusto *Datura arborea* (Jív. *maikoa*, Qu. *huántuc*). Ambos son cultivados por los indios.

La forma como el tabaco, la *natéma*, y la *maikoa* son usados se verá en descripciones posteriores.

Barbasco es un nombre común para ciertas plantas venenosas que juegan un papel importante en las prácticas de pesca de los indios. Esto se tratará en detalle en el capítulo sobre la pesca indígena.

Tsinsímiba es el nombre de una pequeña planta aromática, cultivada por los indios, a la cual se atribuyen poderes mágicos. Las hojas de la planta se mastican y se mezclan con la saliva (de la misma manera que las hojas del tabaco) y se les da en ciertas fiestas a las mujeres y niños para hacerlos fuertes y activos.

Hay otra planta similar, cultivada por los Jívaros, a la que llaman *chikí*. La raíz de la planta se calienta en una olla de barro a medio llenar junto con algunas hojas de tabaco y se les da como bebida a las mujeres en su fiesta. Esta bebida tiene efectos vomitivos y se supone que purifica el estómago de la mujer.

Entre las plantas mágicas cultivadas por los Jívaros y los Canelos, debe reconocerse también el arbusto achiote (*Bixa orellana*; Jív. *ipyácu*, Qu. *mandurú*), la fruta que suministra el tinte rojo que los indios usan para pintarse la cara y el cuerpo.

De las plantas mencionadas arriba, las siguientes son consideradas "mujeres", esto es, animadas por un *wakáni* o *aya* femenino: la yuca, el camote, la zanahoria, el fréjol, el maní, la papa dulce, el mandí, la calabaza, el árbol del mate, la *tsinbimba*, el *chikí*, y el achitote; mientras que las siguientes son consideradas "hombres", esto es

animadas por un *wakáni* o *aya* masculino: el plátano, el maíz, la palma de la chonta, y las plantas narcóticas tabaco, *Banisteria caapi*, y *Datura Arborea*, lo mismo que el barbasco.

Consistentemente con esta idea encontramos, de hecho, nombres de las mujeres jívaras tales como *Máma* (yuca), *Inchi* (camote), *Nussi* (maní) *Ipyacu* (achiote) y *Chiki*; mientras que entre los nombres de hombres jívaros figuran *Pa'andama* (plátano), *Uí* (palma de chonta) y *Maikoa*.

Como se señaló antes, es esencial que las plantas femeninas sean cultivadas por mujeres y las masculinas por los hombres. En cualquier clase de agricultura, sin embargo, el trabajo pesado como derribar los árboles, limpiar el suelo, cuando se hacen nuevos cultivos en la selva, es hecho por los hombres. Por otra parte, aunque por ejemplo el plátano es siempre sembrado por los hombres, las mujeres más tarde toman parte en cuidar el árbol y cantarle canciones mágicas para que crezca rápidamente. Puesto que la diosa de la tierra es considerada como mujer, las mujeres se suponen que siempre ejercen una influencia especial y misteriosa en el crecimiento de las plantas de cosecha.

Todas las prácticas agrícolas de los Jívaros se centran alrededor de la deidad particular de las mujeres, la gran Madre de la Tierra, *Nungüi*. Ella no solo ha enseñado agricultura a las mujeres sino toda clase de trabajo doméstico y las obligaciones pertinentes a la mujer jívara casada, especialmente cómo alimentar y atender a los animales domésticos principales, los puercos y las gallinas, y los perros de caza. A fin de entender plenamente las costumbres jívaras relacionadas con la agricultura, parece por lo tanto necesario conocer el mito de la Madre de la Tierra, *Nungüi*.

En los capítulos sobre los mitos de los Jívaros relataré este mito de lleno. Aquí es necesario mencionar solo los puntos principales.

Nungüi, la Madre de la Tierra, es el ser al cual los Jívaros adoran como el creador de ese importante segmento de la cultura jívara representado por la mujer. En tiempos muy antiguos, se nos dice, los Jívaros no conocían ninguna de las plantas y frutos que hoy cultivan y no tenían nada para comer. En esa época vivía una mujer Jívara llamada Ungucha. Al estar recorriendo la orilla del río en busca de comida se encontró con la Madre de la Tierra *Nungüi* y le pidió yuca. *Nungüi* le dio cerveza de yuca ya fabricada en una olla de barro, le dio sus plantaciones ya trabajadas y sembradas de yuca

ca, plátano, camote, maíz, maní y todas las otras frutas que los Jívaros cultivan ahora, ella le dio toda clase de caza ya preparada. Todo ello le fue dado a Ungucha gratuitamente, sin que ella tuviera que trabajar. Pero Ungucha se portó ingrata e hizo pedidos injustos a Nungüi, de tal manera que al final ella le abandonó y se retiró al interior de la tierra donde ella vive hasta hoy. Ahora, los Jívaros hubieran sufrido nuevamente de hambruna después que la Madre de la Tierra los dejó. Pero ella ya les había enseñado la agricultura, a hacer plantaciones y sembrar semillas, y los frutos crecieron de ellos mismos a su debido tiempo.

Nungüi es todavía adorada como la gran Madre de la Tierra por las mujeres jívaras; la palabra *Nungüi* se deriva de la misma raíz que la palabra *núnga*, "tierra". Cuando se hacen nuevos plantíos, cuando se siembran las plantas, las mujeres no dejan de invocar, con canciones especiales, a Nungüi y también a su mítico esposo Shakaéma quien anteriormente hacía el mismo trabajo agrícola que los hombres jívaros hacen todavía, o sea, despejar el terreno para hacer nuevos plantíos. Al tiempo de la fiesta de las "mujeres", o en alguna otra ocasión, las jívaras casadas beben el narcótico *natéma*, Nungüi a continuación se les aparece en sueños y les enseña cómo cuidar de los campos a fin de que sean muy fértiles. Cuando las cosechas fallan por la sequía o por cualquier causa y la hambruna amenaza a los Jívaros, Nungüi se aparece de nuevo a las mujeres en sueños consolándolas: "Ustedes no morirán, los campos prosperarán y de nuevo les darán alimentos".

He mencionado que se supone que existe una conexión intrínseca entre la mujer y las plantas que cultiva, asimismo se cree que ejerce una influencia particular sobre los animales domésticos confiados a su cuidado. Esto es especialmente cierto tratándose de una mujer casada. Cuando un jívaro se casa y tiene que fundar una nueva familia, hacer nuevos plantíos y criar animales domésticos, puercos, pollos y perros de caza, su primera acción es hacer una fiesta especial para su joven compañera, mediante la cual de una manera misteriosa, poder y habilidad le son impartidas para hacer frente a sus futuras obligaciones. Esta fiesta, cercana en importancia a la fiesta de la cabeza reducida, la fiesta más grande de los Jívaros, se llama *Noa Tsángu*, o sea "la fiesta del tabaco de las mujeres". Para entender plenamente las ideas que los Jívaros tienen de la agricultura, es necesario saber

el significado general que esta fiesta tiene. Aquí, sin embargo, tanto como sea posible, trataré de sus prácticas agrícolas separadamente de la fiesta del tabaco, que será descrita con todo detalle más tarde.

La más importante de las plantas domésticas es la yuca y cuando se hacen nuevos plantíos de yuca para una fiesta, el trabajo se hace con ceremonias especiales.

Para sembrar la yuca, se cortan dos pedazos de tallo del tubérculo de más o menos diez pulgadas de largo, y se los fija en el suelo en una posición oblicua cerca el uno del otro. Tales estacas de yuca se siembran en todo el campo a distancias de una o dos yardas entre sí. La planta produce frutos en alrededor de seis meses.

El trabajo pesado, como se señaló antes, es hecho por los hombres, quienes derriban los árboles, despejan y nivelan el terreno seleccionado para el nuevo plantío, un trabajo extremadamente pesado que toma un tiempo largo. Este era especialmente el caso cuando antiguamente los indios tenían solo hachas de piedra y cuchillos de madera de chonta para usarlos para despejar la selva virgen, antes de hacer los plantíos. Después de esto, comienza el trabajo de las mujeres, las que preparan definitivamente el terreno para sembrar.

La joven jívara, en cuyo honor se celebra la fiesta, es ayudada en su trabajo por una mujer de más edad, quien a la vez conducirá las ceremonias en la fiesta que se aproxima y es llamada *whuéa*. Más aún, su madre, hermanas y otros parientes femeninos que vivían en la misma casa, generalmente toman parte en la plantación.

Para comenzar la ceremonia, la anciana (*whuéa*) trae una pértiga o estaca hecha trabajosamente de la madera de palma de chonta. Con esta pértiga, que se llama *shingi*, primero se hacen huecos en el terreno para fijar los tallos de la yuca. Estos últimos al comienzo del trabajo, son amontonados en un extremo del nuevo plantío. Cerca de los tallos, la pértiga de chonta es fijada bien en el terreno por la *whuéa*. A cada mujer se le suministra una yuca en plena madurez sobre la que ella se sienta al sembrar. La mujer que hace la fiesta y sus ayudantes también están pintadas de rojo en la cara con achiote (*Bixa orellana*), y tienen franjas rojas en los senos y en la espalda.

Antes de proceder al trabajo, las mujeres se sientan alrededor del montón de tallos de yuca, cantando primero a los tallos y después a Nungüi

misma, llamándola para que esté presente y les ayude en el trabajo:

“No toques los tallos con mano dura,
lentamente, con cuidado tú los puedes tocar.
Aunque los hemos cortado con el hierro de los blancos
puede que ellos no lo tomen a mal;
solo para cortar los pedazos hemos usado el cuchillo.
Puede ser que ello no haga daño, ojalá que ustedes crezcan bien.
Ojalá que ustedes. den abundantes frutos”, etc.

A continuación sigue el canto a Nungüi. Además del montón de tallo y el *shingi*, hay un tercer objeto sagrado. Este es un pedruzco redondo de color rojo o marrón, que claramente ha sido hallado en algún lugar del terreno. Las mujeres jívaras, sin embargo, fingen haberlo conseguido de alguna extraña manera. La misma Nungüi lo ha dado a una mujer en un sueño, mientras estaba intoxicada con el narcótico *natéma*, a fin de que tuviera suerte en la agricultura. Esta piedra maravillosa se llama *nantára* y se la considera el símbolo especial de Nungüi, que contiene su alma y a la vez el alma de la yuca (*tsanimba wakáni*). La piedra, por lo tanto, se supone que tiene el poder para hacer comparecer a Nungüi para que ayude en el trabajo y, por consiguiente, de hacer que la yuca crezca bien. La *nantára* se cubre con un mate vuelto hacia arriba y las mujeres se sientan alrededor, cantando la canción de Nungüi:

“Siendo hijas de Nungüi, las mujeres
vamos a sembrar.
Nungüi, ven y ayúdanos, ¡ven y ayúdanos!
¿No eres, no eres nuestra madre?
¿No somos nosotras tus hijas?
¿A quién acudiremos?
Nosotras solo vemos madera y colinas.
Tú eres la única que puede ayudarnos,
a nosotras que vamos a sembrar la fruta”.

En el siguiente canto, las mujeres mencionan todas las diferentes clases de yuca que los Jívaros conocen y cultivan, es decir: la *apáchi máma*⁵, *chiángrapo tsanimba*, *huambángtsi tsanimba*, *parmáchi tsanimba*, *wambuchára tsanimba*, *kapándinyu tsanimba*, *chachira tsanimba*, *nungüimera tsanimba*, *sukimáma*, *sütinyu tsanimba*, *mukúndra tsanimba*, *ikiáncharna tsanimba*, *suamára tsanimba*, *kanüsara tsanimba*, y *ayándkashi tsanimba*. Cada clase de yuca o más bien el alma (*Wakáni*) de

cada planta de yuca, debe ser llamada en orden por su nombre para asegurar una buena cosecha.

Cuando los cantos se terminan, las mujeres proceden a sembrar los tallos. Uno de ellos, el primero que la mujer que se prepara para la fiesta plantará en el terreno, es sacado y pintado de rojo con achiote. En una olla pequeña de barro la *whuéa* ha preparado algo de jugo de tabaco, masticando las hojas y mezclándolas bien con la saliva. La *whuéa* da de beber en primer lugar una pequeña cantidad de esta bebida a la más joven de las mujeres. Aquella, que está reclinada para el trabajo, tiene su yuca colocada en la unión entre la pierna y la pantorrilla. La *whuéa* ahora la toma por la muñeca y guía su mano hacia la estaca de chonta, con la cual ella lenta y cautelosamente, hace un hueco en la tierra. Inmediatamente después, la *whuéa* guía su mano hacia el tallo de yuca, pintado de rojo con achiote, que lo mantiene en la mano, y lo hace colocar en el hueco con el mismo cuidado. Aun en la última operación, la *whuéa* sostiene su brazo por la muñeca.

Una vez que el primer tallo de yuca ha sido ceremoniosamente colocado en el terreno, la tarea de sembrar es continuada en la forma común por las mujeres, cada una de las cuales se sienta sobre la yuca que se le ha dado, o la sostiene entre la pierna y la pantorrilla en la misma forma que la primera mujer.

Después que el trabajo se termina, la anciana coloca bien en el terreno la pértiga de chonta en el extremo del campo, donde es dejado. La idea es que así como el *shingi* está firmemente plantado en el terreno, la yuca que las mujeres han sembrado crezca fuerte y sin molestias. Todavía les queda a las mujeres, sin embargo, el cantar a la misma *shingi*. Sentadas alrededor de la pértiga, cantan la siguiente canción por la cual, al mismo tiempo, Nungüi y su esposo Shakaëma son “despertados” a fin de que puedan tomar nota del plantío recién hecho y promuevan el crecimiento de la cosecha.

Este canto en lenguaje Jívoro es como sigue:

Shingi wairu tu tahei
Sacando la tierra con el *shingi* hemos hecho el trabajo
(de plantar)
tu aweiru shindyantámryá
Así hemos escavado en la tierra para despertarte
tu tahei, ty tahei.
Así lo hemos hecho, así lo hemos hecho.
Nungüi, noachi assana
Siendo hijas de Nungüi, la mujer,

huí tu tahei, tu tahei
 así aquí lo hemos hecho.
Mamankutú untsuaheitá,
 Ojalá tú multipliques nuestra cosecha de yuca
shindyantamryá, shindyantamryá.
 ¡despierta, despierta!
Aishirú kutú, tsukahei vaiyá,
 Querido esposo yo misma estoy con hambre
aishirú kutú, tsukamá
 esposo mío, mi niño, también tiene hambre
Shindyantamryá,
 Despierta, despierta,
wari kureitkurá
 rápido, aparécete".

Este cántico se entona con la misma melodía de las otras canciones mágicas al momento de sembrar. Un ejemplo de ella se dará más adelante.

El *shingi*, como se nota, se usa no solo para hacer los huecos en los cuales se plantan los tallos de la yuca, sino también con la intención de despertar, por la excavación, a la misma Nungüi y su esposo, quienes se supone que viven en la tierra.

Cuando las mujeres regresan a la casa, cada una lleva en una cesta (*changina*) la yuca en la cual se sentó al plantar. La yuca es enseguida cocinada y comida por las mujeres, quienes al comerla no tocan el alimento con los dedos como generalmente se hace, sino que usan palillos para comer.

Por algún tiempo la mujer que es la dueña de la plantación y está preparándose para la fiesta del tabaco, además de observar las reglas dietéticas mencionadas arriba, tiene cuidado de no beber el fuerte tónico *guayusa* (preparado de las hojas del *Ilex*), que los Jívaros usan como un vomitivo y para lavarse la boca. Si ella toma guayusa, la tierna plantación de yuca podría secarse. Lo mismo sucedería si ella saborea el aguardiente de los blancos. Tampoco la mujer, después del trabajo de plantar, se pinta la cara con *sua* (genipa). La pintura negra preparada de esta fruta es muy astringente y haría por lo tanto que la yuca se secase. Algunas Jívaras se cuidan de soltar las bandas de algodón (llamadas *patáki*), que usualmente tienen atadas alrededor de sus brazos superiores. Si el brazo está atado con estas bandas, la yuca igualmente puede resultar "atada", de tal modo que no puede crecer y desarrollarse.

Posteriormente, cuando las mujeres atienden al nuevo plantío de yuca y lo deshieran, ellas igualmente entonan canciones mágicas a Nungüi y al espíritu de la yuca.

Más aún, hay un peligro especial amenazando el joven plantío y que procede de las maquinaciones de los brujos malignos. Si un doctor brujo de una familia o de una tribu enemiga viene a ver la nueva plantación, se pone celoso, la mira con un ojo maligno (*tuna hi issama*), y lanza una maldición para que todo quede echado a perder:

"He mirado el *shingi* que ellos han fijado en el extremo del campo. Ojalá que todo se eche a perder. Ojalá que todo el plantío se pudra. Ojalá que se torne en selva. Ojalá que nada crezca en él, de tal manera que ellos no tengan nada para comer".

A fin de contrarrestar los efectos de esta maldición y del ojo maligno del brujo, las mujeres también entonan canciones mágicas mientras cultivan las plantas.

Próximo a la yuca, el plátano es la fruta más importante que se siembra para una fiesta del tabaco. Los retoños de la planta se colocan dentro del terreno por intermedio de los hombres, o sea, por el esposo de la mujer ayudado por otros parientes masculinos, sin ceremonias de ninguna clase. El éxito del trabajo, sin embargo, el crecimiento rápido y la fructificación del plantío, dependen en gran parte de la observancia estricta de las reglas de dieta las cuales se imponen tanto al marido como a su esposa.

Después de que el Jívoro ha sembrado el plátano, él, aún más, se cuida de no beber guayusa por algún tiempo o de no lavarse la boca con este tónico, en la creencia de que si lo hace las raíces de las plantas se pudrirán. Lo mismo pasaría si se pintase la cara o la cabeza con genipa (*sua*), la cual por lo tanto evita usar.

Los Jívaros también tratan de promover el crecimiento de los plátanos mediante canciones mágicas, dirigidas a Shakaëma, el esposo de Nungüi. Esto, sin embargo, no se efectúa al momento de la siembra, sino algunos meses después, cuando el plátano ha crecido a un buen tamaño. Tanto mujeres como hombres cantan, sentados dentro del plantío. El cántico se refiere no solo al plátano, "el hijo de *tumba*", sino también a la yuca, por entonces a medio crecer; de aquí que además de Shakaëma, Nungüi es también mencionada en él.

El cántico que es cantado con la misma melodía que el último, dice como sigue:

“*Tumbá uchiru apuhkahei*
 El hijo de tumba que he sembrado
pingera ahásahei,
 alegremente he puesto el retoño en el terreno
Shakaëma aismanguchi, aismangú,
 Shakaëma, hombre en la tierra,
aramú ityursan tsapaicheindyá,
 ¡por qué no promueves mi plantío!
tsapaicheindyá, tsapaicheindyá.
 ¿Por qué no lo haces crecer, por qué no lo haces florecer?
Tumbäru, waiari, waiari,
 Mi plantío de tumba⁷ pronto hazlo crecer
Winchúra, waiari, waiari;
 mi plátano, pronto, pronto hazlo desarrollar
pan'dmachiru, pan'dmachiru
 mi campito de plátano,
ityursán tsapaicheindyá
 ¿Por qué no lo haces tú florecer?
Nungüi noachina, noana,
 A Nungüi también, la mujer, le cantamos:
wambagrúra⁸, waiari, waiari,
 nuestra siembra de yuca ¡rápido, rápido haz crecer!
Shakaëma, aishmanguna, apusa,
 A Shakaëma, el esposo, también, quien sembró el plátano
pingera, tsapaitsi, tsapaitsi,
 ¡hazlo crecer alegremente, hazlo florecer!
Winchura, waiari, waiari.
 ¡Mi campo de plátano, rápido hazlo crecer!
Araki, ituyursan tsapaicheindyá,
 mi siembra por qué no la haces próspera.
Iryarkamrus má, ityursanginú
 Habiendo despejado alegremente el terreno,
tsapaicheindyá, tsapaicheindyá.
 ¡Por qué no lo haces tú florecer!”

Una mujer jívara que se está preparando para una fiesta del tabaco generalmente siembra también camote (*inchi*), zanahoria (*maya*), la clase de patatas llamada *kingí*, fréjoles (*mika*), maní (*nussi*), y el tubérculo llamado *sangu*. Además, el hombre debe sembrar maíz (*shaya*). De estas plantas, los fréjoles, el maní y el maíz son de especial interés a causa de las reglas concernientes al ayuno al que están obligados los hombres o las mujeres después de la siembra y la cual debe ser observada tanto si la siembra es hecha para una fiesta del tabaco o no. Varios plantíos de yuca, plátano, fréjoles, maní, maíz, y así en adelante, son por supuesto frecuentemente hechos por los indios sin tener, especialmente que ver con ninguna fiesta.

Expondré un relato de las prácticas que los indios Jívaros y los Canelos observan durante la

siembra de fréjoles, maní y maíz especialmente en lo que concierne al ayuno. Por el momento, es necesario mencionar ciertas otras costumbres conectadas con la hechura de nuevos plantíos, las que se efectúan cuando el trabajo ha sido hecho en gran escala para una fiesta

Cuando todo el trabajo de sembrar y plantar se ha terminado, las mujeres ejecutan ciertas ceremonias en la casa, que consisten en bailar y cantar, a fin de lograr que los nuevos campos crezcan bien y aseguren una buena cosecha. Durante cinco noches sucesivas, desde el anochecer hasta el amanecer, realizan una danza circular llamada *Ihiámbrama*, en la casa de la mujer principal (o sea, la mujer que hará la fiesta), vistiendo trajes de fiesta y sonajeros alrededor de la cintura y entonando cánticos a Nungüi y su esposo Shakaëma. Estos cánticos son en gran parte los mismos usados al sembrar el platío y se los canta también más tarde, en la misma gran fiesta de la fertilidad, la *Noa Tsangu*.

El siguiente es un ejemplo de estos cánticos:

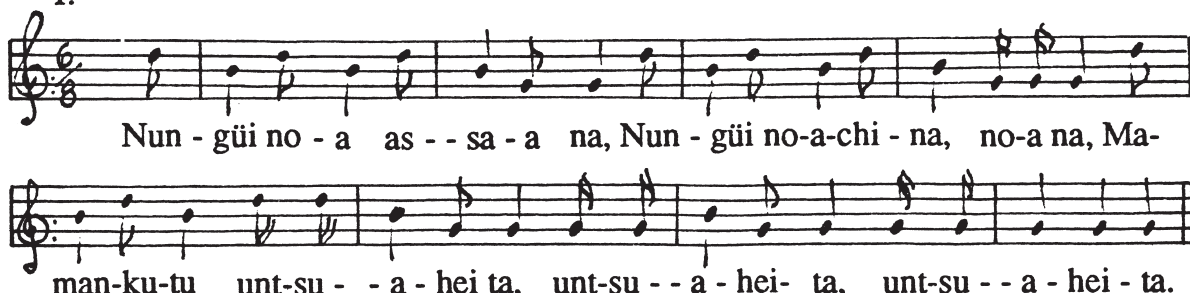
Kashi ningí
 “En la noche cantamos,
Nungüi noa assana,
 siendo hijas de Nungüi, la mujer,
Nungüi noachina:
 A Nungüi, la mujer le cantamos
mama untsuaheita,
 Multiplica la yuca,
inchi untsuaheita,
 multiplica el camote,
nussi untsuaheita,
 multiplica el maní,
kingí untsuaheita,
 multiplica las patatas,
sangu untsuaheita,
 multiplica el sangu,
ashi, ashi untsuaheita.
 ¡todo, todo, multiplícalo!
Nungüi, noa assan kutú
 siendo hijas de Nungüi, la mujer,
we imya untsuarahei,
 Nosotras así, la hemos llamado
Nungüi noachina, noana,
 A Nungüi, la mujer,
arutama nunganuma,
 la anciana que vive en la tierra,
Nungüi noana tu tihei:
 a Nungüi, la mujer, así le hemos cantado:
yurumgachi úntsuaheita,
 Pronto multiplica tú nuestras cosechas,

mamankutú úntsuaheita,
 multiplica nuestra cosecha de yuca,
inchikutú úntsuaheita,
 multiplica nuestra cosecha de camote,
nussikutú úntsuaheita,
 multiplica nuestra cosecha de maní,
sangu, sangu, úntsuaheita,
 multiplica nuestra cosecha de sangre,
ashi úntsuaheita.
 multiplícalo todo
 Shakaëma aishmanguchi,
 Shakaëma, el esposo, también
amisha húi úntsuaheita,
 ¡Ojalá que multipliques las cosechas!
Amisha ni, kambungisa,
 Tú también que has derribado los árboles

ivyar sanmunmá:
 que has despejado el terreno
ímya untsumárahei:
 así te hemos llamado
Mamankutú úntsuaheita,
 Multiplica nuestra cosecha de yuca,
inchikutú úntsuaheita,
 multiplica nuestra cosecha de camote,
nussikutú úntsuaheita,
 multiplica nuestra cosecha de maní,
ashí, ashí úntsuaheita.
 ¡multiplícalo todo, todo!

Los cánticos mencionados arriba se cantan con la siguiente melodía la que es predominante en todos los cánticos agrícolas de los Jívaros:

I.



Nun - güi no - a as - - sa - a na, Nun - güi no-a-chi - na, no-a na, Ma-
 man-ku-tu unt-su - - a - hei ta, unt-su - - a - hei- ta, unt-su - - a - hei - ta.

II.



Shin - - gi wai - ru - - u tu ta - hei: tu a - wei - ru shin - yam-tamryá:

III.



tu ta - hei, tu ta - hei. Sha - kai - ma aish-man-gu - na a - pu - sa; pin-
 ge - - e - - ra tsa - pait - - si, tsa - pait - si, win - chu - u - ra, wai - a
 ri, wai - a - ri, ar - a - - - ki, it - yur- san tsa-pait - chein-dya, tyur-san-
 gi tsa - pait-chein-dya

Otros cánticos, entonados en la misma ocasión y en conexión con la danza, son dirigidos contra ciertos enemigos de los nuevos plantíos, las ratas, los conejos y otros roedores, que se comen los retoños tiernos o desentierran las semillas puestas en los campos de fréjoles, maníes y el maíz.

Las plantas sin embargo, son infestadas más por estos enemigos en un período posterior, o hablando más estrictamente, cuando las frutas están madurando. Las ratas, entonces, dañan especialmente los campos de yuca, plátano y camote. A fin de alejar este peligro y proteger las cosechas, las mujeres jívaras realizan la siguiente ceremonia. Ellas toman la cáscara de una yuca que haya sido comida por las ratas y ponen alguna ceniza en ellas. Sobre esta cáscara ellas ponen la cáscara de un plátano que haya sido roído por las ratas, junto con algunas cenizas. Finalmente, sobre estas cáscaras ponen una tercera cáscara de camote, roída por los mismos roedores, siendo también rociada la cáscara con cenizas. Luego colocan todo en una olla de barro vieja y rota (llamada *hakáchi*). Las mujeres ahora forman un anillo alrededor de la olla de barro que contiene las cáscaras de las tres frutas y comienzan a bailar, cantando una especie de conjuro o canción mágica para expulsar las ratas.

Esta canción mágica sigue así:

Katipichi, pand'machiru,
 "Pequeña rata, mi cosecha de plátano,
katipichi, inchichiru
 pequeña rata, mi cosecha de camote,
takarseipya, takarseipya.
 ¡no la toques, no la toques!
mamanchiru takarseipya,
 Mi pequeña cosecha de yuca, no la toques,
takarseipya, takarseipya
 no la toques, no la toques!
Winya mamaru,
 Mi campo de yuca.
Winya pand'maru.
 Mi campo de plátano.
Winya inchiru,
 Mi campo de camote,
takarseipya, takarseipya,
 ¡no los toques, no los toques!
Yapamikipya,
 No te comas mi cosecha en las noches,
Yapamikipa.
 ¡no te la comas en la noche!"

La melodía usada para la danza, es la siguiente:

Allegro

Ka - ti - pi - chi, pand-ma-chi-ru, Ka - ti - pi - chi in - chi - chi - ru
 ta - kar-seip-ya, ta - kar-seip-ya. Ma-man-chi-ru ta-kar-seip-ya,
 ta-kar-seip-ya, ta-kar-seip-ya. Win-ya ma-ma-ru, win-ya pand-ma-ru.
 Win - ya in - chi - ru ta - kar - seip - ya, ta - kar - seip - ya.
 Ma-ma-ru ta - seip - ya. Ya - pa - mi - kip - ya, ya - pa - mi - kip - ya.

Después que la danza termina, la olla de barro rota con las cáscaras de las frutas que contine es arrojada hacia la selva. Ahora se cree que las ratas dejarán el plantío sin molestarlo más.

Respecto a la ceremonia precisamente descrita arriba, debe mencionarse que los Jívaros hacen uso de ollas rotas de barro (*hakáchi*) en ciertos ritos catárticos, cuando quieren deshacerse de algo peligroso, impuro y detestable. Las cenizas, por su parte, son consideradas como antídoto contra los espíritus malignos.

Entre los indios Jívaros y Canelos, el maní, el fréjol, el maíz, son sembrados con cuidado especial, y los hombres o mujeres que hacen el trabajo deben a continuación observar ciertas reglas estrictas en su dieta, aun cuando la siembra no haya sido hecha particulamente para una fiesta. Esto parece deberse al hecho de que las plantas mencionadas son más delicadas que otras plantas domésticas, siendo las siembras fácilmente dañadas o echadas a perder por varias causas.

Cuando se siembra maní, las mujeres jívaras que toman parte en el trabajo tienen sus caras pintadas de rojo con achiote, franjas transversales rojas también se pintan sobre y debajo del pecho y en la espalda. Más aún, cada semilla puesta en el terreno es pintada de rojo con el mismo tinte. Si uno pregunta la razón de esta práctica, los Jívaros solo contestan que es una costumbre recibida de sus antepasados, que cuando se siembra maní tanto las mismas mujeres como las semillas deben ser pintadas de rojo en esta forma. De otra manera la planta no florecerá.

Cuando el trabajo se termina, las mujeres ejecutan en la casa durante cinco noches sucesivas la danza *ihiambrama*, entonando canciones mágicas a Nungüi, en igual forma que después de la siembra de yuca. Igualmente, se entonan cánticos para evitar que las ratas dañen los nuevos plantíos.

Por algunos meses después, o hasta que la planta casi ha alcanzado su crecimiento definitivo, las mujeres tienen que observar las siguientes reglas dietéticas. No se les permite comer la carne del mono aullador (*yákuma*) ni la de la ardilla (*ku-námbi*); ni deben comer los intestinos (*ambúhe*) de ningún animal, ni la sangre o la grasa del chanco, renacuajos (*wambúcha*), ovas de pescado, un cangrejo que vive en agua dulce llamado *uríki*, caracoles (*tsúntsu*), tampoco masticar azúcar. De vegetales, están prohibidas de comer palmito (*ihu*). En cuanto a peces, no deben comer los dos grandes

pescados *wambi* (en español *bocachupa*) y el siluro (*nápi*).

Estas reglas de dieta se basan en las siguientes ideas: El pelo del mono aullador y de la ardilla es amarillo rojizo, como si hubiese sido quemado por el sol. Si las mujeres comen la carne de estos animales después de sembrar maní, las nuevas plantas pronto estarán también del mismo color amarillo rojizo, esto es, que serán quemadas por el sol y muertas por la sequía. Si las mujeres comen los intestinos de varios animales, las plantas pronto caerán divididas en pequeños pedazos y se echarán a perder. Lo mismo ocurrirá si ellas comen cosas que fluyen, o que fácilmente se derriten y desvanecen, como la sangre, la grasa del chanco y el jugo dulce de la caña o las que son de una consistencia muy suelta, de tal modo que se disuelven fácilmente, como renacuajos, ovas de pescado y la carne del cangrejo y los caracoles. Las plantas tendrán falta de consistencia, se disolverán y se echarán a perder. Por la misma razón, las mujeres deben abstenerse de comer el palmito, el cual consta de fibras sueltas que se despedazan con facilidad.

Que a las mujeres se les prohíba comer el pez *wámbi*, se debe al hecho de que este pez tiene cola y aletas rojas, aunque el resto de él es enteramente blanco. Los Jívaros se imaginan que las hojas de las tiernas plantas pronto se volverán del mismo color rojo que tienen las aletas y la cola del pez, y se secarán.

A su vez, el grande y fuerte *napi* es un pez muy vigoroso, cuando se lo agarra, se agita violentamente y es difícil de dominar. Si la mujer come de este pez después de haber sembrado, la semilla no tendrá reposo y no será capaz de crecer tranquilamente, sino que será continuamente perturbada por algunos enemigos (animales, vientos fuertes, etc.) y consecuentemente echada a perder.⁹

Cuando las mujeres jívaras han sembrado los fréjoles, ellas están sujetas a las mismas reglas de dieta por algunos meses después, o hasta que la cosecha esté bien desarrollada y comience a dar frutos.

Restricciones similares respecto a la alimentación se imponen a los hombres después que han sembrado el maíz. Así, ellos no comen pimienta india (*himya*), porque de otro modo el maíz se volverá rojo y de calidad inferior. La pimienta india (*Capsicum*), como se la conoce bien, es de color rojo. Ellos se abstienen de comer la larva *mukíndi*, que vive en los cogollos de ciertas palmas, porque

si lo hacen el maíz será infestado con gusanos. Ellos, inclusive, se abstienen de masticar caña de azúcar, porque en ese caso el maíz se pudrirá, y de comer el cogollo de la palma llamada *tunduáma*, porque si lo comen, las tusas del maíz se tornarán vacías (sin granos) debido a los efectos de vientos violentos.

En cuanto a la siembra del maíz, debo mencionar que los Jívaros anteriormente acostumbraban introducir las semillas con el mismo cuidado que todavía se usa con la yuca, los árboles eran derribados en primer lugar, el terreno despejado y los plantíos hechos elaboradamente. Aún una pértiga de chonta se emplea para hacer los huecos en el terreno y se observan las mismas ceremonias que al plantar la yuca. Este modo de plantar el maíz todavía prevalece entre los indios Canelos. Por otro lado, los Jívaros de nuestros días simplemente arrojan la semilla en el pedazo de selva elegido para hacer la plantación y la dejan crecer, sin despejar previamente el terreno. No es sino más tarde, cuando la planta tiene una longitud de más o menos 20 ó 30 cm, que los árboles son derribados. Los troncos sin embargo, no son removidos sino dejados en el campo, puesto que ellos protegen a la nueva plantación de los huracanes violentos que de no hacerlo así podrían destruirlos.

Cuando el maíz está maduro, la planta es frecuentemente infestada por gusanos que entran a las cabezas de las mazorcas bajo las hojas y se comen la fruta. Los indios Jívaros y Canelos tratan entonces de exterminar los gusanos de la siguiente manera: Toman una mazorca que esté especialmente infestada con gusanos, ponen algunas hojas de tabaco mascado junto con algo de *Capsicum* o pimienta india a su alrededor, envuelven toda la cosa con algunas otras hojas y se llevan el bulto a la casa, donde es colgado al humo del fuego. Aquí el bulto es dejado por algún tiempo, hasta que esté completamente seco y a medio consumir, después de lo cual es arrojado lejos. Por este procedimiento los gusanos se supone que desaparecen de toda la plantación.

Las reglas de precaución observadas por los indios Canelos en relación con la agricultura, difieren en algunos detalles de los que están en boga entre los Jívaros. Cuando en Canelos, una mujer ha sembrado yuca, se abstiene por ocho días de tocar una escoba para barrer la casa. Toda la suciedad y los desperdicios se dejan intocados hasta que hayan pasado los ocho días. Si ella limpió la casa, la

yuca caerá en pedazos y se echará a perder. Por la misma razón, ella se abstiene durante el mismo período, de afilar un cuchillo con una piedra; ni parte la leña con un hacha, sino que usa un gran cuchillo (*machete*). Si ella tocó el hacha, la yuca no crecerá gruesa sino delgada como el cabo del hacha.

Así mismo, cuando los hombres han plantado el plátano, por ocho días se abstienen de comer plátano asado, ya que de otra manera la fruta del nuevo plantío crecerá muy delgada y pequeña. Tampoco se bañan en el río durante los ocho días, so pena de que la nueva plantación absorba mucha agua y se pudre.

Cuando las mujeres canelos han sembrado maníes (*inchí*) y fréjoles, se cuidan de no saborear cosas dulces, aguardiente y otros licores fuertes, la grasa de los chanchos, la sangre, los intestinos de los animales, un caracol que vive en el agua (*chúru*) y un gusano gordo o larva llamado *túku*, que vive en el cogollo de cierta palma y que generalmente comen los indios. Si la mujer viola estas reglas, los maníes y los fréjoles crecerán muy pequeños, o la cosecha toda se echará a perder; ellas tienen también cuidado de no comer cierto pescado llamado *náchi* que tiene dientes muy agudos y come semillas duras y almendras. Si la mujer come este pez, la nueva cosecha estará infestada por ratas y conejos. Por la misma razón no come ardillas ni la guatusa (*agouti*), roedores que son grandes enemigos de los plantíos de los indios, o las loras, que similarmente tienen un pico agudo y comen semillas de cualquier clase.

Habiendo sembrado maníes, la mujer canelo también se abstiene de comer y tocar la carne de venado, lo mismo que la del oso hocicudo (*Nasua rufa*). Si come la carne de estos animales, o al menos la toca con sus manos, una cierta hormiga que los indios Canelos llaman *rahuai añangu*, "la hormiga sangre" infestará las siembras. El venado era anteriormente, y el oso hocicudo lo es todavía, en la mente de estos indios, un animal demoniaco.

Todas estas precauciones se observan por dos a tres meses, hasta que la nueva plantación haya crecido y esté bien desarrollada.

Cuando los hombres han sembrado el maíz, ellos también están sujetos por un par de meses a ciertas reglas de precaución. No comen palmito (*yúyu*), pues de otro modo el maíz crecerá muy pequeño, ni la larva *túku*, porque entonces las nuevas plantas se pudrirán, pues el *túku*, pudre el co-

gollo de las palmas en las que viven. Similarmente se abstienen de comer los roedores dañinos, el *agouti* y la ardilla. Ni tampoco comen un pez grande llamado *hándya* el cual tiene dientes muy agudos, porque entonces algunos roedores se comerán el maíz. Cuando un indio canelo ha estado ausente cazando y retorna a su casa con algunas aves, él se cuida de no desplumarlas en la selva o en el camino, sino que las lleva a su casa con plumas y todo. Los hombres mismos no pueden desplumarlas; esto lo hacen las mujeres o los niños de la casa. Si el hombre mismo despluma los pájaros, las hojas del maíz se harán pedazos igual que las plumas del pájaro y la plantación se echará a perder. Respecto de una clase de pájaro carpintero, llamado *chili*, se considera necesario que sea desplumado en la misma plantación de maíz, donde se dejan entonces las plumas. Cuando posteriormente el hombre que ha sembrado el maíz y capturado al pájaro va a la plantación y ve las plumas, inmediatamente toma la precaución de ennegrecer sus manos con carbón y, más aún, hace movimientos como de cortar con cuchillo a todo el ruedo de ellas. Al haber visto las plumas puede parecer como si él mismo hubiera desplumado al pájaro, y la precaución mencionada contrarrestará las malignas consecuencias derivadas de ello.

Aun ciertas plantas que no sirven como alimento, pero que se las cultiva para otros propósitos, requieren que la persona que las ha sembrado, antes o después, observe ciertas reglas respecto de su modo de vida.

Cuando entre los indios Jívaros y Canelos los hombres plantan el barbasco, posteriormente se abstienen de comer los intestinos y la sangre de los animales. También se les prohíbe comer el pequeño pez llamado *sáchma*, beber licores fuertes como el aguardiente, la guayusa y el narcótico *natéma* (*aya huasca*). Ellos no pueden tocar la sangre del *agouti* ni despellejar ese animal o sacarle los intestinos. El plátano asado no lo comen; en tal caso el barbasco se secará. Los intestinos de los animales -también partes como los pulmones, el corazón, el hígado- no se pueden comer porque la planta se pudriría. El aguardiente, la guayusa y el *natéma* no los pueden beber porque estas bebidas fuertes tendrían efectos dañinos sobre la planta.

Estas reglas deben observarse hasta que el barbasco esté a medio crecer. Después de que los indios han puesto los retoños en la tierra, ellos escupen tabaco mascado y esparcen pimienta india

amasada sobre la planta, lo que tendrá el efecto de hacer más fuerte el veneno del barbasco.

Cuando los hombres jívaros tienen que sembrar las plantas narcóticas *natéma* y *maikoa*, se abstienen por algunos días antes de cohabitar con sus esposas. Cuando se dedican al trabajo de sembrar, ellos deben ser "castos como jóvenes", de otro modo la planta se secará pronto. Esta costumbre es observada en algunos eventos por algunos jívaros. Otros, en cambio, me han asegurado que ellos no observan reglas de precaución particulares en conexión con tales siembras.

Cuando las mujeres indias han plantado el árbol del mate, ellas luego se golpean con sus manos los senos, en la creencia de que así la fruta de este árbol crecerá grande como los senos de las mujeres. Cuando el árbol se ha hecho grande, las mujeres de Canelos tienen la costumbre de colgar las conchas de los caracoles de la selva (llamado *chúru*) de las ramas, a fin de que produzca frutas grandes y abundantes.

Todas las reglas concernientes al ayuno mencionadas arriba se originan en una idea especial profundamente enraizada en la mente de los indios de quienes tratamos. No solamente ellos creen que un hombre, al comer ciertos animales o vegetales, puede adquirir las características y cualidades de ese animal o vegetal, aun en detalles mínimos, están firmemente convencidos de que existe una tan íntima relación entre un hombre y el trabajo que realiza o ha realizado recién que sus propias cualidades, tanto las esenciales como las usuales y las temporalmente adquiridas a través de comer ciertos alimentos o de otras maneras, pueden literalmente ser transferidas al objeto o al resultado de su trabajo. Un hombre, en el sentido más real de la palabra, pone algo de su alma en el trabajo que hace y los efectos de esta entrega se hacen sentir todavía por algún tiempo después de que el trabajo se termina. Otros numerosos ejemplos de la industria doméstica de los indios ya han sido mencionados, los cuales ilustran esta visión y otros serán aquí mencionados. Una costumbre como la *couvade*, por ejemplo, que ocurre entre los Jívaros en una forma interesante, se apoya en ideas similares.

Notas

- 1 En el lenguaje Quichua, *aya* significa alma, mientras que *supai* significa demonio. Todos los *supai* son *aya*,

- pero todos los *aya* no son *supai*. De acuerdo con las ideas de los indios Canelos, las plantas venenosas -por ejemplo aquella con la que se prepara veneno para flechas- y las plantas con extraordinarias y fuertes propiedades están animadas por *supai*, el resto de ellas por *aya*.
- 2 Español: *poroto*.
- 3 Una planta que produce una fruta similar a la yuca.
- 4 Español: *zapallo*.
- 5 “La yuca de los blancos”.
- 6 Es decir, Shakaëma, el esposo de Nungüí, a quien las mujeres invocan como a su propio esposo.
- 7 Los Jívaros aquí poéticamente hablan de *tumba*, el ancestro mítico del plátano, como si ellos cultivaran también esa planta.
- 8 *Wambagrúra* y *winchúra*: expresiones poéticas para los campos de yuca y plátano, en lugar de *mamáru* (*mamanchiru*) y *pand'máru* (*pandmachiru*).
- 9 Vale la pena mencionar que, cuando entre los Jívaros nace una criatura, el padre y la madre por algún tiempo posterior se abstienen de comer el pez *napi* por la misma razón, de otra manera el delicado recién nacido estaría cansado y no obtendría descanso.

Capítulo VI

LA CAZA



Después de la agricultura, la caza y la pesca son el principal medio de subsistencia de los indios ecuatorianos. Las selvas vírgenes del Amazonas occidental son en general ricas en caza, excepto en aquellas partes que se ubican en las cercanías de los asentamientos de los indios donde, debido a la pertinaz persecución de los cazadores, es más escasa. Igualmente los ríos abundan en peces, y de hecho podrían dar la mitad de su cantidad de alimento si se dedicaran a la pesca más de lo que actualmente hacen. En este capítulo solo me refiero a las prácticas de caza de los indios.

Además de armas de fuego, las que actualmente son conocidas por la mayoría de las tribus, la lanza y la cerbatana son los implementos de caza más importantes de los indios ecuatorianos. La lanza se usa para matar a la caza como el tapir, el cerdo salvaje, y el venado, así como a las bestias como el jaguar y el oso. Con la cerbatana y las flechas envenenadas los indios cazan aves, monos y otros cuadrúpedos más pequeños.

Para cazar grandes piezas y animales más pequeños, los indios comúnmente emplean perros de una raza cruzada especial, los que son criados con gran cuidado. Este es particularmente el caso de los Jívaros, que tienen el hábito de celebrar una gran fiesta en honor de sus perros, llamada la "fiesta de los perros", por la cual se supone que se les imparte fuerza y habilidad para rastrear y perseguir la caza.

Especial interés existe en conexión con la flecha venenosa que usan los indios, respecto de la cual recibí la siguiente información.

1. La flecha venenosa

Los venenos para las flechas venenosas que usan los indios del Amazonas occidental parecen pertenecer a la clase conocida por el nombre general de *curare*, de los cuales uno de los más im-

portantes ingredientes es el alcaloide venenoso encontrado en muchas especies de *Strychnos*. Los indios Macusi de la Guayana son los mejores fabricantes de veneno para flechas en Sud América y es posible que este invento, uno de los más ingeniosos de la gente salvaje, fuera originalmente traspasado a los indios del territorio amazónico. Como quiera que esto pueda ser, debe afirmarse cuanto antes que aun en el Oriente de Ecuador y Perú los venenos *curare* difieren considerablemente; puede que incluso existan venenos para flecha que no sabemos con certeza si se los puede llamar *curare*, por ejemplo el usado por los salvajes Avishiris que viven en la región del río Curaray y su afluente el Villano. De acuerdo con las aseveraciones de los recogedores de caucho que han tenido mucho contacto con esta tribu poco conocida, su veneno para flechas es excelentemente efectivo, y sus cerbatanas, que las he visto por mí mismo, son de un tipo que difiere grandemente de las usadas por otras tribus indias en el Oriente de Ecuador. En general, el veneno para flechas usados por los indios de estas regiones es muy poco conocido, de modo que la información que pude obtener sobre esto en uso entre los indios Canelos y los Jívaros del Pastaza, aunque incompleta desde un punto de vista farmacéutico, puede considerarse de gran interés.

Si bien, todas las tribus indias del Amazonas usan veneno en las flechas, solo unas pocas de ellas lo fabrican. La mayoría de ellas lo obtienen por intermedio del comercio intertribal. Esto es en verdad bastante natural, si se considera que los ingredientes vegetales necesarios para su preparación no pueden ser obtenidos en todos los lugares aun de la Sud América tropical. Pero también debería recordarse que la preparación del veneno para las flechas es considerado por los indios como un secreto que requiere gran habilidad y experiencia y, por lo tanto, está necesariamente reservado a



Ilustración XXII. 1. Dos Jívaros jóvenes armados con lanza



Ilustración XXII. 2. Un indio Canelo cazando con bodoquera

ciertas tribus, o más bien a individuos de ciertas tribus, que hacen de ello una profesión. Así como hay tribus particularmente habilitadas para hacer alfarería, así también hay fabricantes profesionales de veneno que guardan celosamente el secreto de su arte. Otras tribus puede que preparen el veneno, pero ellas no saben cómo hacerlo suficientemente efectivo y por lo tanto prefieren comprarlo a sus vecinos o a otras tribus que fabrican un veneno mucho más fuerte. Más aún, una tribu puede que sea particularmente famosa por su veneno, si en ella surge un fabricante de veneno que adquiere mayor habilidad en ese arte que los demás. El fabricante profesional de veneno es una especie de hechicero y tiene la misma posición social de un hombre que practica la medicina; los otros miembros de la tribu, por regla general, no conocen nada de sus secretos. Esto me fue particularmente señalado por un médico en Canelos y por los Jívaros del Pastaza.

Los indios Canelos, o más bien algunos de ellos, son bastante hábiles en la preparación del veneno para flechas y lo hacen objeto de una forma de comercio con las tribus vecinas. Sin embargo, ellos con frecuencia compran una clase más fuerte de una tribu semicivilizada a orillas del Huallaga, al sur del Marañón, a la que ellos llaman Chasutas y cuyos miembros tienen renombre como hábiles fabricantes de veneno. Estos, lo mismo que los Ticunas, otra tribu del Amazonas, son -o lo fueron anteriormente-, los principales fabricantes de veneno en la región del Amazonas superior. Los indios Canelos tratan de imitar a los Chasutas, pero ellos me confesaron que no son capaces de hacer un veneno de igual fuerza porque, como dijeron, "los Chasutas mezclan ciertos otros ingredientes en su veneno que mantienen en secreto y que tal vez no todos existen en nuestro territorio". De acuerdo con Chantre y Herrera, el fuerte veneno de los Ticuna se hacía de "más de 30 hierbas, frutas y raíces"¹ y alrededor del mismo número de vegetales se usan en la preparación del veneno de los indios Canelos.

Naturalmente, para ser capaces de estudiar con propiedad el veneno para flechas de los indios, uno necesita ser, no solo un etnólogo, sino también un botánico y farmacéutico, ya que no soy un experto en el último de estos aspectos, mi estudio del veneno para flechas de los indios, será imperfecto. Solamente en casos excepcionales he tenido la capacidad para identificar científicamen-

te las plantas que los indios usan para este propósito. Como regla, pude dar solamente sus nombres en el lenguaje de los indios y una corta y general descripción -*verbi gratia* si se trata de una parra, un arbusto, un árbol grande, y demás- lo mismo que la información necesaria para obtener un veneno para flechas efectivo. Aun así, creo que he hecho un buen servicio a estudiantes futuros del veneno para flechas de los indios, puesto que un experto botánico, guiado por mi información y la de los indios, fácilmente obtendrá el material necesario para sus investigaciones. Considerando lo muy imperfecto del conocimiento que al presente tienen los químicos y fisiólogos de los ingredientes vegetales con los cuales, por ejemplo, el así llamado veneno *curare*, está compuesto, yo solamente puedo esperar que algún experto botánico, apropiadamente entrenado, pueda alguna vez tener oportunidad de estudiar este asunto en el sitio. Sería también muy importante obtener y traer a casa, no solamente como hasta ahora, muestras del veneno preparado, sino de todos los vegetales diversos con los que las diferentes tribus lo preparan y hacerlos examinar separadamente. Solo en esta forma puede establecerse, por ejemplo, qué ingredientes tienen realmente efectos prácticos, y cuáles son usados tal vez por razones de superstición.

Primero haré un relato del modo de preparar el veneno para flechas entre los indios Canelos.

Estos indios preparan su veneno con 25 ó 30 ingredientes diferentes, todos los cuales se obtienen del mundo vegetal. De éstos anoto más abajo, los más importantes. Mi informante indio, aunque él también es un fabricante de veneno, declaró que escasamente hay un indio que de memoria pueda enumerar todas las plantas que se requieren para preparar el veneno para las flechas. Al deambular por la selva en busca de los materiales necesarios, ellos recogen poco a poco, en conversaciones entre ellos, las diferentes parras, raíces, hierbas y otras plantas que producirán el resultado deseado.

Los indios Canelos, lo mismo que otros indios quichua hablantes del Oriente ecuatoriano, llaman al veneno *pucúna hámbi*. *Pucúna* es el nombre de la cerbatana con la que se disparan las flechas envenenadas; *hámbi* es el nombre general de una medicina mágica a la cual se atribuyen poderes sobrenaturales (debidos a la presencia de un espíritu o demonio). El nombre *hámbi* se aplica tanto a drogas o medicinas reales obtenidas del mundo vegetal como a los venenos de las flechas.

Los indios del Napo y algunos de los Canelos llaman a su veneno de flecha *ticúna*, porque anteriormente ellos lo obtenían de los indios Ticuna del Amazonas.

Huasca es el nombre quichua de una enredadera o liana; *rúya* significa un árbol grande con un tronco recto, mientras que *cáspi* es un nombre más general para un arbusto o un árbol. *Múyu* es la fruta de un árbol o la semilla de una planta; *cára* significa la corteza de un árbol.

Los siguientes árboles y plantas con sus nombres quichuas son los usados por los indios de Canelos para fabricar su veneno de flechas:

Barbáscu

Este nombre incluye dos o tres diferentes plantas que también se usan en la pesca, ya que los peces quedan aturdidos con el jugo venenoso extraído de las raíces. La planta para el veneno de flechas es probablemente *cracca toxicaria*, un pequeño arbusto leguminoso que contiene un alcaloide llamado *rotidona*. A fin de obtener el jugo, la raíz es molida con un mazo especial y hervida por un rato en una olla destinada a este fin; cuando el veneno es extraído, las raíces se quitan dejando el líquido.

Hámbi lállu

Es una mata silvestre, sus ponzoñosas propiedades se obtienen como sigue: se corta un pedazo del tallo, se descortezan y el tallo desnudo es molido y puesto a hervir por algunas horas.

Pála huásca

Es una liana grande y chata, de alrededor de 12 a 15 cm. de ancho que trepa agarrándose a los grandes árboles de la selva virgen. A causa de su achatamiento se la llama la liana *pála*. Un pedazo del tallo se corta, se lo muele con piedras y es hervido por más o menos dos horas en una olla especial .

Cáñu huásca

Una liana de aproximadamente el mismo tamaño de la *pála huásca*. A lo largo de la mitad de esta liana corre un canal hondo del cual toma su nombre (*cáñu* = canal). El *cáñu huásca* se prepara en la misma forma que la *pála huásca*.

Payángshi

Es una liana grande y amarillenta que se arrastra debajo de la tierra. Un pequeño retoño que emerge de la tierra denuncia su presencia. Se prepara en la misma forma que las lianas ya mencionadas, es decir, cortando un pedazo del tallo, moléndolo e hirviéndolo.

Ilúchi

Es un arbusto pequeño. Hay dos especies, que se diferencian en el tamaño. El más grande se llama *hátun ilúchi*² de aproximadamente 1,5 m. el más pequeño, llamado *uchilla ilúchi*, de aproximadamente 0,5 a 1 m. de largo. La raíz de ambos es usada; la corteza no es útil, se la quita raspándola y se la bota; la sustancia amarilla de debajo se saca y se la hierve por un rato.

Tunishpa huásca (*tunishpa* = “mezclada”)

Es un arbusto que debe su nombre a su semejanza con el arbusto *ilúchi*. Cuando se usa para veneno de flechas la corteza del tallo se raspa y se la hierve.

Apa huásca (*apa* = “viejo, anciano”)

Es una liana grande que se prepara en igual forma que la *pala* y la *cañu huásca*.

Cüílin Huásca (*cüílin* es un pájaro de la familia de los Tucanes).

Es una liana pequeña de alrededor de 3 a 4 cm. de diámetro y se la prepara en la misma forma que la *ápa huásca* y las otras lianas.

Hámbi huásca

Es una liana larga y gruesa que trepa agarrándose a los árboles más grandes de la selva virgen. En su parte más alta es más gruesa que en la base; las partes más gruesas del tallo son usadas especialmente. Una cantidad de pedazos pequeños son cortados por los indios ya que es un trabajo bastante pesado. Estos pedazos se preparan en la forma usual, es decir, triturados con garrotes y hervidos por un rato en una olla pequeña. Los pedazos de madera se sacan dejando el líquido.

Lispúngu múyu

Lispúngu es el nombre de un árbol alto y grueso de la selva, con una fruta de aproximadamente el tamaño de la del árbol del mate. La fruta se corta, las pequeñas semillas se sacan, se las muele y se las hierve separadamente en una olla especial. Entonces, el líquido se filtra a través de un pedazo de tela y la esencia se exprime cuidadosamente.

Hámbi múyu

De esta planta hay tres especies de las que dos se emplean para obtener el veneno de flechas. La una es un árbol llamado *hátun hámbimúyu*, el otro es un arbusto llamado *uchilla hámbi múyu*; de ambos se usa la fruta roja y comparativamente pequeña. Al preparar el *hátun hámbi múyu*, la fruta se abre cortándola, sus semillas se sacan y se las muele. Una cantidad considerable de esta semilla molida, digamos un pote pequeño de madera lleno, se hierve en una olla especial, luego se la filtra y la esencia que es blanca, se la exprime igual que en el caso del *lispúngu múyu*.

Al usar el *uchilla hámbi múyu* se abre la pequeña fruta cortándola, las semillas se sacan y se muelen.

Tarapútu cara

Es una parra cuyas hojas son similares a las de la palma tarapoto. Hay algunas variedades de esta parra y todas ellas se usan para preparar el veneno de flechas. La corteza negra se raspa, para desprenderla de la parra, con un cuchillo hasta obtener la cantidad deseada, entonces se la hierve.

Cicuánga caspi “el árbol del tucán” (*cicuánga* = *tucán*)

Es un árbol bello y alto. Una cierta cantidad de la corteza se quita raspándola y se la hierve.

Hámbi cára cáspi

Un arbusto pequeño. La corteza se quita raspándola y se prepara exactamente en la misma forma que la *cicuánga caspi*.

Yána hámbi cáspi

Es un arbusto pequeño. Su raíz se utiliza triturándola con un garrote e hirviéndola, igual que se hace con la corteza del *hámbi cára caspi* y otros arbustos.

Chilíca cáspi

Un árbol grande. La corteza se saca raspándola y se prepara en la misma forma que los anteriores.

Chíhun cáspi

Un arbusto. La raíz se corta en pedazos pequeños y se los hierva por aproximadamente medio día en una olla especial, hasta que su jugo venenoso se deposite libre en la forma de un concentrado.

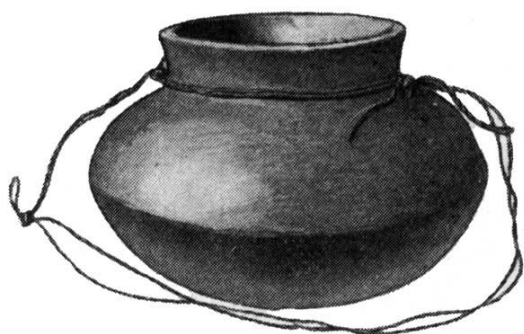
Ahuiríngri caspi

Fig. 3. Olla de barro para conservar el veneno para flechas. Canelos.

El arbusto del jengibre (*Zingiber officinale*). La raíz se limpia y se la hierva por aproximadamente dos horas.

Hámbi pahuága

Un árbol grande. La gruesa corteza se arranca del tallo, se tritura con piedras y se la hierva.

Mánda

Hay dos especies de esta planta. La una es pequeña con frutas y hojas comestibles y es cultivada por los indios Canelos por su valor alimenticio. La otra, es grande y ponzoñosa y solo se la usa en

la preparación del veneno para flechas. La corteza del tallo se quita, se limpia cuidadosamente y luego se hierva.

Pála pánga rúya

Un arbusto pequeño del cual se usan las raíces. Se toman hasta 10 raíces, se separan las fibras pequeñas y se hierven en una olla especial a fuego lento por un largo tiempo, aproximadamente dos días; se obtiene un líquido ponzoñoso concentrado.

Huaránga quihua

Una planta pequeña de la cual se hierven las raíces.

Hámbi útchu (pimienta india Capsicum)

Los indios cultivan diferentes clases de *capsicum*. La llamada *hámbi útchu* es pequeña, de color amarillo y tan fuerte que no puede ser usada como condimento. Se la usa exclusivamente para preparar el veneno de flechas. La fruta entera se hierva por un rato y entonces se la amasa.

Matiri útchu, otra especie de Capsicum

Este es un árbol más grande que el *hámbi útchu*, de color rojo, y es también usado como condimento. Cuando se lo usa para fabricar el veneno de flechas, las semillas se sacan, se amasan y se hierven en poca agua.

De estos líquidos y masas, casi todos, después de hervirlos por separado, son puestos juntos en una olla grande para una hervida posterior.

Las excepciones son:

Hámbi huásca

El líquido obtenido se evapora en un fuego pequeño hasta que quede solamente un pequeño concentrado y éste se derrama en la olla grande de poco en poco.

Uchilla hámbi múyu

De la cual las semillas molidas se colocan en la olla grande sin ser hervidas primero.

Después de aprender así a conocer las diversas plantas que proporcionan los ingredientes ne-

cesarios para el veneno de flechas, debemos examinar más de cerca cómo se prepara el veneno y qué ideas tienen los indios asociadas con él.

El cocinero del veneno no es un especialista en medicina ordinario, él es, no obstante, un hechicero, puesto que, como veremos aquí, la preparación del veneno es una especie de ceremonia mágica o religiosa. Es claro que el veneno solo puede ser preparado por un hombre que posea los necesarios conocimientos y experiencia. Entre los indios Canelos, los que cocinan el veneno son generalmente dos hombres, ambos mayores en edad, quienes saben cómo influir en los particulares demonios activos de las plantas venenosas. La preparación no puede tener lugar en la casa, sino solo en la selva, donde los hechiceros pueden entrar en comunicación directa con los espíritus de las plantas. Similarmente, las ollas en las que los ingredientes ponzoñosos se hierven deben ser especialmente hechas para el propósito por los mismos cocineros. Las ollas que han sido usadas antes con otros fines, por ejemplo para cocinar alimentos, no servirán. Ollas de cocina también serían inservibles a causa de la sal que los indios Canelos ponen en sus alimentos, porque la sal es considerada como un antídoto para el veneno y no debe hacer contacto con él.

Los que cocinan el veneno se preparan para su trabajo ayunando el día anterior, siéndoles permitido únicamente comer plátano verde asado sin sal. Tampoco pueden tener intercambio sexual con sus esposas.

La cocción tiene lugar en un refugio hecho con hojas de palma en el interior de la selva, a un día y medio de camino desde la casa. A una corta distancia de este refugio, en dirección a la casa, hay otro refugio. Este último puede ser visitado por otros hombres y aun por muchachos que ayudan en el trabajo acarreado las ollas y el combustible, especialmente trayendo la enorme carga de material de lianas de toda clase, raíces, frutas y cortezas de las cuales se prepara el veneno. Al segundo refugio, donde se efectúa el cocinado, solo los dos cocineros pueden entrar. Las mujeres a su vez están estrictamente prohibidas de acercarse a cualquiera de los dos refugios, y deben mantenerse lejos del trabajo, tanto como sea posible.

Cuatro vasijas de barro grandes y nuevas, como las usadas para fermentar la cerveza de yuca, son necesarias para el hervido. Estas son llevadas al segundo refugio por los que cocinan el veneno,

quienes llevan también hasta ahí las diferentes plantas requeridas que ya están a medio preparar.

La preparación requiere un período de ocho días en total. Los primeros dos días son para la preparación del material, ya que como hemos visto, las numerosas plantas, raíces y lianas tienen primero que ser limpiadas, descortezadas, amasadas y así sucesivamente. Este trabajo preliminar es hecho en su mayoría en el primer refugio y, como ya se mencionó, aun los muchachos ayudan en él.

La cocción puede hacerse únicamente durante las noches y el combustible usado, solo debe provenir de la madera dura de la palma de la chonta; solo así se cree que el veneno será efectivo. Al anochecer del segundo día, los fuegos se encienden, el hervido comienza y continúa toda la noche hasta el amanecer. Nada más se hace durante ese día, pero a la siguiente noche la cocción continúa. Después que el veneno ha hervido así por dos noches consecutivas, hay un intervalo de dos días y dos noches, durante el cual no se le toca. Luego la cocción comienza de nuevo y continúa por dos noches sucesivas, a fin de lo cual el hervido está terminado y el veneno listo.

Durante la totalidad del hervido solo se mantiene encendido un pequeño fuego, el proceso debe ser lento y gradual. Cuando se hierven juntos diversos venenos en la gran olla, el hervido es hecho sobre un fuego lento, hasta que parte del líquido se evapora y se hace tan espeso como el jarabe o la miel. El color del veneno de flechas, cuando está ya hervido, es café oscuro.

Todo este tiempo los cocineros permanecen en la selva. Ellos tienen que ayunar estrictamente siéndoles permitido comer solo dos plátanos al día sin sal; se les permite también beber cerveza de yuca. Este alimento, sin embargo, debe consumirse en el primer refugio, al cual es traído por un hombre; en el refugio donde se realiza la cocción ellos no pueden comer o beber nada. Si no ayunan estrictamente y, particularmente, si comen sal o cosas dulces, el veneno será inefectivo. Durante la cocción, los cocineros cantan conjuros y canciones mágicas por las cuales los demonios (*supai*) de las plantas venenosas son requeridos e influenciados favorablemente. Además de esto, ellos pueden hablar solo cuando sea absolutamente necesario y entonces deben hablar en voz baja.

Los días en que los cocineros no se dedican a hervir el veneno, están ocupados fabricando las flechas con las cuales se usará aquel.

Ellos están estrictamente prohibidos de tener relaciones sexuales con mujeres y a estas últimas, como se señaló antes, no se les permite ni aproximarse al lugar donde la importante ceremonia se efectúa. Si una mujer se acerca, el veneno será completamente echado a perder, y si la mujer tiene un bebé de brazos en su casa, él morirá. El retiro de los cocineros a la selva se debe en parte para estar seguros contra la curiosidad de las mujeres.

Los indios creen que cada una de las plantas usadas para preparar el veneno de flechas está habilitada por un espíritu o demonio (*supai*) al que deben sus propiedades ponzoñosas. Es este demonio quien mata a la víctima cuando la flecha venenosa perfora su cuerpo. A esto se debe que el veneno de flechas sea también llamado *supai hámbi*, “la medicina del demonio”. El espíritu que habita en las plantas es influido, como si fuera “desarrollado”, compelido a concentrar su poder, por la manera en que el veneno es preparado, y por los conjuros y canciones mágicas pronunciadas, del mismo modo que, por ejemplo, el espíritu de la planta de la yuca es concentrado en la cerveza de yuca por la fermentación. Los cocineros del veneno están firmemente convencidos de este hecho, y las precauciones que ellos observan, al igual que el secretismo con el cual encubren sus operaciones, se deben precisamente a esta creencia. El espíritu que es conjurado y obligado está muy disgustado y trata de dañar a los domadores. Los gases ponzoñosos que emanan de la olla de hervir son una expresión del disgusto del atormentado demonio. Los cocineros tratan de evitar, tanto como sea posible, inhalar los vapores dañinos los cuales, ellos aseguran, los enfermarían. Cuando regresan al hogar desde la selva, ellos están, de hecho, pálidos y débiles, se comportan como si estuvieran más o menos enfermos a causa del contacto que han tenido con los demonios de los venenos. Es probable, sin embargo, que su estado débil se deba más al ayuno estricto que a los efectos de los vapores venenosos.

Tan pronto como el veneno está listo, se prueba su eficacia en una rana, a la cual se le dispara una flecha envenenada. Si la rana muere pronto, es una prueba de que el veneno es fuerte, ya que las ranas son tenaces para morir.

La sal y el azúcar son antídotos del veneno o, de cualquier modo, son considerados así. Si un indio ha sido accidentalmente herido con una flecha

envenenada, se disuelve una pequeña cantidad de sal en agua y se le da a beber. Los indios aseguran que en este caso los efectos dañinos del veneno no aparecerán.

Lo mismo es cierto respecto del azúcar. Los verdaderos cazadores entre los Jívaros y los indios Canelos se abstienen por completo de mascar azúcar y de comer cosas dulces, porque creen que perderán su poder para agarrar animales y pájaros de la selva con flechas envenenadas.

Solamente animales comestibles pueden ser derribados con flechas envenenadas. Si algún animal “demoníaco” o de algún otro tipo de reptil o ave sin valor -por ej. un gallinazo o una serpiente- es disparado con ellas, el veneno perderá completamente su eficacia y será imposible atrapar caza alguna con él.

El veneno actúa solamente cuando entra en la corriente sanguínea provocando una coagulación instantánea y una parálisis de los músculos, y los indios se dan cuenta de que -al igual que pasa con el veneno de las serpientes- se desparrama rápidamente alrededor de todo el cuerpo a través de la circulación de la sangre. Si el veneno no penetra en la sangre no causa la muerte, por lo menos no con tanta rapidez; aun más, es posible tragar una pequeña cantidad de él sin riesgo, a condición de que la persona que lo haga no tenga herida alguna de la boca o en los intestinos. Cuando el indio Canelo compra veneno y quiere probar si es activo y fuerte, se pone algo de él sobre la lengua, para formarse una opinión de su calidad a través del sabor³.

Los Jívaros que viven sobre el Pastaza medio y los que viven en el Morona Superior también me dieron alguna información sobre su veneno para flechas.

Las lianas y arbustos usados por ellos son los siguientes, que expongo con sus nombres jívaros:

1. *Yarrier*: una de las lianas más grandes de la selva virgen (probablemente idéntica a la *tarapútu* cara de los indios Canelos). Una cierta cantidad de la corteza se raspa con un cuchillo y es hervida en una vasija junto con otros ingredientes venenosos.
2. *Yariráhua*; 3. *Tsaeímera*; 4. *Papúra*; 5. *Nupáma*; 6. *Machápi*; todas son lianas gruesas de más o menos el mismo tamaño de la *Yarrier* acabada de nombrar. Todas ellas son



Ilustración XXIII. 1. Dos jóvenes jívaros desnudos y listos para cruzar el río a nado. El de la derecha tiene el pene hacia arriba y al lado de la cintura con un cordón



Ilustración XXIII. 2. Hombres jívaros de la región del Upano

preparadas en la misma forma, una cantidad de la corteza es raspada y hervida con los ingredientes venenosos obtenidos de las otras plantas.

3. *Páingis* es una liana más pequeña de alrededor de 2 a 3 cm. de diámetro. Se la prepara de la misma manera que las otras lianas.
4. *Eímera* es un arbusto silvestre pequeño. Los Jívaros usan su raíz, raspando algo de la corteza que lo cubre, y luego preparándola de la misma manera que las cortezas obtenidas de otras plantas.
5. *Yeístseása* (*seása* = veneno) es otro pequeño arbusto con propiedades venenosas. Una cantidad de la corteza se quita del tallo y se la golpea con piedras. El jugo es así exprimido de ella y luego hervido.
6. *Tachira* es igualmente un arbusto. La corteza se raspa del tallo y se la hierve junto con el resto de los venenos.

Estas son las diez plantas usadas por los Jívaros del Pastaza para preparar el veneno de flechas. No tengo dudas de que algunas de ellas son idénticas a las lianas y arbustos usados por los indios



Ilustración XXIII. 3. El arbusto del achiote (*Bixa Orellana*), con el que se hace la más común pintura roja de los indios

Canelos para el mismo propósito y uno o más de ellos es probablemente de la especie *Strychnos*. Sin embargo, es notable como están diferentemente compuestos los venenos *curare* de estas dos tribus vecinas. Los indios Canelos mezclan muchos más ingredientes vegetales en su veneno de flechas que los Achuaras y por lo demás parecen prepararlo con mayor cuidado. Como quiera que esto sea, el veneno de los Achuaras también tenía la fama de ser fuerte y activo, y los indios Canelos no solo compraban cerbatanas de sus vecinos salvajes sino que también apreciaban su veneno.

Es evidente que muchas de las plantas usadas para el propósito por los indios Canelos no crecen en el país de los Achuaras y viceversa. Aun dentro de un área comparativamente limitada, como el Oriente ecuatoriano, el mundo vegetal varía en algo, de modo que es natural que los venenos de flechas varíen también.

El método de preparación empleado por los Achuaras difiere algo del acostumbrado entre los indios Canelos; los primeros siempre preparan el veneno en la selva, pero la cocción solo toma un día. Así que el líquido se evapora gradualmente, la parte sólida se quita y el residuo es hervido más aún a fuego lento, hasta que solo quede una pequeña cantidad de un concentrado espeso. En cuanto a lo demás, muchos de los detalles son los mismos que aprendimos con referencia a los indios Canelos. La olla usada para la preparación debe ser absolutamente nueva y no empleada previamente para ningún otro propósito. El combustible usado para el fuego debe ser madera de chonta. Los cocineros se preparan para el trabajo ayunando por un día; ellos comen solo unos pocos plátanos hervidos en agua y amasados, toman agua de tabaco en dosis repetidas. Ellos tienen también que observar abstinencia sexual. El día en que permanecen en la selva cocinando el veneno, no comen absolutamente nada. A ninguna mujer se le permite acercarse al refugio donde se cocina el veneno. Si una mujer llega ahí, se expone a sí misma a peligros sobrenaturales y el veneno se echará a perder enteramente. Lo mismo sucedería si el cocinero come sal o cosas dulces, o si tales cosas entran en contacto con la olla en que se hierve el veneno.

Los Jívaros tienen las mismas ideas que los indios Canelos respecto de la naturaleza de las plantas venenosas y del veneno preparado; en cada planta hay un espíritu o alma (*wakáni*) que origina su crecimiento y al que se lo influye y desarrolla al

cocinar los venenos. El demonio, al ser coercionado y contrariado por los conjuros del hombre médico, está muy disgustado y trata de vengarse de su atormentador. Este disgusto se expresa en los vapores venenosos que surgen de la olla. El ayuno al que se somete el cocinero, tanto como ciertas precauciones, se dirigen a protegerse del maligno demonio. Así, por ejemplo, antes de que comience a cocinar, divide su pelo en las tres colas que se acostumbra entre los Jívaros y que se cree refuerzan el poder de un hombre para resistir a los espíritus malignos. Por la misma razón, él se pinta la cara de rojo con el achiote y se rellena los agujeros de su nariz con algodón para así evitar inhalar los gases tóxicos. Cuando el cocinero regresa a casa en la noche, todavía está acosado por el demonio quien le chupa en los hombros, el pecho y la espalda, y lo atormenta en la noche con pesadillas y alucinaciones, por lo tanto, aun el siguiente día, él está obligado a hacer dieta y observar otras reglas de abstinencia. Él toma agua de tabaco repetidamente y come solo plátanos hervidos en agua y amasados, igual que en los dos días previos. Cuando come, no toca el alimento con sus dedos sino que se provee de palillos como para no degradar los alimentos y exponerse a peligros. También evita dormir con su mujer y pasa la primera noche en el departamento para hombres *tangámasha*.

Cuando el veneno está, listo se prueba su eficacia en un tucán. Un muchacho pequeño es enviado a la selva e imita el chillido de un tucán herido de muerte por una flecha. En esta forma, los indios creen, el veneno será efectivo y suficientemente fuerte para matar tucanes y otras aves de la selva.

Ciertos animales y aves demoniacos, como serpientes, el oso hocicudo, los gallinazos, búhos y halcones, no son nunca disparados con flechas venenosas. El veneno en ese caso perdería totalmente su eficacia y llegaría a ser imposible matar con él animales y pájaros comestibles. Los animales mencionados, debe entenderse, son particularmente detestados por los Jívaros, porque creen que los doctores brujos tienen el hábito de enviar sus flechas mágicas por intermedio de estos animales. Esta superstición de los Jívaros será tratada más a fondo en los capítulos sobre su religión.

Tampoco en nuestros días se usan las flechas envenenadas en las guerras de los indios. Si un ser humano es asesinado con una flecha envenenada,

ese veneno no puede ser usado más para cazar animales, si comen un animal cazado con ese veneno, tomará el mismo sabor de la carne humana y ningún jívaro se atrevería a tocarla.

Si el veneno de flechas se guarda por un largo tiempo y está expuesto a la humedad, que es más o menos el caso en el clima tropical, fácilmente pierde su eficacia original y puede, aún más, llegar a ser totalmente inservible. Los indios sin embargo, saben cómo mejorar tal veneno volviéndolo a hervir y mezclándolo con ciertos ingredientes nuevos. Aun los indios Jívaros -por ejemplo las tribus del Upano- que no preparan por sí mismos su veneno para flechas sino que lo compran de otras tribus, saben cómo hacer de nuevo eficaz un veneno viejo e inservible. Entre los indios del Upano se usan los siguientes dos ingredientes para este fin:

Seása kunápi. Kunápi (en quichua tzigta)

Un arbusto del cual hay varias especies. Algunas de ellas son solo ligeramente ponzoñosas y son usadas por los indios como medicinas ordinarias. Una cierta cantidad de la corteza es raspada y hervida en agua y la infusión así obtenida se usa como un remedio para el catarro, dolor de cabeza y otras enfermedades. La especie que los indios llaman *seása kunápi* es más venenosa que las otras y se usa exclusivamente para mejorar el veneno para flechas. La corteza del arbusto es hervida y el líquido ponzoñoso se extrae igual según se acostumbra con respecto a otras plantas usadas en la preparación del veneno.

Ambi

(En quichua *pucúna útchu*), pimienta india (*Capsicum*) de la variedad particularmente fuerte y venenosa que los indios Canelos también usan como un ingrediente para el veneno de flechas.

El viejo y seco veneno de flechas es reducido a polvo o triturado en pequeños pedazos y hervido con los nuevos ingredientes en una olla pequeña por todo un día, de modo que forman un compuesto químico, que entonces se deja cuajar y espesar. El cocinero del veneno tiene que ayunar y observar las mismas reglas de precaución que cuando se prepara el veneno de flechas. Después que el veneno está listo debe permanecer quieto por algunos días para que se espese más y "madure", y durante esos días, el cocinero tiene que continuar ob-

servando ciertas reglas de precaución. Él no sale de su casa, sino que permanece en su cama (*peá-ka*) en el lugar asignado a los hombres, calentando sus piernas cerca del fuego como acostumbran hacer los Jívaros cuando están en un estado de impureza ceremonial. Su alimento consiste, como siempre, en plátanos verdes amasados, y cuando come usa un palillo en vez de sus dedos. Si no hace estrictamente el ayuno, y si no es cauto en otros aspectos, los nuevos ingredientes no se mezclarán apropiadamente con los viejos y el veneno no será mejorado.

Algunas palabras pueden ser añadidas con respecto a las flechas usadas con el veneno y la cerbatana con la que ellas se disparan. Las flechas no presentan similitud con las flechas largas ordinarias, conocidas en la mayoría de las tribus sudamericanas y que se disparan con un arco, un tipo de arma enteramente desconocido por los Jívaros. La flecha o dardo es un pedazo de madera largo y delgado extraído de la madera dura de la palma de la chonta y algo parecida a un palillo de tejer.

La cerbatana, llamada *pucuna* por los indios Canelos quichua hablantes y *úmi* por los Jívaros, es de alrededor de 2,5 a 3 m. de largo y redonda como el caño de un mosquete, aunque un poco más grueso. Su fabricación requiere gran habilidad y, como lo he establecido antes, es fabricado solamente por unas pocas tribus Jívaras y las restantes las obtienen por intercambio. Los indios Canelos, aunque ellos mismos hacen el veneno, no hacen las cerbatanas, pero las compran de los Achuaras del Pastaza o de la tribu Jívara que vive sobre el Arapicos. La cerbatana es hecha de la madera dura de la chonta y usualmente de esa chonta particularmente fuerte que cultivan los indios, la especie *Guilielma* que también produce el *chontaruru*, fruta muy apreciada. La cerbatana consiste en dos mitades que se labran separadamente y luego se unen por medio de fibra de corteza. Finalmente, el tubo se lo recubre con una capa de cera negra (*sekáta*) obtenida de abejas salvajes y cuidadosamente pulida, con tanto arte y habilidad que sería imposible para una persona no iniciada saber que ella consiste de dos piezas diferentes. El canal interior por el cual corre el dardo es de entre 8 y 10 mm. de diámetro. El calibre se consigue frotando las dos mitades con una varilla de chonta perfectamente lisa y del mismo tamaño que el del canal deseado. El extremo desde el cual se sopla el dardo es un poco más grueso que el extremo opuesto

y tiene una boquilla de algo como 4 cm. de largo, hecho del hueso de la pierna del jaguar o del venado; el hueso de cualquier otro animal no serviría. El jaguar y el venado son para los Jívaros animales "demoníacos" y sus huesos se supone que tienen algunas misteriosas propiedades "venenosas". En esta boquilla se coloca el dardo envenenado cuando el indio quiere dispararlo. A unos 20 cm. de la boquilla hay una protuberancia de cera que sirve de mira cuando el indio dispara.

Se dice que hacer una cerbatana requiere alrededor de dos meses y el trabajo solo puede hacerse gradualmente. La madera de chonta debe estar perfectamente seca antes de que el canal pueda ser calibrado, de otro modo hay siempre el riesgo de que las piezas de madera se tuerzan, en cuyo caso el canal puede quedar torcido y toda el arma completamente inservible, es particularmente necesario tener gran cuidado cuando el canal es calibrado en el cañón, lo que toma entre ocho y diez días. Se prescribe especialmente que durante esos días el fabricante de la cerbatana no debe cohabitar con su esposa en caso contrario el canal de la cerbatana quedará torcido.

El dardo (*tsinsáka*) tiene entre 25 y 27 cm. de largo y se lo obtiene labrando la madera dura y lisa de ciertas palmas. Los Jívaros me enumeraron cinco palmas diferentes de cuya madera se pueden labrar los dardos. La mejor de éstas es la palma *ináyu*. La madera de estas palmas y en especial de la última, se cree que posee ciertas propiedades venenosas y por lo tanto es el material apropiado para las flechas envenenadas. La palma *Ináyu* (*Maximiliana regia*), sin embargo, es rara en el país de los propios Jívaros. Por otro lado, es bastante común en la región de Canelos, donde los Achuaras del Pastaza, por ejemplo, la obtienen por intercambio.

Cuando el indio quiere salir de cacería, prepara algunas flechas envenenadas. La noche antes de partir, las puntas son untadas con el veneno en una longitud de 2 a 3 cm. y las flechas son luego enterradas cerca del fuego hogareño de modo que el veneno pueda estar parcialmente seco. De otra manera, mucho de él será barrido de los dardos al colocarlos en el carcaj. El extremo opuesto es envuelto con algodón silvestre (*ceibo*) de modo que, cuando la flecha sea colocada en la cerbatana ella se ajuste al calibre y pueda ser soplada hacia afuera con fuerza. Las flechas se guardan en un carcaj de más o menos 25 ó 26 cm. de largo hecho de la caña de bambú silvestre y que llevan colgando a la

altura del estómago mediante una banda envuelta al cuello. Al extremo inferior del carcaj se une un mate redondo, el que está provisto de un hueco pequeño. En este mate se guarda el algodón silvestre el que es halado a través del agujero cada vez que se lo necesita.

En el extremo superior del carcaj cuelga una pequeña herramienta la cual es de particular interés. Entre los indios Canelos consiste en las mandíbulas extremadamente afiladas del pez *pañá* (*Serras almo*), entre los Jívaros en cambio, son las igualmente afiladas tenazas del cangrejo de agua dulce *uriki*. Cuando el indio quiere disparar a un animal o un pájaro, primero hace un corte en la flecha con este afilado instrumento, en el punto donde el veneno termina, de modo que ella se rompa con el más mínimo esfuerzo. La experiencia debería conocerse, ha enseñado a los indios que ciertos animales, especialmente los monos, pero también los osos, cuando son golpeados por una flecha envenenada, enseguida la halan y sacan de su cuerpo, en cuyo caso el veneno no puede desarrollar toda su eficacia. Si, por otro lado, la pequeña operación ya mencionada se realiza, la flecha enseguida se rompe cuando el animal trata de extraerla y la cabeza envenenada permanece en el cuerpo.

Con la cerbatana los indios pueden disparar a distancias de 30 ó 40 m. y en general tienen una gran destreza con ella. La resistencia al veneno, desde luego, es diferente en cada animal, y también varía según la eficacia del veneno. Los pájaros pequeños caen enseguida al suelo en estado agónico, los más grandes generalmente después de varios minutos. Aun si el veneno no causa la muerte inmediatamente, produce una cierta parálisis de los músculos y un adormecimiento, que hace que el pájaro se mueva con dificultad y si logra volar para alejarse, usualmente no llega muy lejos y el indio siguiendo la dirección de su vuelo, puede estar seguro de que lo agarrará en unos pocos momentos. Los monos tienen poca resistencia a la flecha envenenada y caen al suelo en alrededor de cinco minutos. Los animales más grandes, como el cerdo salvaje y el oso, no pueden ser matados con una sola flecha, sino que requieren varias. El oso por ejemplo, se me contó, puede solamente ser derribado mediante 10 ó 30 disparos de flecha, según la acción del veneno. El animal es disparado después de que se refugia en un árbol contra la persecución de los perros. A los animales salvajes más

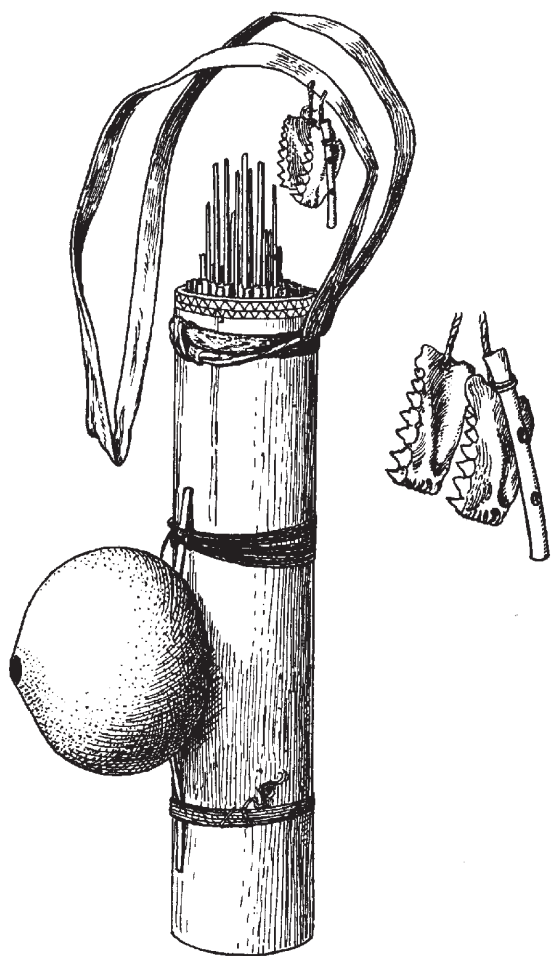


Fig. 4. Aljaba para flechas envenenadas.
A la derecha, una mandíbula de paña y un pequeño pito
para llamar animales y aves

grandes, como el jaguar y el puma, en raras ocasiones se los caza con flechas envenenadas; matarlos requeriría un gran número de flechas y aun así, ellos son capaces de retirarse a sus guaridas de la selva, donde morirán solo después de varias horas.

Los indios Canelos me contaron que sus gallinas y cerdos domésticos son inmunes a su veneno de flechas. Esta aseveración ha sido confirmada por medio de un examen fisiológico del veneno, aunque la inmunidad es solamente relativa⁴. Lo mismo es probablemente cierto del veneno de flechas de los Achuaras.

Todos los indios parecen observar la regla de no usar nunca flechas envenenadas contra las serpientes, gallinazos y otros animales similares, que consideran inservibles como alimento y respecto de los cuales ellos tienen ciertas ideas supersticiosas. El veneno de flechas, en ese caso, perdería en-

teramente su eficacia. Igualmente parece que es común a todos los indios la idea de no poder usar la cerbatana y la flecha envenenada en la guerra. El veneno de flechas con el que se ha matado a un enemigo, se cree, no puede más ser usado para cazar un animal comestible, como ocurre respecto al rifle y a las lanzas. Si un enemigo ha sido alguna vez asesinado con tales armas, ellas no pueden ser usadas de nuevo para cazar.

Un cerdo salvaje por ejemplo, si se lo mata con una de tales lanzas o rifles, tendrá el mismo sabor que la carne humana y nadie lo comería. Los Jívaros, por lo tanto, cambian las lanzas que han usado en la guerra tan pronto como les sea posible. Los indios me contaron que en tiempos anteriores ellos usaban sus cerbatanas y flechas envenenadas en la guerra, pero que la misma regla era válida para ellas como para las lanzas y los rifles, o sea que podían ser usadas de nuevo solo en la guerra, y jamás para matar piezas de caza, puesto que la misma arma no puede ser usada para ambos propósitos.

Al estudiar en detalle la cerbatana india y las ideas relacionadas con la flecha envenenada, uno es necesariamente confrontado con la cuestión de cómo los indios de Sud América tropical originalmente llegaron a inventar algo como la flecha envenenada y a usarla en la forma que lo hacen. Una respuesta se presenta a quien tenga capacidad para introducirse en su teoría de hechicería y magia en general.

Respecto de esto, hay tres fenómenos que especialmente influyen poderosamente en la imaginación de los indios: el primero, es la mordedura de una serpiente, el segundo, las misteriosas flechas mágicas que los brujos dirigen contra sus víctimas ocasionándoles la muerte, el tercero, el veneno que ellos mismos usan para cazar animales y pájaros. Que para la mente de los indios hay una íntima conexión entre estos tres fenómenos es claro para todo el que esté familiarizado con las ideas mágicas o supersticiosas de los indios. Más aun, no puede haber duda sobre cuál de los tres fue el eslabón primario en la asociación de la serie: la mordedura de la serpiente venenosa. En todas partes de Sud América tropical los reptiles venenosos ocupan el mismo importante lugar en el mundo nativo que los demonios, muy pocos de los otros fenómenos naturales que los rodean han estimulado tanto la imaginación de los indios en esa dirección como éste. La serpiente venenosa ataca a sus

víctimas silenciosamente, la herida ocasionada por ella es insignificante y no obstante causa la muerte. En toda la acción hay algo misterioso o para la mente de los indios, sobrenatural. Como un asunto indiscutible, todas las tribus indias en diferentes partes de Sud América parecen tener la misma idea sobre las serpientes venenosas, con el veneno del reptil un demonio maligno entra en el cuerpo de la persona mordida y le ocasiona la muerte. Este demonio se llama *supai*, entre los indios quichua hablantes, *wakáni* o *iguánchi* entre los Jívaros. Pero ellos llegan más lejos aún en su teoría, el *supai* o *wakáni* en cuestión es en realidad nada menos que el alma de un brujo maligno, que tal vez vive aún, quien temporalmente toma la forma del reptil a fin de matar o hacer daño a un enemigo. La mordedura de la serpiente es el arco mágico del hechicero, el *supai* o *wakáni*; quien mató al paciente, era realmente su alma demoníaca, idéntica al veneno que penetró -de acuerdo con los indios-, en todo su organismo. Encontré esta creencia entre todas las tribus indias que estudié y no tengo duda de que es común a todas las tribus de Sud América tropical. Estas ideas primitivas serán aclaradas en forma más amplia en la parte que trata de la religión de los indios. En esta ocasión solo deseo señalar que hay también un paralelismo interesante entre la acción del hechicero y la del cazador indio quien, con su "natural" flecha envenenada, derriba las criaturas de la selva. Los Jívaros por ejemplo, llaman a la flecha envenenada *tsinsáka*, y ellos dan el mismo nombre a las misteriosas e invisibles flechas mágicas usadas por los brujos, si bien hay a la vez otro nombre para ellas: *tunchi*. La flecha mágica (*tsinsáka*) del hechicero, en verdad, puede asumir diversas formas, pero mayormente se supone que es como una flecha pequeña. El brujo dispara sus flechas desde su boca, soplándolas y con un movimiento de sus dedos, igual que los indios disparan con sus cerbatanas, arrojando sus flechas soplándolas hacia afuera.

En resumen, la serpiente venenosa que da a su víctima una mordida mortal, no es más que un brujo maligno operando por intermedio de esa serpiente, y viceversa, el brujo indio, en sus misteriosas manipulaciones con las invisibles flechas mágicas, imita a una serpiente. Por otro lado, el cazador indio, quien silenciosamente dirige sus flechas envenenadas contra un animal y lo mata sin infringirle una herida visible, es también una especie de brujo, desde que el veneno con el cual trabaja se

crea que tiene efectos sobrenaturales demoníacos.

Los indios, como en general todas las gentes primitivas, son agudos observadores. Parece altamente probable que precisamente la misteriosa forma en la que las serpientes venenosas operan, cuando por una mordedura insignificante ellas traen la muerte a sus víctimas, ha sugerido a sus mentes la idea de que ellos pueden imitarles e inventar un arma que actúe en la misma forma que el veneno de las serpientes. El profundo conocimiento que ellos poseen de las propiedades ponzoñosas de ciertas plantas les ayudó en su empresa de construir tal arma, y es evidente que el veneno de flechas tiene el significado de una imitación del veneno de la serpiente. Es significativo, de acuerdo con la aseveración del viajero inglés Watterton -el primero, creo yo, que estudió el veneno *ourali* de los indios de la Guayana- que los Macusis para preparar su veneno para flechas no solo usaron ingredientes vegetales como el *Strychnos toxifera*, sino también ciertos ingredientes animales, a saber, los colmillos de las serpientes *counaouchi* y *labarri*, dos de las serpientes más venenosas de Sud América, los que fueron machacados y mezclados en el veneno. Cuando el indio Macusi mataba una de estas serpientes, siempre les extraía los colmillos para usarlos en la preparación del veneno para flechas⁵. Esto, desde luego, era pura superstición, pero la asociación de ideas es interesante y muestra qué papel han desempeñado las ideas supersticiosas en general, y en especial aquellas que prevalecen respecto de las serpientes venenosas, en la invención de la flecha envenenada.

A continuación relataré las costumbres observadas en la cacería por los indios Jívaros y los Canelos.

2. Las prácticas de cacería de los indios Canelos

Entre los indios de Ecuador grandes expediciones de caza se llevan a cabo especialmente para las grandes fiestas, a fin de asegurar una buena provisión de alimentos; estas expediciones duran entre ocho y quince días. Entre los indios Canelos se hacen los siguientes preparativos.

Temprano en la mañana del día en que la expedición debe partir, todos los cazadores se reúnen en la casa del indio que hace la fiesta (llamado *cháyu* "festejante"). Sus esposas traen con ellos los tambores que deben tocarse en la casa del feste-

jante, en la pequeña reunión de tragos que precede a la partida. Los cazadores, vestidos en estilo festivo y cada uno sosteniendo su tambor, bailan en círculo en la mitad de la casa a ritmo lento, golpeando incesantemente sus tambores pero sin cantar. Entre tanto se bebe cerveza de yuca (*asua*) por parte de los cazadores y de las demás gentes que hay en la casa, mientras las mujeres preparan la bebida y la sirven a los hombres. La bebida de la cerveza y el sonar de los tambores continúa por aproximadamente una hora. Antes de salir de la casa, los cazadores se forman en una fila. Una anciana tiene un mate listo que contiene algo de maní o nueces de tierra. Cada grano que hay en el mate está pintado de rojo con achiote (*Bixa Orellana*). En otro pequeño mate, ella ha preparado algo de achiote crudo con el cual deben ser pintadas las caras de los cazadores. La anciana también sostiene una rama de cierto árbol con largas, pero suaves espinas a los que los indios llaman *chini papa-ya*⁶. Cada cazador, en su turno, da un paso adelante hacia la anciana quien le pinta toda la parte inferior de la cara de rojo con el achiote y luego le toca ligeramente en su cabeza, sus hombros, los brazos y las piernas con la rama espinosa, al tiempo que le dice: *sinchita callpángi* "ojalá que corras rápido". El cazador así tratado empieza a correr alejándose de la casa, mientras todas las mujeres le lanzan granos de maní. Luego el siguiente cazador da un paso adelante hacia la anciana, para ser tratado de la misma manera, luego el siguiente y así sucesivamente adelante hasta llegar al último de ellos. Después que los cazadores han partido, la mujer toma los maníes y se los come.

Los cazadores, al abandonar la casa, han corrido hacia el río donde sus canoas han sido alistadas. Posteriormente las mujeres también bajan al río, cada una llevando el tambor de su marido. Los tambores deben ir con los cazadores en la expedición, pero las mujeres deben llevarlos a las canoas, al igual que antes los llevaron a la casa del "festejante".

Se considera necesario que los cazadores tengan pintada la cara con achiote antes de que partan en la expedición, de otra manera ellos no estarían capacitados para agarrar caza alguna. Igualmente, cuando las mujeres les arrojan granos de maní pintados de rojo con achiote, esto se hace con el mismo propósito, o hablando más estrictamente, a fin de que los cazadores tengan buena suerte en general, y especialmente que ellos pue-

dan agarrar monas con hijos jóvenes. Los monos jóvenes son muy apreciados por los indios que los conservan y domestican.

Mientras los cazadores están lejos, en su expedición, la esposa del festejante se cuida de no barrer la casa con una escoba, sino que deja toda la suciedad y los desperdicios intocados hasta que los cazadores regresen. Si barrió el suelo y quitó la basura, los cazadores estarán incapacitados para traer a casa alguna presa.

Los indios en sus expediciones de cacería viajan bastante lejos, hacia partes inhabitadas y a menudo bastante inexploradas, ya que en las regiones cercanas a la casa hay muy poca caza que encontrar. Al arribar al distrito donde ellos se proponen cazar, construyen algunos refugios provisionales desde los cuales emprenden expediciones más cortas cada día en diversas direcciones. Por la tarde los cazadores retornan a los refugios con la caza o la pesca lograda durante el día, y en seguida la preparan y la asan al fuego, preservándola en esta forma hasta su arribo a la casa. Si los cazadores han tenido buena suerte, golpean sus tambores también en la noche y se regocijan bebiendo cerveza de yuca.

Cuando los cazadores retornan al hogar luego de su expedición, anuncian su arribo haciendo sonar sus tambores. Tan pronto como la caza es traída, algunos de los más ancianos de la tribu son elegidos para contarla. Cada pedazo de carne asada, cada pájaro, cada pescado asado, es contado por los ancianos, quienes integran la autoridad de los indios y se llaman *huaráyu*. Cada uno de los hombres elegidos tendrá también su parte de lo cazado. El "festejante" ahora prepara un gran banquete, llamado *camári*, al cual todos son invitados. Cuando arriban los invitados, son recibidos de una manera festiva. Una mesa cargada con caza y otras clases de alimentos se levanta en la parte trasera de la casa. Cerca de ella un indio bate un tambor y otro hace sonar una flauta, mientras los hombres restantes bailan lentamente de aquí para allá, frente a la mesa. Luego todos se sientan a comer.

Antes de que los indios Canelos partan en una expedición de caza, se abstienen por espacio de ocho días de comer sal y pimienta india (*útchu*). Si ellos comen estas cosas, los perros sufrirán y serán incapaces de olfatear y cazar nada. Durante estos días de preparación, a los perros se los mantiene atados a fin de que no puedan comer excrementos. Si ellos lo hacen, quedarán, de acuerdo con las

ideas de los indios, incapacitados para rastrear y cazar animales. Durante los ocho días mencionados, los cazadores también se abstienen de cohabitar con sus esposas. De otra manera se supone que quedarán incapaces para apuntar y disparar a los animales y aves con la escopeta o la cerbatana.

Sea que la expedición de caza se haga para una fiesta o no, los indios Canelos nunca omiten pintar su cara de rojo con el achiote antes de partir. La pintura roja se supone que atrae los animales y las aves, así da buena suerte en la cacería. Por esta razón, aun los perros usados para la caza son pintados antes de partir, de modo que el pelo sea prolijamente revestido con achiote crudo. El indio Canelo dice que si no se pinta con achiote antes de salir de cacería, será incapaz de cazar pieza alguna.

Además de pintarse el cuerpo con el achiote, se usan varios otros amuletos en la cacería de los indios Canelos. Los amuletos más comúnmente usados consisten en pequeñas piedras o guijarros redondos, pequeñas bolas de pelo, pedazos de madera, etc., encontrados en los estómagos de ciertas aves o animales. Las piedras pequeñas se encuentran en los estómagos de las aves, especialmente los tucanes, los paugi y el pavo silvestre, los que son muy apreciados como alimento y también por las plumas. Tan pronto como un indio encuentra una piedra de esas, la lava y la seca cuidadosamente y la pone en un pequeño mate redondo que está cerrado con una tapa o cubierta sellada con cera. El indio solo quita este sello y tapa, cuando va a partir en una expedición de caza. En ese momento toma una de las piedras pequeñas, y con el polvo que se ha formado a su alrededor él se pinta ciertas figuras ornamentales en su cara, figuras que por supuesto, son escasamente visibles en la piel del Indio. Luego, la piedrita es puesta de nuevo en el mate, la cubierta del cual es cuidadosamente sellada con cera como antes. Este amuleto también se lo lleva en la expedición de caza, guardado en el bolso de chambira que el indio siempre lleva consigo al viajar. De esta manera, él puede renovar la pintura facial con la piedrita cuando le guste. Los amuletos descritos, que son llamados *misha* por los indios Canelos y *yukka* por los Jívaros, se cree que tienen un admirable poder para atraer las mismas aves de cuyos estómagos se sacaron originalmente. Así hay un *misha* especial para el tucán, otro para el paugi, un tercero para el pavo silvestre y así en adelante, todos los cuales se

guardan en matecitos diferentes y los lleva el cazador indio cuando sale a la selva.

A la vez, los *misha* de ciertos animales grandes, generalmente consisten en otros objetos pequeños. Así, en el estómago del tapir (*sacha huagra*) pequeñas bolas de pelo son encontradas con frecuencia, probablemente debido al hábito de estos animales de lamer el sudor de la piel de los otros y tragarse los pelos. Cuando los indios Canelos salen a cazar el tapir, frotan el pelo de sus perros con estas bolas de pelo. Las narices de los perros se supone que adquieren por este medio una particular agudeza para rastrear el tapir.

Por otro lado, en las entrañas del venado los indios dicen que a veces encuentran ciertas pequeñas espigas redondas de madera, la existencia de las cuales no pueden explicar de una manera natural. Estas espigas constituyen los *misha* para atraer y matar el venado. En consecuencia, ellas son guardadas con el mismo cuidado que otros amuletos similares, y cuando el indio quiere cazar el venado raspa con un cuchillo un poco de polvo de cada espiga y lo pone en el alimento que se da a los perros antes de partir. El amuleto atraerá al animal y los perros tendrán habilidad y fuerza para rastrearlo y perseguirlo.

El *misha* para atraer ciertas aves y animales puede consistir también en un pequeño parásito, la garrapata o un ácaro que vive en estos animales o aves. Este pequeño insecto se dice que se lo encuentra abundantemente debajo de las alas del tucán, un ave cazada abundantemente por los indios a causa de su carne y de sus plumas brillantes. Se dice, sin embargo, que el ácaro que vive en el tucán es muy difícil de agarrar. Tan pronto como el ave, muerta por la acción de la flecha venenosa, cae al suelo, el parásito abandona el cuerpo de aquella y desaparece. A veces sin embargo sucede que un tucán herido cuando cae desde un árbol, todavía tiene el pequeño insecto y el cazador indio experimentado, que agarra el ave rápidamente y que sabe dónde buscar el ácaro, puede agarrarlo. Inmediatamente él lo encierra en un pequeño mate en la misma forma que lo hace con otras clases de *misha*.

Cuando el cazador sale a la selva para derribar un tucán, lleva este amuleto, y mientras camina en busca del ave agita el mate que contiene al ácaro en la creencia de que la atraerá. El ácaro es por lo tanto llamado *aicha mama*, "la madre de la caza".

Se dice que también se encuentra el *aicha mama* (que es un ácaro) en el pelaje de ciertos cuadrúpedos, como el cerdo salvaje (*huangána*), y se lo usa de la misma manera para cazar ese animal.

Los indios Canelos aprecian sus *misha* extremadamente, considerando que toda la suerte en la cacería se conecta de alguna misteriosa manera con estos pequeños objetos. Un indio que venda o regale sus *misha* no solo pierde el poder de matar piezas de caza con este particular amuleto, sino toda su suerte en la cacería en general. No podrá matar ninguna otra ave o animal con escopeta o con flechas envenenadas. Es por ello, muy difícil convencer a un indio para que venda estos amuletos, y debe pagarse un precio que no está en proporción razonable con su verdadero valor.

Otro amuleto para atraer y matar el tucán es una pequeña planta que algunos indios Canelos llaman *sicuánga ahuiringri*, y otros *sinsimbu*. El jugo contenido en esta planta es exprimido con los dedos y tomado como "medicina" por el cazador indio ocho días antes de iniciar la cacería. Se supone que así se podrá atraer al tucán, hacerlo dócil y matarlo con facilidad. Durante los siguientes ocho días, o hasta que el indio parta, tiene que ayunar estrictamente, siéndole permitido comer solamente plátano hervido. Si no ayuna, la planta *sicuánga ahuiringri* o *sinsimbu* fallará en atraer al ave.

Hay una gallinácea cazada con frecuencia por los indios y llamada con su nombre español "*mondete*" por los indios Canelos, y *ayáchu* por los Jívaros. Cuando los indios han matado y comido esta ave, se cuidan de que sus perros no coman sus huesos, pues de otro modo los perros se deteriorarán y no podrán rastrear el ave. Esta generalmente vive en los tupidos bancos bajos del río cerca de la selva y, cuando los perros la acosan, vuela a la rama de un árbol adonde se le puede disparar fácilmente. Pero si los perros anteriormente han comido los huesos del ave, ésta al ser asustada por los perros vuela a una rama, luego cae al suelo, luego a otra rama y así sucesivamente, de modo que el cazador no tiene oportunidad de dispararle. Esta conducta peculiar del ave se debe a que los perros comieron antes sus huesos. Los indios Canelos tienen la misma superstición con respecto al gran guacamayo. A los perros no se les permite comer sus huesos.

Cuando los indios Jívaros y Canelos salen de cacería hacia los cerros, especialmente hacia algunos que no han visitado nunca antes, se cuidan de no hablar en voz alta y de guardar estricto silencio. Tampoco usan sus armas de fuego en esas colinas sino que simplemente soplan sus cerbatanas con las cuales ellos pueden matar los animales sin hacer ruido alguno. Si hablan en voz alta o disparan una escopeta, el espíritu de la montaña se enojará e inmediatamente enviará una fuerte lluvia, con la cual los cazadores quedan inhabilitados para matar pieza alguna de caza. Los cerros y las altas montañas, de acuerdo con las ideas de los indios Canelos y Jívaros, están habitados por espíritus particularmente malignos (*supai, iguánchi*), que son las almas de hechiceros u hombres de medicina ya fallecidos.

Un buen cazador indio se supone que es capaz de transferir su habilidad para matar aves y animales con cerbatana a otros jóvenes indios, tomando para ellos algo de jugo de tabaco en su boca y escupiéndolo directamente a la nariz del otro indio. Esta costumbre es debida a la supersticiosas ideas que los indios tienen sobre el tabaco en general, que es una de sus grandes "medicinas".

Cuando un joven indio siente que su vista no es suficientemente fuerte para apuntar a las aves y los animales con la cerbatana, él recurre al más anciano de su familia, o a un curandero, le cuenta lo que pasa con él, y le solicita un remedio. El anciano entonces generalmente lleva la fruta del *útchu* o pimienta india, abre la vaina, saca algunas de las semillas y las pone directamente en los ojos del indio más joven, al mismo tiempo que silva y canta un conjuro. Esta operación debido a las fuertes propiedades de la pimienta, al principio casi encegue al joven, pero posteriormente, se supone, él llegará a tener una vista excepcionalmente aguda para apuntar y disparar con la cerbatana.

Cuando un hijo nace entre los indios Canelos, el padre tiene que ayunar por ocho días y no le es permitido salir de cacería a la selva o hacer algún otro trabajo. Cuando han transcurrido los ocho días y el padre sale a cazar por primera vez, toma algo de *ceibo* (algodón silvestre) que se usa para ajustar la flecha dentro de la cerbatana cuando dispara, hace una pelota con él y la arroja hacia su hijo recién nacido. Esto se supone que hará del chico un cazador muy bueno en el futuro.

3. Las prácticas de caza de los Jívaros

Como se mencionó arriba, los Jívaros salvajes también usan amuletos para cazar, que consisten en piedras pequeñas y otros objetos que llaman *yúkka* hallados en el estómago de los animales y aves. Los Jívaros, sin embargo, no parecen atribuir a estos amuletos la misma importancia extraordinaria que les dan los indios Canelos. Igualmente, aunque el indio Jívoro nunca deja de pintar su cara y su cuerpo con achiote antes de partir hacia un viaje a través de la selva o una travesía por el río, en la creencia de que la pintura de su cuerpo le dará fortaleza, no lo hace con la idea especial de que ello atraerá la caza. Por otro lado, todos los indios están imbuidos de la idea de que los huesos, y especialmente los cráneos de los animales muertos en la cacería tienen el poder de atraer las mismas especies de animales. Esta es la razón por la que en casi todas las cabañas jívaras uno puede encontrar una cantidad de cráneos y otros huesos de animales muertos en cacería durante meses y aun años recientes. Los diferentes cráneos están conectados entre sí por medio de una cuerda y todo el conjunto está colgado del techo, donde los huesos son guardados así, después de ser limpiados cuidadosamente de toda carne y lavados. Las plumas y las cabezas o los picos de las aves se guardan en la misma forma y con el mismo propósito. Estos objetos no solo sirven como amuletos para tener siempre buena suerte en la caza, sino al mismo tiempo como trofeos que llenan al indio de orgullo y muestran cuán hábil como cazador es el jefe de la familia.

A veces, cuando el indio Jívoro está fuera de casa cazando y ha matado por ejemplo un mono y se lo ha comido en la selva, posteriormente limpia el cráneo del animal y lo suspende, amarrado a una liana entre dos árboles cerca del sitio donde le disparó. El cráneo se supone que atraerá otros monos al mismo lugar.

Todos los indios, al cazar, hacen amplio uso del método de imitar los sonidos de las aves y los animales que buscan a fin de atraerlos y lo hacen generalmente con gran habilidad. Especialmente imitan a las crías de diferentes aves, pero también los sonidos de varios cuadrúpedos, el gruñido del cerdo, el silbido del tapir, el sonido de flauta del pequeño roedor guatusa, etc. Esto, desde luego, es realmente una buena manera de atraer la caza, pe-

ro para la mente de los indios el método está también mezclado con superstición, en su religión se imita del mismo modo a los espíritus cuando se quiere convocarlos.

Para agarrar ciertas aves y animales pequeños, los Jívaros usan una especie de trampa, igual que en sus guerras hacen uso de otras trampas para defenderse de sus enemigos. Hay dos diferentes trampas pequeñas que juegan un papel en la cacería de estos indios. Una es la llamada *timbya*: hablando en forma general consiste de dos estacas o ramas de árbol, la más grande yace sobre el suelo y a menudo está cubierta con hojas secas, la más pequeña descansa sobre la primera cuando la trampa está cerrada. Cuando la trampa está abierta, un extremo de la más delgada está doblado hacia arriba, formando un ángulo de aproximadamente 30 grados con el suelo, y está conectada con la estaca inferior mediante ciertas cuerdas. La trampa está constituida de modo que cuando el ave o el animal pisa la estaca que yace en el suelo, la superior cae con fuerza sobre aquel, triturándolo o sujetándolo. El mecanismo por el cual la estaca superior se mantiene doblada y se suelta es más bien complicado y no puede ser descrito con precisión por medio de palabras. Esta trampa se coloca en la selva en el estrecho sendero frecuentado por palomas, perdices y ciertas loras o pequeños animales como la guatusa y la ardilla. A veces se la monta también en la casa para cazar ratas y ranas que llegan en las noches.

La otra trampa es la llamada *kuáka*. Consiste esencialmente en una rama de árbol pequeña y flexible hincada en el suelo en posición vertical. En la parte superior de esta estaca se ata una liana delgada o una cuerda de chambira (n. *tsapán*), el extremo de la cual forma un lazo. Para alistar la trampa, la estaca es doblada hacia abajo contra la tierra y de un modo simple pero ingenioso, es amarrada con una estaca pequeña que yace en el suelo sobre la cual se coloca el extremo de la cuerda que forma el lazo. Cuando el ave pisa esta estaca en el sitio donde está el lazo, la rama doblada contra el suelo se suelta y se endereza con rapidez, el ave inmediatamente es agarrada en el lazo colgada por las piernas. Las palomas y las perdices son las aves que se agarran con más frecuencia mediante esta trampa.

Sin embargo, de mayor importancia que los amuletos y trampas, para los indios Jívaros en sus cacerías son sus perros, los cuales, como se indicó

antes, son criados con mucho cuidado. La “fiesta de los perros”, *Yawápani*, es una de las cinco grandes fiestas de los Jívaros y se efectúa cuando el entrenamiento de un perro joven ha concluido y se lo supone capaz para rastrear y cazar. Igual que el Jívoro, cuando está próximo a casarse, hace una fiesta especial para su joven esposa a fin de impartirle fuerza y habilidad para la agricultura y otras labores que incumben a una ama de casa, él también hace una fiesta para su joven perro cuando está completamente crecido, a fin de darle un olfato agudo para rastrear la caza y fuerza y resistencia para perseguirla.

Cuando un indio ha comprado un cachorro que se propone criar para la caza, tanto él como su esposa empiezan a ayunar, sometiéndose voluntariamente a ciertas reglas relacionadas con la dieta que ellos observan por un par de años, o hasta cuando se realice una fiesta. La clase de alimento que a los dueños no se les permite comer, por supuesto está más estrictamente negada al cachorro. De este modo, el Jívoro y su esposa lo mismo que el perro no deben comer pollo, puesto que de otro modo el perro se enfermará de lombrices, las que fácilmente crecen en las entrañas del pollo. Tampoco deben comer el estómago o los intestinos de ningún animal, porque entonces el perro cuando crezca será pequeño, débil e inservible. Deben también abstenerse de comer una clase de camote o patata dulce que cultivan los Jívaros y al que llaman *kingi*, cuyo tallo tiene la forma de una parra, puesto que si lo come, el perro tendrá sus patas torcidas como la parra. Tampoco debe comer otra raíz, parecida a la yuca, llamada *sángu*, porque el perro puede contraer la sarna. Tan pronto como el perrito crece un poco más y puede comer alimento más substancial, se le da de comer el hígado de algún animal como el del cerdo salvaje.

El hígado es suficientemente suave para los tiernos dientes del perro y, además, ya que se cree que el alma de un animal está presente en su hígado, se supone que el perro llegará a tener una gran habilidad en la caza del cerdo salvaje al comer esa parte de su cuerpo. Al perro no se le permite rondar por la selva en libertad, porque puede ser dañado al encontrarse con un animal demoníaco o con algún hechicero maligno, quien le puede disparar sus flechas mágicas o embrujadas de modo que caiga enfermo y muera. El dueño del perro, durante la época de la crianza, debe cuidarse incluso de no mirar un jaguar o un ejemplar de algu-

na especie de felino más pequeña, un gallinazo, o una serpiente venenosa, porque estos animales están poseídos por espíritus malignos, las almas de doctores brujos y si los ve, el perro languidecerá y morirá.

Cuando el perro ha crecido y se supone que está capacitado para rastrear y cazar animales, la fiesta *Yawápani* tiene lugar. Cuando se hace esta fiesta a gran escala, ella es casi tan grande como la fiesta de las cabezas o la de las mujeres. Aun la toma ceremonial del *natéma* se celebraba anteriormente en la *Yawápani*, en la misma forma ceremonial que en algunas grandes fiestas. Es precedida por las preparaciones acostumbradas, la siembra de la yuca y el plátano, la fabricación de una gran cantidad de cerveza de yuca, la hechura de nuevas vasijas de barro y demás. La fiesta misma dura tres días y las ceremonias, como es el caso de todas las fiestas, son dirigidas por un anciano o sacerdote llamado *whuéa*.

Tres días antes de la fiesta misma, se celebra una conjuración que consiste en una danza especial, llamada *wuimchi*, en la cual las aves y los animales que los Jívaros cazan comúnmente, son nombrados. La danza comienza cuando llega la obscuridad y se la continúa durante toda la noche, hasta el amanecer. Es ejecutada por hombres jóvenes invitados a la fiesta, quienes se mueven alrededor de las pilastras en el centro de la casa cogidos de la mano. Los conjuradores, mientras así se mueven una y otra vez, mencionan ciertas aves, apreciadas por los Jívaros, como el tucán (*tsukánga*), el paugi (*máshu*), el pavo silvestre (*kúyu*), y la lora (*kárashu*), y de animales, especialmente al cerdo salvaje (*pákkî*) y diferentes clases de monos, que son todos cazados por los Jívaros debido a su carne, sus dientes que son ensartados en collares, y su piel, la cual se usa para hacer tambores y pequeñas maletas que los indios llevan cuando viajan.

El objeto de esta conjuración, la cual también se realiza en la fiesta de la victoria y de las mujeres, es por supuesto dar al festejante buena suerte al cazar con el nuevo perro.

Durante la fiesta misma, la ceremonia principal consiste en dar continuamente al perro una bebida mágica. Esta bebida se prepara de una pequeña planta, especialmente cultivada por los Jívaros para este propósito, la cual es llamada *kungúna*. Las hojas de la planta se hierven junto con las hojas de la guayusa (*Ilex*), un árbol que desempeña un importante papel en ciertos ritos mágicos de los

indios. Es el sacerdote *whuéa* quien debe dar la medicina al perro. Con este propósito, el primero llena su boca con humo de tabaco y sopla sobre el perro, luego le abre su boca y pone algo del líquido en ella, a la vez que entona una canción mágica o conjuración adaptada a la ocasión. Esta ceremonia se repite varias veces en el transcurso de uno o dos días que dura la fiesta. A la vez, cada noche desde las seis hasta el amanecer, se realiza una danza general, llamada *Ihiámbrama*, la misma que tiene lugar en todas las fiestas de los Jívaros. Tanto hombres como mujeres toman parte en esta danza, llevando los ornamentos festivos acostumbrados, moviéndose en un círculo en el centro de la casa y entonando cánticos mágicos. En el tercer y último día de la fiesta, el sacerdote lava los ojos del perro con una solución especial, preparada remojando en agua una hoja llamada *shishíngya*. Otros Jívaros, a su vez, hacen que cierta hormiga ponzoñosa muerda los ojos del perro. Por estos procedimientos se supone que el perro tendrá ojos fuertes y una buena nariz para rastrear la caza. Hecho esto, el sacerdote instruye a la dueña de la casa en sus futuros deberes respecto del perro, puesto que ella debe tomar a su cargo el cuidado de los perros de caza y alimentarlos. El sacerdote primero da de beber a la mujer algo de jugo de tabaco, luego la agarra por la mano derecha, le hace tomar un pedazo de yuca cocinada de un mate que se ha alisado y darlo al perro, al mismo tiempo que le hace acariciar su espalda con la mano. Finalmente, el sacerdote pinta al perro con genipa, como se hace con hombres y mujeres en las grandes fiestas aplicando el tinte negro al pelambre del animal desde la nariz hacia abajo hasta el estómago. Esta ceremonia pone fin a la fiesta de los perros.

Esta fiesta, sin embargo, no siempre se celebra en tan gran escala, ni tampoco se hace exclusivamente para los perros jóvenes que deben ser iniciados para la cacería. Cuando un perro viejo se está haciendo demasiado perezoso para perseguir la caza y perdiendo el poder de rastrearla, su dueño puede que improvise una pequeña fiesta para él, en la cual él mismo da al perro la medicina preparada con las hojas de *kungúna* y guayusa, acompañando la ceremonia con los acostumbrados cánticos y conjuraciones. Puede ser que él dé al perro la *kungúna* repetidamente durante el día, luego de lo cual lleva al perro a la selva para ver si ha recuperado su poder. Si el resultado no es satisfactorio, puede ser que le repita la medicina el siguiente día

y así sucesivamente hasta que haga efecto y el perro recobre su poder.

La bebida preparada de la *kungúna*, debido a algunas propiedades extraordinarias adscritas a esta planta, se supone que ejerce una influencia misteriosa favorable sobre el perro, haciéndole fuerte y vigoroso para perseguir la caza. La *kungúna* de este modo juega en mucho el mismo papel en la "fiesta de los perros" que el tabaco desempeña en otras grandes fiestas de los Jívaros. La idea latente en todas las fiestas de estos indios, es que la medicina mágica que en esa ocasión se toma llenará a la persona en cuestión de poderes sobrenaturales, los que son automáticamente transferidos a todas las esferas de su vida. Es lo mismo en la fiesta *Yawápani*. El misterioso poder que se imparte al perro, mecánicamente se transformará en la buena suerte que en adelante tendrá su amo en la caza; en su casa desde ese momento no faltará nunca la caza. Por lo menos éste será infaliblemente el caso si la ceremonia se ha celebrado en debida forma y el dueño del perro, lo mismo que su esposa, durante el tiempo de preparación, han ayunado en la forma prescrita por la costumbre. Si el resultado de la fiesta no fuera satisfactorio y el perro demostrara no ser de provecho en la caza, la explicación es que sus dueños han infringido las reglas de la dieta, o en su defecto han cometido alguna falta al celebrar la fiesta.

Como ya se mencionó, es deber del ama de casa alimentar y cuidar los perros. Del mismo modo en que la mujer ejerce una influencia positiva en sus cultivos, se cree que la mujer jívara casada tiene que ejercer una influencia similar sobre los perros de caza que se confían a su cuidado. La competencia de los perros y la abundancia de caza en el hogar corresponden a la habilidad de la mujer. De aquí que cuando en la "fiesta del tabaco de las mujeres" (*noa tsángu*) la mujer jívara recién casada es iniciada en sus nuevas obligaciones de ama de casa, no solamente se mencionan los campos y las diversas plantas domésticas, las gallinas y los pollos, sino también los perros y se dirigen especiales canciones mágicas a Nungüi, la Madre de la Tierra, en favor de estos animales domésticos.

Después de la fiesta del *Yawápani*, el perro es sacado a la selva junto con otros perros mayores para que cace, en cuya ocasión la caza más buscada es el cerdo salvaje. Tan pronto como se ha matado un cerdo o algún otro animal, la espalda del perro recién iniciado es abundantemente rociada

con su sangre. Con este procedimiento se cree lograr en él una gran habilidad para cazar ese animal.

Al nuevo perro no se le permite comer los huesos del primer animal cazado con su ayuda, ya que de hacerlo así se echará a perder completamente. Tampoco estos huesos deben ser comidos por ningún otro animal. Cuando la caza ha sido comida, los Jívaros cuidadosamente recogen todos los huesos para guardarlos. Esto es considerado tan importante que si alguno de los pedazos del animal matado han sido distribuidos a otras casa, el dueño del perro más tarde reclama todos los huesos sobrantes después de comer la carne. Los huesos se lavan, cuidadosamente se acomodan en un cesto que se cuelga en el techo de la casa, donde se los tiene hasta que el aire y el humo los sequen y los consuma. Luego son arrojados lejos en el río para que sean llevados más lejos aún por la corriente. Esto se hace para que los perros o las gallinas domésticas no puedan comerlos. Si los comen, el nuevo perro se deteriorará completamente y se hará inútil para la caza.

Los Jívaros generalmente no permiten a sus perros de caza andar solos por la selva, porque pueden sufrir daños al comer excrementos o al encontrarse con una serpiente o con un tigre o cualquier otro animal demoníaco. Los perros, como hemos visto, están por regla general atados en la habitación de las mujeres de la casa, una precaución que también es necesaria a causa de su ferocidad, la que les hace atacar a cualquier visitante. Algunos Jívaros no guardan todos sus perros en la casa principal, sino en tambos distantes (pequeñas casas para la cacería) en la selva. Esta medida se debe al temor de que algún maligno hechicero que visite la casa embruje los animales, secretamente, mirándolos con el ojo perverso, o disparándoles sus flechas mágicas (*túnchi*), para

causar su muerte o hacerles daño de cualquier otra manera.

Al igual que los Jívaros toman bebidas narcóticas cuando se preparan para la guerra, para ver si tendrán o no suerte en la empresa, también ellos practican una clase de adivinación respecto a la caza. La bebida que se usa entonces se prepara de la guayusa, (*Ilex sp.*), cuyas hojas se hierven en agua para el efecto. La guayusa no es realmente un narcótico sino un tónico al cual los indios atribuyen efectos purificadores mágicos. Los Jívaros, sin embargo, parecen creer que la bebida produce sueños de significado adivinatorio o, hablando más estrictamente, lo que ellos llaman "pequeños sueños", especialmente aquellos que se relacionan con la cacería.

Cuando los Jívaros se levantan en la mañana, su primera acción es colocar una olla pequeña de barro al fuego para preparar su guayusa (*weisa*), de la cual él toma entonces un pequeño sorbo, lavándose la boca con el resto. Si el líquido en la olla de la guayusa hierve bien de modo que el agua remolinee rápidamente, el jívaro cree que ese día tendrá buena suerte en la caza. Por otra parte, si la guayusa no hierve bien, cree que en ese día no podrá matar caza alguna. En el sueño puede "verse" la misma cosa (*wuímektingu*), y éste es considerado más importante. Si el Jívaro sueña que su olla de guayusa hierve furiosamente como si formara un remolino, él queda convencido de que al siguien-



Fig. 5. La trampa llamada *timbya* - Jívaros

te día tendrá buena suerte para matar el cerdo salvaje, lo monos, aves y otros animales y los hombres jóvenes de la casa son enviados a la selva en busca de caza.

En general, los Jívaros tienen la idea de que la guayusa hace al cuerpo fuerte y dispuesto, particularmente para la cacería. Esto también explica porque la guayusa forma parte de la medicina dada a los perros en la fiesta *Yawápani*.

Notas

- | | | | |
|---|--|---|--|
| 1 | Chantre y Herrera, <i>Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español</i> . pág. 87. | 4 | Ver Santesson, <i>Pfeilgiftstudien</i> , pág. 213. |
| 2 | <i>Hatum</i> = grande, <i>uchilla</i> = pequeño. | 5 | Cotéjese con Waterton, <i>Wanderings in South America</i> , Londres, 1828 págs. 55 y siguientes. |
| 3 | La muestra de veneno para flechas de los indios Canelos que traje al Museo de Gothenburg ha sido recientemente analizada fisiológicamente por el Profesor C.G. Santesson en Estocolmo. Ver su "Pfeilgiftstudien. | 6 | Los indios Canelos la llaman por su nombre debido a la similitud de sus hojas con las de la cultivada <i>Carica papaya</i> . |

Eine Kurareprobe aus Ecuador" en *Skandinavisches Archiv für Physiologie*, 1934. Banda LXVIII. El gran número de plantas usadas por los indios Canelos en la preparación del veneno para flechas, de las cuales la mayoría son venenosas en alguna medida, claramente califica como errónea la opinión de muchos toxicólogos de que el alcaloide que existe en la especie *Strychnos* es el único ingrediente realmente efectivo en el veneno para flechas. Ver mis artículos "Notas sobre los Venenos para flechas Sudamericanos" en *Societas Scientiarum Fennica Comment Human Litt.* VI. 4, 1933, y "addenda tomy Notes on South American Arrow-poison" *Ibid, Comment, Hum, Litt.* VI. 7, 1934, este último artículo siendo una réplica al artículo de Santesson "Bemerkung über südamerikanisches Pfeilgift", *Ibid* VI. 5.

Capítulo VII

LA PESCA



Las costumbres de los indios Jívaros y Canelos con respecto a la pesca pueden ser descritas en forma muy breve. Hablando en forma general, hay cinco maneras de pescar que son practicadas por todas las tribus; agarrando los peces directamente sumergiéndose en el agua; con cuerda y anzuelo con arpones, con redes y con veneno.

En los pequeños afluentes de los ríos más grandes con fondo rocoso, vive un pez pequeño el que los indios tienen la costumbre de agarrar simplemente con las manos. Moviéndose de un lado al otro con su canoa y observando el fondo a través del agua clara, el indio, con su vista aguda y su experiencia, puede percibir al pez escondiendo la mayor parte de su cuerpo debajo de una piedra. Inmediatamente se arroja al agua, quita la piedra y agarra al pez, al que mata mediante un mordisco en el cuello. Los indios Canelos y los Jívaros usualmente hacen uso de este método de pesca cuando viajan o cuando necesitan un pez con urgencia. Esta clase de pescado que es llamado *shachma* por los Jívaros, la comen en ocasiones en que están obligados a celebrar un ayuno ceremonial.

La mayoría de las tribus actuales del Oriente ecuatoriano practican la pesca con caña, usando anzuelos que reciben de los blancos. Antes de que los anzuelos de acero fueran introducidos, se usaban con este fin huesos torcidos. Pedazos de carne y ciertas semillas se usaban como cebos. Cuando el indio arroja el anzuelo, silba un cántico a fin de atraer el pez.

El arponeo es un antiguo y muy común método de obtener peces grandes. Los indios Canelos y del Napo usan para este propósito lanzas de aproximadamente cuatro metros de largo, hechas de la madera dura de palma de chonta. El arpón mismo consiste en la cabeza de una púa de acero fijada a una pieza de madera, agujereada de un modo tal que el eje puede ser insertado flojamente en ella.

El extremo de una cuerda larga o sedal es atado a esta cabeza, el otro extremo lo está al eje. La lucha del pez cuando es golpeado por el arpón, hace que inmediatamente la cabeza se desate del eje y éste flote en el agua, pero permanece conectado con el pez por medio del sedal, sirviendo así como una boya indicadora de la posición del pescado. El pescado entonces se cansa gradualmente y se lo hala hasta cerca del arponero quien puede así matarlo. Este es el método especialmente usado para capturar el *paichi* (*Arapaima gigas*), un enorme pez que vive en los grandes ríos y lagunas de la Amazonia, lo mismo que el siluro, un pez un poco más pequeño, al que los indios quichua hablantes llaman *sungarápu* y los Jívaros, *tungá*. La gran boa acuática, cuando los indios se atreven en realidad a atacarla es agarrada y matada del mismo modo.

La lanza debe ser necesariamente de madera de chonta, no solo porque ella es extraordinariamente dura, sino también porque la palma de la chonta es para los indios, debido a sus grandes púas, un árbol demoníaco. Un arpón hecho de esta madera se supone por ello capaz de herir y matar al pez mejor que uno hecho de cualquier otra madera.

Antes de que se introdujera el arpón de acero entre los indios, ellos usaban arpones o lanzas hechas totalmente de chonta; el extremo de la lanza era puntiagudo y dotado de púas. Arpones más pequeños de este tipo todavía son usados al menos por los indios Canelos y Jívaros, quienes los hacen de una clase de caña silvestre o bambú llamada *shingyána*. El cuchillo original de los indios, que todavía es usado en ciertas ocasiones ceremoniales, se hacía de la misma caña.

Antes de que el indio Canelo salga a arponear al *paichi* o al *sungarápu*, él se ata alrededor de la muñeca de su mano derecha la corteza de cierto árbol, al cual estos indios llaman *nina cara cáspi*

(árbol de la corteza de fuego). Esta corteza se cree que hace muy fuerte al brazo y muy firme para apuntar y arrojar el arpón contra el pez.

La pesca con red es también comúnmente practicada por los indios del Oriente de Ecuador. Las redes son siempre tejidas con las fuertes fibras de la palma de chambira. Hay dos maneras de usar estas fibras: a veces se las usa en su estado natural, directamente tomadas de las hojas de chambira disecadas. De estas fibras crudas, los indios también hacen los bolsos con los que los indios llevan sus ropas cuando viajan. Para hacer las redes, en cambio, la cuerda es preparada de una manera especial. Las hojas de chambira se hierven primeramente por muchas horas, de modo que las fibras se disuelvan y, haladas con los dedos, formen una pulpa blanda con apariencia de lino, que se hila de la manera ordinaria para obtener un hilo fino pero excesivamente fuerte. Es de este hilo que se hace la red. Las redes tienen en mucho el aspecto de las usadas por los blancos, pero generalmente son más pequeñas, por lo menos entre los Jívaros. Estos indios que viven en las orillas de pequeños riachuelos o afluentes de los ríos más grandes, mayormente agarran con sus redes (llamadas *nekka*) solo peces del tamaño de sardinas. Los indios canelos que usan sus redes (*lica*) en los grandes ríos Bobonaza y Pastaza, las hacen algo más grandes, de algunos metros de longitud. A lo largo del borde inferior se atan pequeñas piedras para mantenerlas sumergidas en el agua. Al borde superior se atan pedazos de una clase de madera liviana llamada balsa, que sirven como flotadores.

El indio usa sus redes en diversas formas. A veces cierra la boca de un río pequeño o afluente con ella, dejándola suspendida ahí por toda la noche, a fin de agarrar el pez que quiere entrar al río principal. Su método favorito de usar la red, es sin embargo, arrojándola. El indio que sostiene la red doblada con su mano, puede arrojlarla sobre el agua como haciendo un lazo, de tal manera que por un solo movimiento ella quede extendida casi en toda su longitud. De este modo, sorprende y captura los peces reunidos en un determinado sitio, que él reconoce por ciertos movimientos visibles en la superficie del agua. El bocachico (llamado *challua* en quichua) es el pez más frecuentemente agarrado con ese sistema. Este pez tiene el hábito de reunirse en gran número, especialmente en el sitio en que un río pequeño se vierte en uno mayor, o cerca de los cauces bajos de los ríos. El

indio entonces se acerca con cautela en su canoa o vadeando el agua, y arroja su red en forma tal que ella, o cae directamente encima de los peces si el terreno es bajo, o permanece flotando encima de ellos si el agua es algo más profunda, de modo que queda cerrado el camino de escape para los peces y los agarra.

Frecuentemente cuando los indios, viajando en una canoa, llegan a un sitio del río donde muchos peces es evidente que se han reunido y en el cual el agua no es tan profunda que requiera nadar, usan sus redes en el sistema de pesca por arrastre. Los indios saltan al agua extendiendo la red a través de la corriente. Tres hombres la sostienen, uno a cada extremo y uno en la mitad. Entonces pasan la red lentamente hacia abajo del río tratando de agarrar el pez que va contra corriente. Tan pronto como los indios sienten que un pez ha sido atrapado en la red, enseguida lo sueltan, lo matan de un mordisco en el pescuezo y lo arrojan a la canoa que los va siguiendo.

El último y más interesante método usado por los indios para pescar es el de envenenar el agua del río. El veneno más comúnmente usado es el conocido con el nombre español barbasco, un nombre también usado por los indios quichua hablantes del Oriente de Ecuador. Bajo este nombre, sin embargo, están comprendidas varias plantas ponzoñosas. La planta más comúnmente usada es la *Cracca toxicaria*, que es cultivada tanto por los salvajes Jívaros como por los indios Canelos. La misma planta, como hemos visto, se usa en la preparación del veneno para flechas. La raíz del arbusto es la parte usada. Varias raíces son primero trituradas con un garrote, en un hueco hecho en el suelo con este propósito, para liberar el jugo venenoso que contienen. Luego se las pone en uno o varios cestos tejidos con lianas de la selva de la clase usada por todos los indios.

Hay también una planta silvestre de barbasco que tiene el aspecto de una parra. Para el fin de extraer el veneno, la parra misma es triturada y el jugo es exprimido hacia afuera, igual que se hace con las raíces de la planta cultivada de barbasco. No se conoce el nombre científico de esta parra.

Los salvajes Jívaros, sin embargo, tienen otros dos venenos para pescar; uno es llamado *massu* (probablemente de las especies *Paulinia* o *Sejanía*, de la familia de las *Sapindaceae*). Las hojas y el tallo de esta planta son las partes que se usan, se las tritura con garrotes en un hueco en el suelo, la ma-



Fig. 6. Pescando con barbasco en el Bobonaza

sa se la sumerge en algo de agua y el jugo venenoso es usado en la misma forma que el veneno barbasco ordinario. El otro veneno usado para pescar, los Jívaros lo llaman *payashi* (*Paulinia Pinnata*), cuya raíz es usada de la misma manera que la del barbasco.

El río pequeño o riachuelo donde los indios se proponen pescar, ha sido previamente bloqueado con piedras y estacas dispuestas de tal manera que forman una especie de valla, toda la estructura forma un ángulo cuyo vértice se encuentra en medio del río. En este punto hay una como plataforma pequeña hecha con bambú desplegado, colocada en posición oblicua con la parte superior hacia afuera. Sobre esta plataforma, que se la llama barbacoa, el pescado envenenado aparece y es atrapado, al ser traído ahí por la corriente.

A poca distancia aguas arriba, el veneno es puesto en el río sumergiendo en el agua repetidamente los cestos con las raíces de barbasco, las que después de cada sumergida son apaleadas de nuevo, luego sumergidas y así sucesivamente, hasta que la parte principal del veneno sea transferida al río, al deslizarse a través de los huecos de los cestos. El veneno se propaga con rapidez sobre el agua en virtud de la corriente y a la vez cae al fondo, envenenando así el río en este sitio particular. Los peces de cualquier especie que sean tienen poca resistencia contra el veneno del barbasco, aunque ellos generalmente no mueren, solo son deja-

dos en estado de estupor. Alrededor de una hora después que el veneno ha sido puesto, toda clase de pescados se ven flotando en la superficie del agua, todos ellos siendo llevados por la corriente hacia la barbacoa. Los indios en seguida empiezan a agarrarlos, algunos moviéndose en sus canoas de un lado al otro, otros vadeando el agua y atrapando algunos de los pescados con las manos; mientras los más grandes son lanzados, los restantes son atrapados en la barbacoa.

A veces los indios no consideran necesario construir una barbacoa, sino que simplemente arrojan el barbasco venenoso al río, permitiéndole fluir aguas abajo con la corriente. Después de un rato ellos bajan por el río en sus canoas, atrapando el pescado que aturdido y medio muerto es visto flotar en la superficie. Los indios me contaron que el gran siluro es casi el único pez que no puede ser atrapado con el veneno barbasco. Él parece sentir instintivamente que el agua ha sido envenenada y rápidamente se aleja aguas abajo para escapar de los efectos del veneno.

Por este método enormes cantidades de peces se atrapan en una pocas horas. Los indios recurren a él cuando necesitan grandes suministros de pescado para una fiesta.

El barbasco es también venenoso para el hombre, pero de ninguna manera afecta a la carne del pescado atrapada con él.

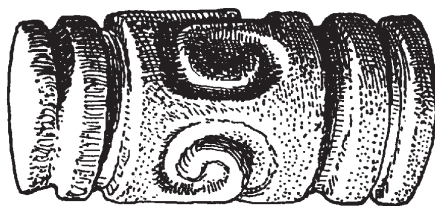
La pesca con barbasco es un método genuinamente indio para pescar en gran escala. El descubrimiento de este veneno y el uso que se le da, revela de este modo el admirable conocimiento farmacológico de los indios, el cual también y aún más asombrosamente, aparece en la preparación del veneno para las flechas.

Los indios, especialmente los Jívaros, escogen de preferencia las noches de luna para pescar, al haberles enseñado la experiencia que en ellas los peces son agarrados más fácilmente.

Al igual que los indios Canelos usan *misha* para la caza, ellos también usan amuletos para la pesca, que consisten en piedras de formas peculiares y otros objetos duros que se hallan en el estómago de los pescados. Un indio Canelo me mostró una de tales *misha*, que el mismo había comprado en un precio alto a un indio del Napo. Era una pequeña piedra redonda y coloreada, en la que el agua había labrado ciertas líneas espirales que le daban una apariencia de caracol. La piedra había sido tragada por un bagre y se la halló en su estó-

mago por los indios que lo atraparon. El indio Canelo no me la vendería por ningún precio, creyendo que le daría una suerte extraordinaria para pescar el bagre. El modo de usar un amuleto de esta clase es sobando con él el anzuelo antes de lanzarlo al agua. Este tratamiento se cree que atrae el pez al anzuelo.

Amuletos consistentes en espinas y cabezas de pescados grandes también se encuentran con frecuencia en las cabañas de los indios junto a los cráneos y huesos de los animales atrapados en la caza. Las espinas se cree que tienen el mismo efecto, o sea, atraer al pez y dar buena suerte en la pesca.



Tercera parte
VIDA SOCIAL



Capítulo I

ORGANIZACIÓN SOCIAL



De las aseveraciones que hemos hecho previamente respecto de la distribución de las tribus jívaras, se desprende que su organización social es dispersa. De hecho, el total de las gentes se divide en un gran número de tribus que a su turno se subdividen en clanes más pequeños que comprenden unas pocas familias estrechamente emparentadas entre ellas por la sangre. Estas subtribus no forman comunidades asentadas en poblados; cada familia habita su propia casa comunal grande (*héa*), pero éstas no se ubican cerca unas de otras sino que están desparramadas en la selva virgen. Generalmente uno tiene que caminar una o varias horas para llegar a la casa más cercana. Cada casa jívara forma -de hecho- una unidad social, política y económica independiente y separada, con su propio conjunto de familias, sus propias plantaciones en la vecindad de la casa, y su propio gobernante o jefe, el mayor de los jefes de familia, quien de manera alguna es controlado por nadie en tiempo de paz. Es en mucho la misma característica que encontramos en otras partes de Sud América tropical, donde las selvas vírgenes impenetrables necesariamente, conducen a la desintegración social, que se incrementa aún más por las tendencias antisociales que son comunes entre los indios. El estado de las cosas entre los Jívaros, sin embargo, es único en muchos aspectos.

Su sociedad se basa de esta manera en el lazo de sangre. Solamente las tribus que reconocen alguna clase de consanguinidad, presentan un sentimiento de solidaridad, el resto, aunque hablan el mismo idioma son mirados no solamente como extraños, sino como verdaderos enemigos naturales, una característica que será ilustrada más prolijamente en la parte que trata de sus guerras. Es casi una regla general, que ocurran las guerras de exterminio entre las distintas subtribus.

Sin embargo, como aparece en su historia, ha habido ocasiones en las que han podido vencer la natural antipatía que los separa y unirse contra un

enemigo común. Este ha sido el hombre blanco, que ha amenazado tan frecuentemente la libertad de las gentes, pero las alianzas, tal como la de 1599, han sido excepcionales y totalmente debidas a la influencia de una sola eminente personalidad.

Estrechamente conectada con este antagonismo entre las diversas tribus jívaras, está su marcada endogamia. Los matrimonios, como regla, son contraídos únicamente entre personas que pertenecen a familias emparentadas entre ellas y socialmente unidas. La idea de que ellas, igual que otros indios, hacen la guerra contra otras tribus con el fin de procurarse mujeres¹ y que regularmente las esposas de los enemigos vencidos se convierten en las esposas de los vencedores, es ciertamente una exageración. Los Jívaros temen y detestan a las tribus extrañas, especialmente de su propia nación y no ponen pie en sus dominios excepto con intenciones hostiles. La manera como los Jívaros consideran los matrimonios exógamos, o las relaciones sexuales con miembros de tribus extrañas en general, puede inferirse del hecho de que si una viuda o alguna otra mujer ha sido preñada por un hombre que pertenece a otra tribu, la mujer es obligada a matar a la criatura si es un niño, tan pronto nazca, "a fin de que el hombre extraño no deje descendientes dentro de la tribu...". Las relaciones con tribus extrañas serán tratadas de nuevo en conexión con las guerras de los indios. Por el momento es importante señalar que no es probable que los Jívaros tomen sus esposas de tribus que ellos consideran enemigos mortales, tales casos más bien son excepciones que confirma la regla. Esto nos conduce a examinar las costumbres matrimoniales de los indios.

Nota

1 Rivet. "Les Indiens Jívaros", en *L' Anthropologie*; XVIII 605-615.

Capítulo II

COMPROMISO Y MATRIMONIO



Una consecuencia de las reglas endogámicas, es que las personas que se casan entre los Jívaros son generalmente parientes. Como un hecho cierto, se consideraba un deber del hombre jívaro casar a su hija con un joven que la reclame en virtud de este parentesco. La costumbre establece que un pariente cercano será preferido a otro más lejano. Un padre de familia por supuesto está ansioso de casar a su hija con el joven que más le guste y de cuyas cualidades él tiene una alta opinión, y es natural que por esta razón él no siempre tiene inclinación por darla a sus parientes más cercanos. En tales casos, puede que haya quejas de parte del hombre así desechado. “Yo soy tu pariente más cercano”, puede que él diga, “y sin embargo, tú das tu hija a fulano que es un pariente más lejano”. A pesar de esto, hay grados de consanguinidad dentro de los cuales los matrimonios son prohibidos. Primos por la parte masculina no pueden casarse. Ellos son vistos como hermano y hermana y el matrimonio entre ellos sería considerado como un incesto. Por otra parte, no hay prohibición de matrimonio entre los hijos de un hermano y una hermana o de dos hermanas. Al contrario, tales matrimonios son mirados como cosa perfectamente natural. Igualmente, aunque un tío paterno no puede nunca casarse con su sobrina, para él no está prohibido casarse con la hija de una hermana. Los Jívaros, debería anotarse, son gente estrictamente paternal, ellos reconocen descendientes solo por la línea masculina, mientras las mujeres quedan fuera de esto.

El incesto y toda relación sexual ilícita son mirados con el horror más grande y se los castiga severamente con un tratamiento cruel, a veces aun con la muerte para ambas partes. Un caso de estos vino a mi conocimiento cuando un joven jívaro se escapó con la hermana de su padre. Todos los miembros masculinos de la familia estuvieron per-

siguiéndolos y ellos me aseguraron que si los hubiesen capturado, los hubieran matado. Los indios me declararon que esto era una “cosa muy mala”. Por una investigación posterior, supe que de acuerdo con sus creencias una criatura monstruosa (*pasúna*) era probable que naciera de tales relaciones ilícitas, y esto a su vez sería un infortunio para toda la familia. Las ideas peculiares que los indios tienen sobre niños monstruosos y deformes se mencionarán más tarde.

Podría añadir en relación al tema que la captura de mujeres en general, dentro de las subtribus, de ningún modo es rara en las comunidades jívaras. Lo mismo puede decirse de fugas con la esposa de otro hombre, una ilegal forma de matrimonio que puede originar venganzas dilatadas y sangui-narias entre las familias.

Los Jívaros son polígamos. Las primeras esposas son sin embargo en muchos casos, hermanas entre sí, puesto que un jívaro, siempre da sus demás hijas a un yerno de su gusto. Sin embargo, es muy raro que un hombre jívaro tenga más de dos o tres mujeres. Solo los ancianos jefes que han tomado parte en muchas guerras en las cuales han capturado jóvenes muchachas y las han traído a su hogar, pueden tener cuatro o aun más esposas. Puede así suceder que estos ancianos jefes tengan esposas que son decenas de años menores que él. En cuanto a las razones para mantener muchas esposas, en una ocasión recibí la siguiente respuesta de un jívaro cuando le pregunté acerca de ello: “Tengo una casa grande y necesito muchas mujeres para cuidarla. Una de mis esposas tiene que salir a los campos donde ella trabaja casi todo el día. Entretanto necesito otra mujer para cuidar la casa, los niños y los animales domésticos, y para servir cerveza de yuca a los visitantes que lleguen. A veces alguna de mis esposas se enferma o está con los niños y entonces necesito una más para que ha-

ga su trabajo. Es diferente entre nosotros que entre los blancos". Esta respuesta nos hace entender que es puramente por razones prácticas que los indios tienen muchas esposas, ellas en cierta forma reemplazan a las sirvientas femeninas que no tienen. Pero no puede negarse que otro motivo para la poligamia está latente entre los Jívaros, esto es el gusto de los hombres por la variedad. Tanto entre los indios jívaros como entre los Canelos, quienes sin embargo son principalmente monógamos, más de un hombre me explicó que él deseaba una nueva y joven esposa porque la primera había envejecido y estaba cansado de ella. Todavía más, el indio jívaro quiere una gran descendencia y cuando él se casa con muchas mujeres jóvenes lo hace, por supuesto, con la esperanza de tener muchos niños.

Respecto a las mujeres que son esposas de un solo hombre, nunca advertí celos y hostilidad entre ellas, parecen considerar como una cosa perfectamente natural que un hombre tenga varias esposas, cada una de las cuales tiene su parte en el trabajo común. Las mujeres jívaras se llaman entre sí co-esposa, mediante el nombre *kai*, el que parece denotar una clase especial de parentesco. En cuanto a la fidelidad de las esposas jívaras, tendré oportunidad de hablar de esto en el capítulo dedicado a la moral sexual.

El levirato prevalece entre los Jívaros, costumbre que manda que un hombre debe casarse con la viuda de su hermano. Solamente si el esposo no ha dejado hermano alguno, se permite a la mujer casarse con el hombre de otra familia. Si la viuda ilegalmente se casa o tiene relaciones sexuales con otro hombre, la consecuencia de acuerdo con la creencia de los indios, puede ser el nacimiento de un niño sordo mudo o monstruoso (*nétsi, pasúna*) y probablemente el hombre que se casó con la mujer muera pronto. Esto se debe a la creencia de que el espíritu del difunto esposo, que está celoso de la mujer que dejó atrás, no la cederá a ningún otro hombre que no sea su hermano, quien forma con él una sola persona y lo representa en el sentido más real de la palabra. La costumbre del levirato entre los Jívaros, de este modo, se debe parcialmente a razones supersticiosas y parcialmente a la estrecha relación que debe existir entre dos hermanos.

Un hombre puede, desde luego, en muchos casos sentirse poco inclinado a casarse con la viuda del hermano, especialmente si es anciana y el

tiene ya dos o más esposas. Para eludir su obligación, puede acusarla de haber quitado la vida a su esposo anterior por medios secretos. "Tú has asesinado a tu marido con veneno", puede decir él. Si tiene éxito en afirmar la sospecha de que ella ha cometido tal crimen, lo cual no es del todo desconocido en la comunidad Jívvara, la viuda puede ser muerta.

Es costumbre entre los Jívaros de que después de casarse, un hombre resida en la casa de los padres de la esposa. El trabajo que él hace para sus suegros es mirado como compensación por su esposa, puesto que entre los Jívaros no se acostumbra nunca pagar un precio por la esposa. El yerno, como regla, continúa viviendo con los padres de su esposa hasta que nazcan uno o dos hijos. Cuando la familia aumenta, y especialmente si el hombre quiere tomar una esposa más, él se separa de sus suegros y funda con su familia una nueva casa en el vecindario de ellos. Sin embargo, como he dicho, frecuentemente sucede que la segunda esposa es una hermana más joven de la primera, en cuyo caso el hombre continúa viviendo con sus suegros.

El joven jívaro selecciona su futura esposa desde que ella es una criatura de 5 a 10 años de edad. Los compromisos entre niños aun a edades menores, o poco después del nacimiento, ocurren y el arreglo se hace entre los padres de la niña y el pretendiente o entre los padres de los dos niños. Esta costumbre evidentemente se ha originado en el deseo del joven o de sus padres de asegurar una esposa para él a su debido tiempo, puesto que en la tribu Jívvara hay una gran demanda de mujeres. Tal arreglo de matrimonio es, por supuesto, facilitado por el hecho de que ambas familias como regla están cercanamente emparentadas y que el pretendiente tiene cierto derecho a reclamar la muchacha por razón de este parentesco. El padre del joven puede que asegure una esposa para su hijo mediante negociaciones con sus padres, o el hijo por sí mismo aparece como un pretendiente. Cuando asistí a una fiesta de la victoria en río Chiguaza, el cabeza de familia, un jívaro de nombre Shakaëma, me dijo que acababa de asegurar una esposa para su joven hijo, el vencedor y personaje principal de la fiesta. Como veremos, se considera necesario que el vencedor sea casado, en razón del importante papel que su esposa desempeña en la fiesta. Shakaëma me contó que había tomado

natéma para este propósito y visto, en el sueño producido por el narcótico, la muchacha que sería la mejor esposa para su hijo. Es más común sin embargo, que el propio joven aparezca como pretendiente. Al visitar a un indio llamado Angoasha en el río Upano, tuve la oportunidad de atestiguar una solicitud de matrimonio. Angoasha estaba preparando una "fiesta del tabaco" para una de sus hijas casadas y algunos de los invitados ya habían llegado. Entre éstos estaba un sobrino de Angoasha, un joven, llamado Huanga. Más tarde se supo que Huanga había ido a casa de Angoasha con la intención de cortejar a su hija, una jovencita de 9 ó 10 años. La solicitud de matrimonio se hizo temprano en la mañana cuando Angoasha estaba sentado cerca del fuego, preparando su agua de tabaco como se acostumbra. Una tercera persona que se sentaba cerca del fuego y participaba en la conversación era el yerno de Angoasha, Mucuimbi. La primera contestación de Angoasha parece que fue una negativa rotunda. En la mañana, cuando desperté, lo oí repitiendo enfáticamente una y otra vez la palabra *tsa, tsa, tsa* (¡No!, ¡no!, ¡no!), mientras que los dos jóvenes se hablaban con vehemencia, contradiciendo al anciano. Mucuimbi incesantemente y con igual énfasis exclamaba: *soásta, soásta, soásta*, (deséala, déseala, déseala). Pronto comprendí que el viejo Angoasha no estaba inclinado a casar su hija con Huanga quien, por otra parte, tenía como aliado al yerno de Angoasha.

"Tu eres todavía demasiado joven para casarte" continuó Angoasha. "¿Cómo sé yo si eres capaz de trabajar y alimentar a tu esposa? Y tal vez tú no permanezcas en mi casa sino que dejarás a tu esposa con nosotros y te irás a construir otra casa para tu familia. Yo estoy viejo y lo mismo mi esposa. Queremos un yerno que trabaje para nosotros. ¿Puedes tú despejar el suelo y hacer plantíos? ¿Puedes tú cazar aves y monos con tu cerbatana? ¿Puedes tú pescar con el veneno barbasco?"

Ahora una voz femenina se mezcló en la conversación. Era la madre de la chica que desde sus habitaciones había oído la discusión de los hombres y quería hacer conocer su opinión en el asunto. Parece que se puso de parte de su esposo.

"Tu eres todavía un niño" dijo ella, "No eres capaz de trabajar y alimentar una esposa. Y tal vez la trates mal y la golpees, o la abandones a causa de otra mujer".

La conversación que podría llamársela típica, continuó de esta manera por dos horas, hasta que

al fin Angoasha parecía vencido. Además parece ser un punto de protocolo que al hablar con el pretendiente, los padres no cedan enseguida o no parezcan ansiosos de hacer casar a su hija y su primera negativa puede que haya sido más aparente que real.

Como quiera que esto haya sido, aun la madre se rindió y terminó dando a su futuro yerno algunos consejos maternos y bien intencionados.

"Trata a tu mujer bien", dijo ella, "y cuidala y no la abandones por causa de alguna otra mujer. . Ojalá la ayudes en sus tareas, ojalá que dispare aves de la selva para ella con tu cerbatana y atrapes pescado en el río para ella".

La persona que parecía tener la última palabra en este arreglo era la joven novia, lo cual era natural ya que se trataba de una criatura. Sin embargo, a la vez en éste y otros casos que vinieron a mi conocimiento las muchachas comprometidas parecían estar contentas con su suerte. Temprano en la mañana la joven pareja salió al banco de arena del río y permaneció lejos durante todo el día. Esta es una costumbre general entre los Jívaros en casos similares. El novio ahora tiene que demostrar la capacidad práctica que sus deseados suegros habían objetado. Él tiene que atrapar pescados con el veneno barbasco en el riachuelo, recoger cogollos de palma, derribando jóvenes palmas tarapoto con cogollos comestibles y demostrar su destreza con la cerbatana. A la tarde, los jóvenes regresaron a casa y ahora la novia a su vez tenía que demostrar su habilidad para desempeñar los deberes de una futura madre de familia. En un fuego especial dentro de la casa, ella preparó los alimentos traídos a ella, el pescado, la caza y los cogollos de palma, que luego comieron juntos. Ella preparó cerveza de yuca en un plato y se la trajo e igualmente desempeñando las funciones de una ama de casa, ella la ofreció a los invitados que llegaban, como las otras mujeres de la casa lo hacían.

Habiéndose celebrado el compromiso, la educación de la joven muchacha para enfrentar sus futuras obligaciones puede propiamente empezar y fue supervisada por su futuro marido quien continuó viviendo en la casa como un miembro de la familia, trabajando al igual que los otros hijos y yernos. Cuando la muchacha tiene su primera menstruación, una nueva e importante época de su vida comienza. Ciertas ceremonias menores, que se describirán más tarde, tienen lugar. La cuestión más importante, sin embargo, es que desde ahora

empieza la preparación de la gran fiesta que los Jívaros llaman "fiesta del tabaco" (*Noa tsangu*) y que tiene el carácter de una fiesta nupcial.

Tenemos ahora que examinar en detalle esta fiesta para establecer su significado general.

Capítulo III

LA FIESTA FEMENINA DEL TABACO (NOA TSANGU')



La preparación para la “fiesta del tabaco” requiere como regla dos o tres años. Esto se debe al hecho de que ella consiste principalmente en criar animales domésticos, cerdos y gallinas y en hacer plantíos nuevos de yuca, plátano y otras frutas. Los cerdos pequeños deben hacerse grandes y los campos completamente desarrollados, fructíferos y en estado de florecimiento antes de que la fiesta comience.

Durante los dos años de preparación, la chica tiene que hacer dieta, estando sujeta a ciertas restricciones respecto del alimento. Las reglas de la dieta son las siguientes: ella no debe beber cerveza de yuca (*nihamánchi*), está prohibida de comer puerco y pollo, o sea la carne de los animales domésticos más importantes, igualmente debe abstenerse de comer la carne del cerdo salvaje (*unta pakkí*), de cualquier clase de mono y de las grandes aves de la selva que los indios cazan de preferencia. Por otra parte, se le permite comer el peca-
rí pequeño (*yankípi*), el roedor agouti (*kayuka*) y bastantes aves pequeñas que los Jívaros cazan con cerbatana y flechas sin veneno. De los pescados grandes ella puede comer solo el llamado por los Jívaros “*wámbi*”, un pescado blanco con cola y aletas rojas, pero se le prohíbe comer el pez blanco más pequeño *kánga* (en español: *bocachico*), el pez más común en los ríos sudamericanos. También se le permite comer sardinas (*chumakaí*) y ciertos otros pescados llamados *sáchma*. Respecto de alimentos vegetales, su comida principalmente consiste en yuca cocinada y amasada, llamada *nauma*, de fréjoles y maíz y de un plato preparado con las hojas de una planta silvestre a la que los Jívaros llaman *épo*.

No solamente la joven, sino también su futuro marido debe observar las reglas de dieta de arriba, a causa de las íntimas relaciones que existen entre esposo y esposa.

Los cerdos y gallinas son los principales animales domésticos sobre los que el espíritu del tabaco, conjurado durante la futura fiesta, ejercerá su influencia favorable, haciéndolos numerosos y gordos. Precisamente porque el poder del tabaco es de manera misteriosa activo con los cerdos y las gallinas, la mujer debe, durante el período crítico, abstenerse de comer la carne de estos animales, so pena de que el tabaco se muestre perjudicial con ella. Al infringir estas reglas de dieta, por lo tanto, se expondrá ella misma al peligro y el tabaco podría mostrarse inútil o aun perjudicial, al igual que con los animales, de tal modo que en lugar de aumentar, ellos languidecerían y morirían. La carne del cerdo salvaje es prohibida de comer a la mujer debido a su gran parecido con el cerdo doméstico. Ya que durante el período en cuestión se supone que ella está en una condición delicada, debe evitar totalmente comer todos los animales en los cuales, de acuerdo con las ideas de los indios, puede que estén encarnados espíritus malignos, tales como monos y muchas aves de la selva. Por otra parte, puede comer todos los animales sobre los que no se tienen ideas supersticiosas, tales como el *pecari* y el *agouti* y entre los pescados, la sardina.

La prohibición del pescado *kangá* para la mujer se debe a causas relacionadas con las ideas mitológicas de los Jívaros. De acuerdo con sus tradiciones, todos los animales, aves, reptiles y pescados han sido en tiempos antiguos hombres, esto es Jívaros. En esa remota antigüedad también acostumbraban guerrear entre ellos, hacer trofeos de las cabezas reducidas de sus enemigos muertos y mantener fiestas de la victoria igual que los Jívaros todavía lo hacen. Entonces, en una pelea el pescado *kánga* fue muerto por uno de sus enemigos, quien más tarde fue convertido en un ave, el pájaro paraguas, *ungúmí*, y quien hizo de su cabeza un trofeo. Desde entonces, la boca del pez *kánga* es

todavía muy parecida a la boca de una cabeza humana reducida (*tsantsa*), y ésta es la razón para que una mujer que se prepara para la fiesta del tabaco deba abstenerse de comer ese pez. De otra manera entraría en íntimo contacto con el espíritu disgustado de un indio asesinado.

En primer lugar, sin embargo, el espíritu del tabaco ejercerá una influencia favorable en las cosechas, haciendo que los plantíos crezcan rápidamente y fructifiquen abundantemente (*áha pambóartinyu*). Las reglas de dieta mencionadas arriba tienen también especial referencia con las preparaciones agrícolas para la fiesta. Si la mujer infringe estas reglas, si no ayuna cuidadosamente, toda la fiesta del tabaco será un fracaso; el espíritu de la planta no propiciará el crecimiento de los campos ni los hará fructíferos, sino que traerá a ellos el resultado opuesto. Toda mujer jívara que se prepara para una fiesta está por ello ansiosa de observar, tan estrictamente como sea posible, las reglas sobre el ayuno que la costumbre le prescribe.

La fiesta del tabaco dura cuatro días. Está precedida por ciertas ceremonias que tienen el carácter de preliminares pero que son consideradas como esenciales. Entre estos preliminares la danza *Wimchi* es la más importante. Es una danza circular en la que toman parte los hombres más jóvenes y niños, los cuales se mueven alrededor de una pilastra de la casa, a veces hacia la derecha a veces a la izquierda, mencionando incesantemente por sus nombres todos los animales y aves que los Jívaros cazan mayormente, al igual que las artes industriales que incumben a los hombres. Esta danza se efectúa todas las noches por varias horas y por alrededor de ocho días antes del comienzo de la fiesta y se supone que ejerce una influencia favorable en todo el conjunto de familias involucrado y en el arte industrial de los indios. Se la considera como un preliminar necesario de todas las grandes fiestas de los indios y la describiré con más detalles más tarde, en conexión con la fiesta de la victoria de los Jívaros.

Otro acto preliminar es la ceremonia llamada *Nauma*, la masticación de la raíz de la yuca con el objeto de fabricar la cerveza de yuca, una ceremonia que tiene lugar tres días antes de que la fiesta comience. Temprano en la mañana, todas las mujeres de la casa, encabezadas por la muchacha en cuyo honor se celebra la fiesta, salen hacia los campos de yuca de la vecindad con sus cestos (*changina*) para recoger la gran cantidad de raíces

de yuca que se necesita para este fin. Cuando las mujeres han llegado a los sembríos, la joven novia recibe algo de jugo de tabaco de una mujer mayor. La primera raíz de yuca es sacada del suelo y colocada en el cesto por la muchacha, mientras la anciana sostiene su mano. De ahí en adelante, todas las mujeres proceden a llenar sus cestos con raíces de yuca y a llevarlos al hogar.

Aquí tiene lugar la ceremonia que es llamada por los Jívaros *Nauma*, es decir la ceremonia de masticación de la yuca, a la que son invitadas las mujeres de diferentes casas del vecindario para que tomen parte. En primer lugar, la yuca es pelada y hervida en grandes ollas de barro colocadas en varios fuegos dentro de la casa. Cuando la yuca está suave, las ollas son quitadas del fuego y la yuca amasada como se hace con las papas. Las ollas se colocan sobre el suelo formando un círculo con algunas vacías hacia el medio. Las mujeres ahora se sientan sobre el suelo, cada una al frente de una olla de barro con yuca, y la masticación de la fruta comienza. Cada mujer llena su boca con la fruta amasada y la mastica por un rato largo con gran cuidado, una y otra vez, más o menos como una vaca rumiando. Ella no se detiene hasta que la substancia masticada está en estado líquido, entonces se inclina hacia la olla vacía frente a ella y escupe el líquido blanco dentro de la misma. Cuando las ollas están más o menos llenas hasta la mitad con este fluido, se aumenta yuca amasada pero no masticada hasta llenar las vasijas y toda la masa es batida. Las bocas de las vasijas de barro se tapan cuidadosamente con hojas de plátano y luego se las coloca en determinado lugar en el departamento de las mujeres de la casa cerca de uno de los pilares que la soportan. Aquí se producirá la fermentación, ese admirable proceso que para la mente de los indios es sobrenatural y sagrado, y atribuido al alma que anima a la yuca. A fin de que la fermentación proceda con rapidez y sin influencias perturbadoras, las mujeres finalmente se sientan alrededor de las ollas de barro y cantan una especie de oración o canción mágica dirigida al espíritu de la yuca.

No solamente se prepara cerveza de yuca ordinaria para una fiesta, sino también una cerveza especial de yuca y otro vino de yuca, ambos preparados de yuca asada. Mientras las ollas de barro hervían en la casa, los hombres habían estado asando raíces de yuca fuera de la casa, colocando las raíces para ello, sobre un gran fuego hecho so-

bre una estructura fabricada con tres ramas y que se llaman *pingána*. Una cantidad de los más grandes tubérculos de yuca han sido seleccionados al efecto y de éstos a su vez han sido escogidos dos bien desarrollados, para que sean colocados sobre la estructura por la jovencita con la ayuda de la sacerdotisa. De ahí en adelante se añaden otros tubérculos sin ceremonia. Tan pronto como están suficientemente asados, se los coloca en hojas grandes de plátano y se los lleva a la casa. Aquí la muchacha llena ceremoniosamente dos cestos (*changina*), con raíces de yuca asadas. Los dos primeros tubérculos de yuca, sin embargo, se preparan de una manera especial antes de ser colocados en los cestos. La novia, cuyas manos están sostenidas por la sacerdotisa corta con un cuchillo y pone en él un poquito de sal, que ella ha tomado mordiendo un terrón más grande y lo pone en la yuca con un poco de saliva; un pedazo de corteza de tallo de una planta de yuca y un poco de tierra vegetal que se ha formado sobre algunos pedazos viejos de yuca asada son envueltos en hojas y guardados para el particular propósito de preparar vino de yuca. Algunos otros tubérculos de yuca asados son tratados en la misma forma, los restantes son colocados en el cesto como están. Cuando los cestos están llenos, se los cubre con ciertas hojas grandes y se cuelgan de los mismos pilares junto a los cuales están las vasijas con la cerveza de yuca ordinaria. Se los deja ahí por tres días, a fin de que puedan "madurar" e impregnarse de la sal y de las otras cosas puestas en la raíz de yuca. Pude establecer por mí mismo que esta manera de prepararlas de ningún modo era una ceremonia vacía o que se debía a la superstición. Cuando algunos días más tarde saboreé uno de los tubérculos de yuca asada, hallé que tenía un sabor dulce peculiar y los indios me aseguraron que el vino, al ser preparado con ello, sería particularmente fuerte.

La preparación, tanto de la cerveza de yuca como la del vino, se continúa en el primer día de la fiesta, tres días más tarde, y será aquí brevemente descrita.

Ahora describiré las ceremonias que tienen lugar en cada uno de los cuatro días dedicados a la fiesta.

Como lo veremos, la joven novia, en las ceremonias principales de la fiesta, está regularmente asistida por una mujer de edad y experimentada, que actúa, por así decirlo, como una sacerdotisa y en esta función es llamada *whuéa*. Además de és-

ta, hay un anciano quien tiene que asistir en ciertas ceremonias y así actuar como un sacerdote. La jovencita en cuyo honor se celebra la fiesta es llamada *tsángrama*. Una hermana suya y otra joven pariente, también toman parte en las ceremonias principales y la *tsángrama*, su hermana y la tercera joven, son mencionadas a menudo en conexión entre ellas.

El primer día de una gran fiesta se llama siempre *Utsándowai*, es decir "la apertura de la fiesta". Comienza temprano en la mañana con el solemne ingreso de los invitados en la casa. Todos los huéspedes invitados han llegado el día anterior, pero se han alojado por la noche en refugios provisionales fuera de la casa. Habiendo arreglado sus vestidos y adornos y renovado las pinturas de sus caras, entran a la casa encabezados por el anciano que actúa como sacerdote en la fiesta. Una vez adentro, se ordenan en dos filas desde la puerta hasta el centro y se sientan en pequeñas sillas (*kutángá*) colocadas ahí para este propósito. Ellos reciben la bienvenida de la manera acostumbrada con cerveza de yuca (*nihamánchi*), que les es ofrecida ceremonialmente por las mujeres. En el centro de la habitación, cerca del primer pilar central, algunas ollas grandes de barro (*muitsa*) han sido colocadas; ellas contienen alimentos, cerdo y pollos. Al frente de éstas, cuatro mujeres permanecen de pie, la primera de ellas es la principal persona de la fiesta, la joven novia, la segunda su hermana y el resto parientes cercanos. Cada una tiene un plato de barro (*pininga*) en sus manos, lleno de cerveza de yuca. Los hombres entonces tienen que avanzar y beber un sorbo del plato de barro de cada mujer. El futuro esposo de la muchacha los conduce en su turno hasta el sitio, comenzando con los invitados de mayor edad y terminando con los más jóvenes, finalmente él mismo bebe. Cuando esto está hecho, los hombres comienzan a comer. Algunas hojas de plátano se tienden sobre el suelo frente a las ollas de barro que contienen la comida y sobre ellas se colocan algunos platos de barro. Los platos están llenos con carne y yuca hervida y a continuación son distribuidos entre los hombres, que al mismo tiempo participan de la cerveza de yuca que es llevada constantemente alrededor de la habitación por las mujeres. Mientras la comida y la bebida prosigue, algunos indios golpean los tambores incesantemente, como es costumbre en las fiestas indias.

La bebida continúa durante toda la mañana reteniendo los hombres sus asientos. En el espacio entre ellos, varios conjuntos de mujeres aparecen bailando. El baile que se llama *Ihiámbrana*, es iniciado por la novia, su hermana y la sacerdotisa a las que se le han unido otras tres mujeres. Las mujeres están de pie, tres en cada fila, mirándose y moviéndose alternativamente hacia y desde cada fila contraria a un paso lento y haciendo movimientos que no pueden ser exactamente descritos con palabras. Los indios, que también se mueven de un lado al otro sobre el suelo, acompañan su baile sonando sus tambores o tocando la flauta. Cuando el grupo de mujeres ha bailado por un rato, son relevadas por otro conjunto, pero el número de mujeres varía en cada uno. Más tarde solamente cuatro, tres o dos aparecen al mismo tiempo y a veces una sola mujer es vista bailando un solo, siempre acompañada por algunos hombres golpeando sus tambores. El baile y el resonar de tambores continúa por varias horas.

En la tarde, la preparación de la cerveza y del vino de yuca continúa, a cuyo efecto las raíces asadas, colgadas en dos cestos, son masticadas, es decir, que tiene lugar una nueva ceremonia *Nauma*. De la fruta masticada, una parte se separa del resto con el fin de preparar la cerveza especial de yuca de que se habló más arriba, mientras que del resto de la fruta masticada se prepara el vino de yuca por medio de la destilación de la esencia de la substancia masticada. Ya que el procedimiento a partir de ahí será descrito minuciosamente en conexión con la gran fiesta de la victoria, no insistiré aquí en este detalle; lo mismo puede decirse de la cerveza de yuca que es madurada por medio de un fermento especial de yuca masticada preparado anteriormente. La cerveza especial de raíces de yuca asada se bebe en el tercero y cuarto día de la fiesta después de las ceremonias principales, mientras que el vino de yuca, *sangucha shikki*, se bebe al final de la fiesta antes de la partida de los invitados.

Temprano en la noche, los indios de nuevo comienzan el baile. Primero se efectúa la danza *Wuimchi* alrededor de uno de los pilares centrales, tanto hombres como mujeres y aun niños toman parte en ella; luego algunas de las mujeres bailan *Ihiámbrana* como antes, acompañadas por uno o más hombres sonando sus tambores. A veces ambas danzas se realizan al mismo tiempo en distin-

tas partes de la casa. Este baile se continúa durante toda la noche y hasta el amanecer.

El segundo día de la fiesta se asigna a la ceremonia llamada "la toma de la medicina *chiki*" (*chiki umártinyu*). *Chiki* es la raíz del árbol del mismo nombre, especialmente cultivado por los Jívaros y al cual se atribuyen propiedades mágicas. Temprano en la mañana, tres platos de barro (*pininga*) se colocan en una fila en el suelo, uno para la novia, otro para su hermana y el tercero para otra pariente de la novia. En las más importantes ceremonias que tienen lugar en éste y los siguientes días de la fiesta, estas tres mujeres aparecen juntas y son ayudadas por la sacerdotisa (*whuéa*). Una olla de cocinar se llena hasta la mitad con agua, es colocada en el fuego por la novia cuyas manos, como siempre, las sostiene la sacerdotisa. En esta olla se ponen las siguientes cosas: 1) un pedazo pequeño de yuca; 2) un pedazo pequeño de camote o patata dulce; 3) un pedazo de la raíz del *chiki* y 4) dos hojas de tabaco. Al agua de la olla no se la hierve sino que solamente se la calienta. Cuando está tibia se sacan las hojas de tabaco y el líquido es vertido en las tres *piningas* por la novia, con sus manos sostenidas como siempre por la sacerdotisa. A continuación, la última pasa una de las *piningas* a la novia, quien bebe todo su contenido y corre hacia afuera para arrojarlo, la medicina *chiki*, deberá entenderse, tiene el efecto de un vomitivo el cual se supone que purifica el estómago de la mujer y la prepara favorablemente para sus sueños. A continuación, la sacerdotisa de la misma manera permite que las otras dos mujeres vacíen el contenido de sus *piningas* y ellas igualmente enseguida salen afuera para arrojarlas. Las mujeres son ahora consideradas propiamente preparadas para la toma ceremonial de la medicina de tabaco denominada *savinya*. Durante éste y el siguiente día o hasta que la fiesta termine, la novia y las otras dos mujeres tiene que ayunar más estrictamente que antes, debiendo solo comer yuca cocinada y amasada en pequeñas cantidades. Cuando comen se cuidan de no tocar los alimentos con sus dedos, sino que usan palillos de madera para comer.

Después que la toma del *chiki* ha terminado, los invitados son agasajados con cerveza de yuca. Un gran número de *piningas* se colocan en dos filas paralelas y se llenan con cerveza de yuca preparada con las raíces de la yuca asada la que es ofrecida a los invitados por las mujeres. Con esta

ronda de bebida se terminan las ceremonias de la mañana.

Temprano en la tarde, la sacerdotisa prepara la medicina de tabaco llamada *savinya*. De un atado de tabaco que ha sido guardado en un sitio especial de la casa, ella toma algunas hojas, las mastica cuidadosamente, mezclando la masa masticada con bastante saliva y finalmente la escupe en una pequeña olla de barro (*nattipyra*), hecha especialmente para este fin. Cuando ha obtenido una cantidad suficiente de esta medicina fuerte, que es espesa como jarabe, ella cubre la olla con una tapa hecha de barro, que al mismo tiempo sirve de copa de la cual las mujeres tienen que tomar la medicina que le es ofrecida por la sacerdotisa. La pequeña olla de barro con su cubierta se coloca primero en un cesto (*changina*), el que es colgado de uno de los pilares de la casa hasta cuando se necesite la medicina de tabaco.

Más avanzada la noche, la novia y las otras dos mujeres van a unos como refugios construidos con hojas de palma para ellas en el exterior, cerca de los sembríos de yuca, donde ellas pasarán la noche, cada una en un refugio. La sacerdotisa las ha seguido ahí y les da la medicina *savinya*, después de lo cual las deja solas. La fuerte medicina, tomada con un estómago vacío, no puede fallar en tener efecto y producir los sueños a los cuales los Jívaros atribuyen tan grande importancia. Si los sueños son "buenos", Nungüi misma y los otros espíritus se aparecerán a las mujeres y les hablarán. Verán los cerdos y gallinas gordos y numerosos, verán la casa rodeada de florecientes plantaciones de yuca, plátano y otras frutas. Sueños de esta clase se producirán más fácilmente cuando duermen solas en los sembríos. Por la mañana temprano, la anciana va a los refugios para observar a las mujeres y de nuevo les da jugo de tabaco, después de lo cual todas regresan a la casa.

Ahora comienzan las ceremonias del tercer día, las cuales consisten esencialmente en la toma de *savinya* por parte de las mujeres, en dosis repetidas y en la entonación de canciones para la Madre de la Tierra. La novia se sienta en un asiento opuesto al de la sacerdotisa, mientras las otras dos mujeres se sientan junto a la primera. El pelo de la novia ha sido atado alto por su prometido por medio de una banda, y su cabeza y hombros están húmedos con agua "porque más temprano en la plantación, ella había estado vomitando". La sacerdotisa ahora le da jugo de tabaco y porciones similares

de él a las otras dos mujeres. Luego de esto, las canciones a la Madre de la Tierra, Nungüi, comienzan, las que son dirigidas por la sacerdotisa, a veces ayudada por otra anciana. Estas canciones se continúan, con pequeños intervalos, por varias horas, siendo conducidas por la sacerdotisa quien primero las recita sin cantarlas, de modo que las jóvenes puedan aprenderlas, después de lo cual todas las mujeres las cantan. En los intervalos entre canciones, las tres mujeres repetidamente reciben jugo de tabaco de las manos de la anciana. Ella a veces embara sus dedos con el jugo y sopla hacia ellas, entonces las canciones continúan.

Las canciones que se entonan son en mucho iguales a las que se cantan en la siembra y más arriba he dado algunos ejemplos de ellas¹. Todas las frutas cultivadas por las mujeres jívaras se mencionan en estas canciones mágicas, pero especialmente la más importante de ellas, la yuca. En sus canciones las mujeres, entre otras cosas, repasan todo el proceso de este cultivo: cuando los árboles son derribados en la selva para hacer los plantíos, cuando las estacas se ponen en la tierra, cuando ellas comienzan a golpear las raíces, cuando las raíces se hinchan y la pequeña planta comienza a crecer, cuando las mujeres arrancan las hierbas nocivas y las atienden hasta que finalmente se convierten en arbustos altos y la raíz de la yuca está "grande como el *sikímuro*" y lista para ser cosechada por las mujeres. Sobre todo se apela a la Madre de la Tierra misma y a su "esposo" Shakaëma para que ojalá ayuden en el trabajo pesado de derribar los árboles y despejar los troncos, y a aquella para que ojalá ayude a las mujeres a cuidar la planta y hacer que crezca bien y produzca abundante fruta.

Los siguientes son otros ejemplos de estas canciones:

"Shakaëma, hombre en la tierra.
¡Ven y ayúdanos en nuestro trabajo!
Ojalá tú cortes los árboles,
envíes lejos los espíritus de la tallos,
¡quites los troncos de los campos!
¡Madre Nungüi, ayúdanos en nuestro trabajo!
¡Haz que mi siembra florezca,
quita las malas hierbas de mi campo,
haz fuertes las hojas de mi planta,
haz las raíces grandes como el *sikímuro*²
fertiliza mi campo,
multiplica mi cosecha de yuca,
multiplica mi cosecha de camote
multiplica mi cosecha de maní!"

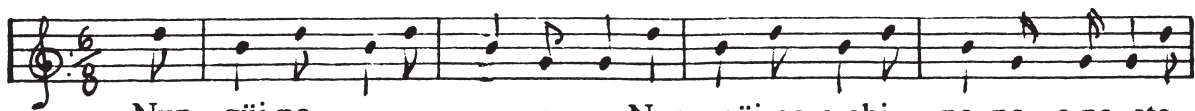
Estos son los principales temas de las invocaciones que varían un poco en las diferentes canciones, pero esencialmente son las mismas.

Similarmente, las melodías con las cuales se canta son las mismas mencionadas anteriormente. Las canciones se interrumpen principalmente con el fin de dar a las mujeres repetidas dosis de *savinya*. A las mujeres no se les permite tomar nada que no sea esta medicina durante todo el día, de este modo, se cree, serán favorablemente preparadas para los sueños de la siguiente noche. Temprano en la noche, la sacerdotisa, como es usual, lleva a las tres mujeres a los refugios en los sembríos fuera de la casa, a donde las acompañan otros hombres y mujeres. La sacerdotisa, antes de dejarlas solas, les da de nuevo jugo de tabaco. Las mujeres ahora duermen en el refugio hasta más o menos las tres de la madrugada, cuando la sacerdotisa las lleva de nuevo a la casa. A esta hora ocu-

rrer la importante ceremonia que se llama “el degüello del cerdo” (*cuchi matinyu*), la cual forma parte de todas las grandes fiestas. El degüello ceremonial del cerdo se describirá en detalle en relación con la gran fiesta de la victoria.

Hasta que el degüello del cerdo tiene lugar, se pasa la noche bailando las danzas *Wuimchi* e *Ihiámbrama*, en forma igual que en la noche anterior.

En el cuarto día de la fiesta, el jugo de tabaco es tomado en la misma forma que en los días previos. Las tres mujeres permanecen sentadas en sus asientos ante la sacerdotisa, quien les recita las palabras y dirige las canciones, dándoles de vez en cuando jugo de tabaco. La melodía de las canciones es al principio la misma que se ha aprendido en conexión con las canciones mágicas a Nungüi y su “esposo”, como aparece más arriba (pág. 151):



Nun - güi no - a as - - sa - a na, Nun - güi no-a-chi - - na, no - a na, etc.

Habiendo entonado algunas canciones con esta melodía, las mujeres repentinamente cambian y comienzan a cantar con otra melodía diferente. Su manera de pronunciar las palabras puede decirse que es una especie de hablar cantando antes que una canción propiamente. Cánticos de esta clase se dirigen a la Madre de la Tierra como antes, algunas de ellas haciendo referencia a la agricultura mientras que otras se cantan en favor de los pollos y de los perros de caza. Las siguientes canciones pueden mencionarse como ejemplos:

¡Nungüi noa wachi!
“A Nungüi, la mujer
arúta núnganuma,

la anciana que vive en la tierra,
Nungüi noachina
a Nungüi, la mujer (rogamos)
Mamankutú yamáarma,
Nuestra siembra de yuca está joven,
inchikutú yamáarma,
nuestro campo de camote está joven,
nussikutú yamáarma,
nuestra siembra de maní está joven
nu pingera tsapaisi,
hazlos crecer suavemente,
yurúnga untsuaheita,
rápido multiplica las cosechas”, etc.

Esta canción mágica se entona con la siguiente melodía:

Allegro

Nim-ya, nim-ya a - ta shi, tan gú - ma - ta a tá - shi, u-
kúnch - man - da a tá - shi, ni - - - hei - man - da a tá - shi.

El cántico a la Madre de la Tierra es seguido por otro que hace referencia a los pollos: (*atáshi Katámsarma*).

Tangúmata atáshi
"Haz a los pollos mansos,
Nímya, nímya atáshi,

¡Multiplica, multiplica los pollos!
Ukúnchmandá atáshi,
¡Haz sus espuelas grandes!
Niheímanda atáshi,
¡Llena sus buches!

La melodía es la misma, o sea:

The image shows two staves of musical notation in 6/8 time. The first staff has four measures of music, each with a note above it reading 'Kun - gu - pi,'. The second staff has four measures of music, each with a note above it reading 'kun - gu - pi,'. The notes are quarter notes with a slight accent (>). The second staff ends with the instruction 'Rep. ad lib.'.

Un cántico similar se entona en favor de los perros de caza (*yawá kantánsama*) y con la misma melodía. El cántico va como sigue:

Tóata yawána,
sátama atchminéa,
Soachuruchímya,
Huambiktechímya,
Amushrunachímya,
Chuinchiruchímya.
Sátama runa,
Yeita másanatimi,
Káshiki piútnungmateiti,
káyúka itérmangein,
pákki itérmangeid.

La traducción

"Cría al perro que todavía es joven,
el hijo de Soachi,
el hijo de Huambitke,
el hijo de Amushru,
el hijo de Chuinchi!
Ojalá que él se familiarice con su amo,
quien cautelosamente va a la selva temprano en la mañana
a cazar la guatusa, a cazar el cerdo salvaje".

Otra canción mágica dirigida a la Madre de la Tierra en favor de los perros, en traducción libre, sigue así:

"¡Tú, mi querido perrito, que andas rondando por la selva y trepas los cerros en busca de la caza! Ojalá Nungüi, quien por sí misma ha criado a

los perros, te haga hábil para rastrear al cerdo y cuide de ti y te guarde de modo que no puedas oler el orín del tigre y se te tuerzan las piernas"³.

Tales cánticos se entonan por espacio de un par de horas, con cortos intervalos.

En la tarde la novia y las otras mujeres se visten ceremoniosamente con ayuda de la sacerdotisa y se les hace romper su ayuno. Estas ceremonias se celebran con el mayor de los cuidados ya que se considera muy riesgoso para la joven, quien ha permanecido por tanto tiempo en un estado de desaseo y observado una dieta de lo más rigurosa, usar los trajes y adornos comúnmente acostumbrados y comer el alimento que come la gente ordinaria.

Sobre una gran hoja de plátano varias cosas son colocadas por la sacerdotisa, una olla pequeña con pintura genipa negra (*sua*), todos los adornos usados generalmente por una mujer, un collar de chaquiras (*shauka*), el tubo para el labio (*tukúnu*), una banda de algodón para amarrársela alrededor de la cabeza (*tiringsa*), un peine (*timashi*), lo mismo que un par de tijeras (anteriormente una concha de caracol afilada) para cortarse el pelo. La sacerdotisa peina el pelo de la novia y de las otras mujeres y a continuación corta un poco de pelo de la frente de cada una de ellas. Una de las mujeres desempeña el mismo servicio para la sacerdotisa, cortando un poco de pelo de su cabeza. Todos estos manojos de pelo se colocan sobre la hoja de banana al lado de los adornos. Ahora el prometido empieza a peinar a la novia y a continuación cor-

ta algo más del pelo de su frente, de los costados y aun de atrás. Similarmente las otras mujeres son peinadas por sus maridos y también les cortan un poco de cabello, y rizos que así mismo se colocan sobre la hoja de plátano.

A continuación sigue la pintura con genipa (*sua*). La sacerdotisa pone algo del tinte negro que hay en el mate sobre las palmas de su mano y esparce un poco en él con sus dedos sobre la cara de la novia y de las otras dos mujeres. Las mujeres a su vez hacen lo mismo con la sacerdotisa. Entonces ésta, metiendo sus dedos en la solución de genipa, dibuja una raya ancha a lo largo del brazo de la novia y dos rayas verticales en su pecho. La novia hace lo mismo a la sacerdotisa.

Ahora la novia tiene que romper su ayuno y ser vestida. Dos platos de barro (*pininga*) se traen; el uno contiene algo de yuca cocinada y masticada así como varios pedazos de plátano cocinado, el otro solo agua pura. La sacerdotisa hace que cada mujer beba de la *pininga* con agua, pasándola dos veces a cada una de ellas. Entonces ella da un pedazo de plátano sumergido en la substancia de yuca masticada a las tres mujeres, y a continuación toma todos los adornos y hace un ademán de ponérselos a las mujeres. Ella sin embargo, los coloca de nuevo sobre la hoja de banana. Luego la novia toma estos ornamentos y se los pone sin la ayuda de la sacerdotisa. Antes de que la joven se ponga un adorno, levanta hasta su boca cada uno de ellos.

Una vez que estas ceremonias se han celebrado, la comida común tiene lugar y en conexión con ella a las mujeres en ayuno se les permite también definitivamente romperlo. Varias ollas (*ichingána*), llenas con la carne del cerdo degollado durante la noche, han sido colocadas cerca de uno de los pilares centrales de la casa, lo mismo que otras ollas grandes de barro que contienen yuca cocinada, plátano, y palmito (*ihu*). Un gran número de *piningas* llenas con carne y los vegetales cocinados se colocan en dos filas largas y de ahí en adelante se las sirve a los invitados. La joven novia da a la sacerdotisa una de las piernas de uno de los cerdos degollados, lo mismo que un hígado, los cuales de acuerdo con una vieja costumbre observada en las grandes fiestas, le son presentados ceremonialmente.

Después de que los invitados han comido, las tres mujeres que han desempeñado el más importante papel en la fiesta, y que hasta aquí han esta-

do en dieta, son permitidas de tomar su primera comida. Antes de que ellas puedan tocar su alimento, sin embargo, deben lavar su boca con una solución de guayusa. Tanto la preparación de la guayusa como la toma del tónico, tienen el mismo carácter cremonial de otros importantes actos de la fiesta. Una olla pequeña de barro (*yukúnda*) es colocada en el suelo por las mujeres ayudadas por la sacerdotisa. Esta primero hace que la novia ponga una ramita con una hoja atada a ella sobre una hoja de banana, después de lo cual las otras dos mujeres repiten el mismo acto. Entonces la sacerdotisa hace que la novia arranque la hoja de la ramita y que la ponga en la *yukúnda*. La misma maniobra se repite con la segunda y la tercera mujer. La novia, asistida por la sacerdotisa, toma una pequeña rama de guayusa, la rompe y la coloca en la olla al través con las hojas previamente colocadas; lo mismo es repetido por la segunda y tercera mujer. Entonces la novia, asistida por la sacerdotisa, vierte un poco de agua, primero en un mate y enseguida en la olla que contiene las hojas de guayusa. Las tres mujeres, asistidas por la sacerdotisa, llevan la olla cuidadosamente al fuego donde se la deja hasta que hierva.

Tan pronto como la bebida ha hervido suficientemente, la sacerdotisa pone un poco de ella en un mate y la da a la novia para que lave su boca. La última, habiendo lavado su boca, escupe la solución sin beberla. Lo mismo es repetido por las otras mujeres.

Ahora las mujeres están listas para comer. Una pequeña olla con puerco y hojas de yuca cocinadas (*námaha*) es traída y sobre una hoja de plátano se ha colocado algo de yuca cocinada, plátano y palmito, y algo de pimienta india. La sacerdotisa da a la novia algo de yuca, un poco de puerco y algo de pimienta india. Lo mismo se le da a la segunda y a la tercera mujer. Además de esto ellas toman algo de cerveza de yuca (*nihamánchi*). Una grande de *kachini*. Una hoja de tabaco enrollada como un cigarro se le entrega a la sacerdotisa quien lo enciende y sopla el humo sobre la *pininga* que contiene la cerveza de yuca. A continuación, les ofrece a las tres mujeres quienes beben un poco de ella. Ahora las tres mujeres pueden comer libremente toda clase de alimentos.

En la noche, las danzas usuales tienen lugar pero se las continúa solo hasta media noche. Más temprano en la noche, durante un intervalo, el vino de cerveza destilado, al que nos hemos referido

más arriba, está definitivamente listo. En el fondo de la olla de barro, donde las raíces de yuca asada y masticada han sido colocadas el primer día de la fiesta, se puede ver una esencia color café oscuro que es el vino. La sacerdotisa lo vierte en una vasija de barro nueva la cual es cuidadosamente guardada en un lugar especial hasta el siguiente día.

Temprano en la mañana del quinto día, después de que los invitados han comido, hacen sus preparativos de viaje. Una ceremonia especial de despedida queda aún por celebrarse: la bebida del vino de yuca recién mencionado. La joven novia permanece en el centro de la casa sosteniendo una *pininga* llena con el vino de yuca (*sangúcha shiki*), lo mismo que un mate en la otra mano. Su prometido lleva, uno a continuación de otro, a todos los invitados ante la joven y les hace tomar un sorbo del pequeño mate que ella les ofrece, luego de lo cual cada uno regresa a su asiento. Como siempre, los mayores toman primero, siguiéndole más tarde los más jóvenes en estricto orden de edad. Pero solo los más ancianos beben algo del mate mientras que los jóvenes hacen un ademán de beber al presentarse ante la novia y regresan a sus asientos. Finalmente las mujeres también avanzan hacia la novia, pero no beben nada en realidad. Esta es la característica de la bebida del vino de yuca en todas las grandes fiestas. Lo que sobra del vino es guardado por la madre de la novia.

Los invitados se despiden de sus anfitriones de la manera ceremonial acostumbrada. Cada hombre tiene que dirigir un pequeño discurso en el que expresa su satisfacción por la recepción y entretenimientos cordiales, los preparativos agradables, el tiempo placentero pasado con los anfitriones. A continuación los hombres parten seguidos por las mujeres.

He descrito la “fiesta femenina del tabaco”, y ahora añadiré unas pocas palabras sobre su significado general.

Para comprender completamente la “fiesta del tabaco” de los indios Jívaros, es necesario conocer los poderes admirables que se atribuyen a esta planta narcótica. Las ideas que los indios mantienen en este punto se explicarán con más detalle en conexión con su religión. En cuanto a la fiesta en sí, su finalidad general, como ya se señaló, es el impartir a la futura ama de casa fortaleza y habilidad para las varias ocupaciones y deberes domés-

ticos que incumben a una mujer jívara casada. El espíritu del tabaco tomará posesión total de ella y la llenará de un misterioso poder, no solamente por el momento sino por muchos años futuros y este poder será automáticamente transferido a todas sus esferas de actividad; tendrá energía y visión para la atención de los animales domésticos y para el cuidado de los plantíos de yuca, plátano, camote, fréjoles, etc., de modo que los primeros engordarán y aumentará en número y los últimos se desarrollarán, florecerán y fructificarán abundantemente. Los Jívaros emplean para esto la expresión: *kuchi, atáshi, áha pamboártinyu*, “para incrementar los cerdos, los pollos y las plantaciones”. La mujer podrá también servir bien a su marido y criar a sus niños convenientemente. Todo esto es producto del tabaco o, hablando con propiedad, por el espíritu (*wakani*) del tabaco, sobre el que se ha ejercido una misteriosa influencia a través de las ceremonias de la fiesta.

Un punto puede que necesite una explicación especial. Podríamos preguntarnos por qué no solamente el personaje principal de la fiesta, la misma joven novia, sino también su hermana y las otras parientes, que son mencionadas regularmente, en relación con ella, tienen que tomar parte en las ceremonias principales. Cuando pedí a los indios una explicación, recibí como respuesta que esto es necesario “a fin de que los campos puedan crecer bien y los cerdos y gallinas aumenten”. La respuesta a primera vista parece oscura, pero el curso del pensamiento de los indios es, no obstante a su manera, lógico. El poder del espíritu del tabaco, como hemos visto, se reflejará automáticamente, a través de la mujer en cuyo honor se celebró la fiesta, sobre todas las esferas de actividad de una mujer casada. Los efectos serán multiplicados si tres mujeres, que están cercanamente emparentadas entre ellas por lazos de sangre, son al mismo tiempo objeto de su benigna influencia. Las tres mujeres en realidad forman una sola personalidad, al igual que los hermanos forman una unidad social y tienen deberes y responsabilidades comunes. Encontraremos la misma idea en relación con la gran fiesta de la victoria, en la que la esposa del vencedor y su hija regularmente toman parte en las ceremonias principales.

Es claro, sin embargo, que puesto que la “fiesta del tabaco” se organiza solo en honor de muchachas próximas a casarse y completamente hace

referencia a sus deberes y ocupaciones en la vida de casada, tenemos derecho a considerar esta fiesta como una fiesta nupcial en el propio sentido de la palabra.

Ahora debemos prestar atención a las ceremonias de matrimonio de los indios Canelos.

Notas

- 1 Supra
- 2 *Sikimuro* es una raíz grande, parecida a la yuca, a la cual se atribuyen propiedades mágicas y es utilizada en una de las más importantes ceremonias de la gran fiesta de la victoria.
- 3 Esta creencia se debe a la idea mantenida por los Jívaros de que el jaguar es un espíritu maligno, la reencarnación del alma de un hechicero.

Capítulo IV

COSTUMBRES MATRIMONIALES DE LOS INDIOS CANELOS



Las costumbres observadas en el matrimonio por los indios Canelos difieren en esencia de las de los Jívaros propiamente dichos. Los primeros han sido influidos en este punto por los indios de la serranía, como es también el caso de los indios del Napo, mientras que los últimos han conservado costumbres que han sido seguidas por la nación Jívara desde tiempos inmemoriales. En cuanto a los indios de Canelos, debemos recordar que son en la actualidad nominalmente cristianos y que sus matrimonios, como regla, tarde o temprano reciben una confirmación eclesiástica. Las prácticas descritas más abajo son, sin embargo, genuinamente indias y de considerable interés.

En Canelos son los padres del joven candidato a casarse los que tienen que solicitar a los padres de la muchacha su mano en favor de su hijo. Por la mañana temprano, cuando está todavía obscuro, ellos concurren a la casa de los padres de la novia a fin de negociar la cuestión. Como es frecuente entre los indios, la madre de la chica tiene que decir tanto como el padre cuándo la hija es concedida en matrimonio, y a veces aun más. Similarmente los hermanos y las hermanas de la chica deben dar su consentimiento antes de que se llegue a un arreglo. Si todos han dado su consentimiento, se le informa al joven; él se presenta ante sus futuros suegros, y les besa las manos y los pies y se celebra el compromiso con una fiesta en la que se beben licores. Las preparaciones para las nupcias comienzan enseguida, y ésta tiene lugar ocho días más tarde después de que se ha reunido una considerable cantidad de provisiones mediante la caza y la pesca, grandes cantidades de cerveza de yuca se ha fabricado y las mujeres han hecho vasijas nuevas de barro. La fiesta nupcial misma es considerada absolutamente indispensable, puesto que, si las ceremonias tradicionales del matrimonio no se celebran, se cree que el joven no-

vio morirá pronto. Esta creencia se debe a la idea enraizada profundamente en las mentes de los indios, de que el momento de contraer matrimonio es una ocasión crítica porque los espíritus malignos están entonces alerta para echar a perder la felicidad y el bienestar humanos.

Las fiestas nupciales se celebran comiendo y bebiendo, y haciendo música y bailando. La “música” se ejecuta parcialmente con tambores y parcialmente con un instrumento primitivo hecho de madera y llamado *sigi-sigi*. Este último consiste en una pequeña mesa de madera de chonta de unos 30 cm. de largo por 5 cm de ancho, con incisiones hechas en un costado a intervalos regulares, de modo que, al ser maniobrado con una estaca de chonta que es pasada rápidamente de un extremo al otro, se produce un sonido de cascabeles. La danza a su vez, es de esa clase ceremonial que se acostumbra entre los indios en tales ocasiones: un hombre y una mujer aparecen al mismo tiempo bailando solos, dirigidos por el indio que conduce las ceremonias. El baile, generalmente hablando, consiste en un movimiento alternativo de los dos, que ora se acercan y ora se alejan entre ellos en un ritmo lento y solemne, marcado por el sonar de los tambores y el instrumento *sigi-sigi*. Este baile de solo y la ronda de tragos continúan todo el día y se supone que tiene el efecto de mantener alejadas influencias sobrenaturales y de procurar la felicidad de la joven pareja.

Las ceremonias en las fiestas nupciales son dirigidas por un “padrino”, elegido por los padres del novio y su prometido, y por su esposa. El director, que por regla general es mayor de edad y frecuentemente un curandero, se mueve por el local todo el día tocando el instrumento *sigi-sigi* e instando a los invitados a bailar el solo en sus turnos. Su esposa está sentada entre las mujeres al otro extremo del local con un pedazo de tela de cerca de una

yarda de largo. Cuando el director desea que alguno de los hombres baile él pone su sombrero en su cabeza; esto es para su esposa la señal de que debe poner el pedazo de tela sobre los hombros de la esposa de ese invitado. Ambos se levantan ahora y danzan el solo por un rato, acompañados por el director tocando el *sigi-sigi*. Entonces el invitado repone el sombrero al director quien lo pone en la cabeza de otro invitado, y éste en su turno tiene que bailar el solo por un rato con su esposa, que ha sido invitada a bailar también por la esposa del director con el pedazo de tela, y así sucesivamente. De este modo se pasa todo el día, parte de la noche, lo mismo que el siguiente día bailando, comiendo y bebiendo.

Las ceremonias practicadas en la misma noche de boda son de particular interés. Entre los indios Canelos, la costumbre prohíbe al novio pasar la primera noche con su novia. Esa noche la pasa, no solo en otra pieza sino aun en otra casa. La práctica se debe al temor a poderes malignos, sobrenaturales. Si el novio pasa la noche con su joven novia, se cree que morirá pronto, y su esposa también está expuesta a peligros sobrenaturales. Los indios Canelos tienen una especie de "*jus prima noctis*", pero el "derecho" en cuestión no es reclamado por el curandero o jefe, sino por el demonio maligno, llamado *supai*, y el novio, por temor a la revancha del demonio, voluntariamente le cede el derecho. Sin embargo, la siguiente noche es también crítica, ya que se cree que el demonio quiere continuar teniendo a la mujer y está celoso de su esposo. El primer abrazo nupcial, que se realiza en presencia de toda la asamblea invitada a la fiesta es por lo tanto, de cualquier manera, programado en la siguiente forma. La novia es colocada sobre la cama que está hecha de bambú desplegado; en su seno se colocan dos plátanos de tal manera que caigan fácilmente con sus movimientos. Estos plátanos representan los dos primeros niños que la mujer dará a luz y los cuales, se teme, pueden ser probablemente gemelos debido al interés surgido en el *supai* por la mujer. Las bananas son por eso llamadas *palánda huahua*, es decir los "bebés plátanos". Un pequeño muchacho es colocado debajo de la cama. Cuando la joven pareja se abraza los plátanos caen al suelo, y el muchacho escondido debajo de la cama enseguida los agarra, gritando, "¡Ahora los bebés han llegado!" Entonces avanza y presenta a la asamblea la primera banana, mientras que la otra es arrojada lejos. Un hom-

bre se adelanta y se ofrece como *comparu* (padrino del recién nacido). Él recibe al plátano que es cuidadosamente envuelto en una tela, y se le da un nombre. El "bebé plátano" es colocado posteriormente en el techo de la casa, donde se conserva hasta que el primogénito realmente llega. Entonces el mismo indio se presenta para ser el padrino de la criatura, y se da a ésta el mismo nombre que se dio al plátano.

A fin de poder entender la curiosa costumbre, antes de todo debemos tomar en consideración que los indios de Canelos tienen un temor supersticioso de los gemelos, debido a razones que serán aquí explicadas más detalladamente. Representando de este modo dramático la cosa que temen que suceda, a saber que la novia dé a luz primero gemelos, en donde el demonio o *supai* es el padre del segundo niño, los indios tienen la esperanza de evitar tan ominosa eventualidad. El incidente ha sido anticipado en forma de mímica mediante el acto de los dos plátanos y por lo tanto no podrá suceder en la realidad. El hecho de que el primer abrazo nupcial es público en la forma que hemos visto, es debido a la idea de que el espíritu maligno pueda ser impedido de dañar a la pareja.

La ceremonia de la noche de bodas no es siempre como la descrita, en la que se usan dos plátanos para representar a los gemelos. En algunos casos los indios Canelos, por la ceremonia en cuestión, solo aspiran a neutralizar los posibles efectos perjudiciales procedentes del demonio, y asegurar un feliz primer parto. En vez de usar dos plátanos, ellos usan una sola raíz de yuca envuelta en un pedazo de tela y que colocan en el seno de la novia, al igual que se hace en otros casos con los dos plátanos. El resto de la ceremonia es igual, con un muchacho escondido debajo de la cama, el que tiene que agarrar la yuca y presentarla como el "primer bebé nacido", y lo demás.

No solamente las primeras noches son críticas para la nueva pareja según las creencias. Se supone que el demonio generalmente continúa molestando a la joven por algún tiempo, visitándola en las noches en sueños, tratando de tener intercambio sexual con ella, aunque ésta esté soñando con su esposo. En la mañana la mujer dice a su esposo que el *supai* la ha molestado en sus sueños. El esposo apela a un curandero, quien primero bebe el narcótico *aya huasca* para descubrir la verdadera naturaleza y el origen de tan inoportuno demonio. A continuación, prepara una medicina triturando y

cocinando el tallo de una enredadera llamada *shigshi huasca*, o la corteza de un arbusto llamado *pétun cára*, y da la porción a la mujer para que la tome. Esta medicina se supone que matará al demonio y librá a la mujer de sus visitas nocturnas.

La poción de la enredadera *shigshi huasca* o la corteza *pétun cara* es comúnmente usada por las mujeres de Canelos como un abortivo en general. Pero el aborto con mayor frecuencia parece producirse justamente en los casos en los que la preñez de la mujer se cree que ha sido causada por un demonio y consecuentemente se debe a la superstición.

Para el esposo mismo, debido a los celos del demonio, hay el permanente peligro de morir en el

sitio mismo en que ha tenido intercambio sexual con su esposa, y se cree que éste es particularmente el caso si la mujer es joven y bonita. A veces, según la creencia, el peligro no habrá desaparecido hasta que hayan nacido dos o tres niños del matrimonio.

Como lo he establecido antes, los indios de Canelos, quienes están bajo la influencia de la misión católica, son actualmente monógamos.

Anteriormente, sin embargo, practicaban la poligamia virtualmente en la misma forma que lo hacen los Jívaros, y aún ahora se encuentran fuertes tendencias a la poligamia entre ellos.

Capítulo V

VIDA SEXUAL



Ni entre los Jívaros ni entre los indios Canelos he conocido personas que hayan sido obligadas a permanecer toda su vida sin casarse. Respecto de las mujeres, un estado de cosas como éste, está casi fuera de discusión por la sencilla razón de que los Jívaros son polígamos y que en general hay una escasez de mujeres en sus comunidades. Pero aún, los solteros son prácticamente desconocidos, y un hombre que nunca haya conseguido una mujer será ridiculizado por los demás. Los Jívaros, como hemos visto, en primer lugar quieren casarse con muchachas de su misma subtribu, pero en caso necesario se procuran mujeres jóvenes de otras tribus jívaras, y aun se las roban de tribus enemigas vencidas en la guerra llevándolas a sus hogares.

Si una mujer enviuda, no puede casarse de nuevo por propia decisión, sino que está sujeta a ciertas restricciones. Primero y más importante, debido al estrecho parentesco que existe entre hermanos varones, se cree que ella pertenece al hermano mayor de su difunto esposo, quien está obligado a casarse con ella. Si él no tenía hermanos, ella puede casarse con otro hombre, generalmente emparentado en algún grado con su primer esposo, pero no enseguida. La prohibición de un nuevo matrimonio en cuanto a la ocasión y a la persona que ella quiera se deben a las ideas supersticiosas mencionadas en el último capítulo. Generalmente la viuda tiene que esperar un año antes de que pueda casarse, o hasta que el pelo de su cabeza, cortado después de la muerte de su esposo, haya crecido de nuevo. Además de esto, ella tiene que pasar por cierta ceremonia purificatoria con fuego. La mujer tiene que sentarse sobre un asiento, su cabeza está cubierta con un paño, y un nido de termitas es puesto al fuego, cuyo humo tiene que recibir en su cara hasta que esté casi sofocada. Esta ceremonia con humo se cree que la purificará del tabú que recibió a la muerte de su esposo habili-

tándola para casarse. Si la mujer se casa antes de que el año haya transcurrido, o no pasa por la ceremonia de purificación ya mencionada, la consecuencia puede ser que el nuevo marido muera pronto y que el niño que dé a luz sea un monstruo. El demonio que hace todo esto es de nuevo el espíritu o alma del difunto esposo, quien celosamente vigila a su anterior esposa. Entre los Jívaros, por lo tanto, los matrimonios a destiempo de las viudas son tan estrictamente prohibidos como los matrimonios entre parientes cercanos.

Entre los indios Canelos, que ahora están bajo la influencia del Cristianismo, no hay establecido un límite de tiempo para que la viuda pueda casarse de nuevo. Sin embargo, prevalecen las mismas ideas respecto a los celos del esposo difunto como entre los Jívaros, a pesar del hecho de que la mayoría de los matrimonios reciben la bendición de la Iglesia, y siempre se considera más o menos riesgoso para un hombre casarse con una viuda; él puede que muera pronto en lo posterior. Un ejemplo muy curioso de esto vino a mi conocimiento, el cual es a la vez muy interesante al mostrar con cuanta fuerza la autosugestión trabaja entre los indios. En Sarayacu, un poblado pequeño situado a tres días de viaje hacia el sur de Canelos, vivía una mujer de quien se rumoreaba que todos los hombres que se habían casado con ella morían enseguida. No era peligroso vivir en una relación sexual libre con ella, pero contraer un matrimonio legal a través de la Iglesia se consideraba fatal. Cuatro hombres que se habían casado anteriormente con ella habían muerto prematuramente. En marzo de 1917, cuando el Padre vino de Canelos en su visita de inspección anual acostumbrada, le contaron que la mujer vivía con un quinto hombre. El Padre trató de inducir al hombre para que legalice su relación con la mujer mediante una ceremonia por la Iglesia, pero el indio objetó la idea

mencionando los rumores que corrían sobre la mujer. Finalmente sin embargo, se rindió al poder persuasivo del cura, y dijo, con la característica resignación de los indios: "Puesto que Ud. desea que me case con ella, así lo haré pero estoy seguro de que moriré". Pocos días después de que el matrimonio tuvo lugar sucedió que llegué a Sarayacu, justo a tiempo para atestiguar la catástrofe final. Por la mañana temprano, un amigo del indio recién casado llegó a la misión informando: "Manuel (éste era el nombre cristiano del indio) está enfermo, probablemente morirá". El Padre no prestó atención a este mensaje, tomando la cosa como si se tratara de una de las supersticiones usuales de los indios. Alrededor de las 2 de la tarde, sin embargo, otro indio llegó diciendo: "Manuel está peor, ciertamente morirá". Entonces el Padre fue a ver al indio enfermo que vivía a alguna distancia de la Misión. Cuando regresó me contó que había encontrado el estómago del indio algo hinchado. "Probablemente sufre de cólicos" añadió, "pero no puedo entender porqué su vida está en peligro". Sin embargo, tarde en la noche, llegó un tercer mensaje diciendo: "Manuel está muerto". Al siguiente día el indio fue sepultado.

La misteriosa influencia que la imaginación y la firme creencia en la hechicería ejercen sobre el indio, aun físicamente, es un capítulo aparte. Tendré oportunidad de referirme a este hecho de nuevo más adelante.

Varios amuletos de amor son empleados por los indios Canelos y naturalmente más frecuentemente por los hombres que por las mujeres. Estos amuletos de amor se obtienen parcialmente del mundo vegetal y parcialmente del reino animal. Entre aquellos juega un importante papel una pequeña planta que entre los indios ecuatorianos es muy conocida y tiene el nombre de *simayuca*, el cual es una corrupción del nombre jívaro *simaika*. Bajo este nombre por lo menos dos variedades se incluyen: la una es pequeña y especialmente cultivada por los indios, la otra crece en forma silvestre, pero ambas, especialmente la primera, se usan como amuletos de amor. La más pequeña es probablemente de la especie *Peperomia*; se la encuentra también en las selvas del Occidente ecuatoriano y los indios Colorados y Cayapas la usan exactamente de la misma manera que los indios del Oriente ecuatoriano. La planta es usada de diferentes modos como amuleto de amor; cualquier parte de ella se cree que tiene un poder maravillo-

so para excitar las pasiones sexuales del sexo opuesto, cuando se lo pone en contacto con el cuerpo de él o de ella. Es suficiente tomar una de las hojas pequeñas, doblarla y sobar con ella el brazo de una chica: ésta instantáneamente se llenará de amor por el joven que lo hace.

Más comúnmente, sin embargo el amuleto se lo prepara del siguiente modo. La planta entera se seca al sol, y a continuación se la pulveriza, se la mezcla con las semillas rojas del achiote (*Bixa Orellana*). Cuando preparan este amuleto los indios tienen que ayunar por un día; de otra manera el amuleto será del todo inefectivo. El polvo rojo se pone en un mate pequeño y redondo y se lo lleva en el bolso (*uyúna*) en el que los Jívaros guardan otros amuletos, los palillos para encender el fuego, etc. Esta clase de pintura roja es llamada *muspa* en el lenguaje jívaro. El indio, cuando está próximo a ir a una visita en una casa desconocida, pinta su cara con ella de una manera especial, particularmente alrededor de los ojos, y se cree que la pintura ejerce una atracción irresistible en la mujer. Esta "se vuelve loca", empieza a bailar y a cantar, y seguirá con facilidad al hombre. El indio jívaro hace uso de este amuleto, no tanto para atraer a una chica a quien quiere desposar, sino con mayor frecuencia -para seducir mujeres casadas en la casa que visita-. La *muspa*, u hojas de la *simaika*, son usadas no solo por los hombres, sino también por las mujeres que quieren atraer a un hombre, siendo así un medio por el cual ambos sexos excitan mutuamente pasiones eróticas. Es imposible decir por qué razón la aparentemente inofensiva planta en cuestión, es considerada tan universalmente como un amuleto de amor tanto por indios como por mestizos. Los indios Canelos, que la usan mucho en la misma forma que los Jívaros, me explicaron que el mero toque de la planta con las manos instantáneamente despertará en ellos el deseo por una mujer.

Hay otras plantas de las que se dice tienen los mismos efectos eróticos. Así, entre las numerosas plantas conocidas con el nombre común de *piripiri*, y todas las cuales se usan para propósitos mágicos especiales, hay una llamada *noa piripiri* (*piripiri* de las mujeres) que se usa como amuleto de amor de la misma manera que la *simaika*. Una hoja de la planta se mezcla con algún alimento -por ejemplo un plato de yuca majada- que la mujer tiene que comer, y tendrá el efecto de despertar su amor por el hombre.

Otros amuletos de amor se obtienen del reino animal y algunos de éstos tienen aun el carácter de afrodisiacos. Animales tales como el oso hocicudo, el delfín (*apúpa*), el caimán (*kanyátsa*), y la boa de agua (*pangí*), en esta materia juegan un papel importante en las supersticiones de los indios. Así, por ejemplo, del pene del oso hocicudo que es óseo raspándolo sacan un poco de polvo y lo mezclan con una bebida o comida que la mujer tiene que beber o comer; esto se cree que excita en ella sentimientos eróticos de modo que es fácil para un hombre seducirla. De la misma forma, los indios canelos usan el pene del caimán; ellos mezclan un poco de polvo raspado de él, en un mate de aguardiente y lo beben con el fin de aumentar su potencia sexual. La boa de agua, a su vez, de la cual se tienen tantas ideas supersticiosas, también es una clase de amuleto de amor. Cuando los indios han matado una anaconda le sacan los ojos y los secan al sol, luego de lo cual los pulverizan y los mezclan con achiote, igual que lo que se hace con las hojas de la planta *simaika*. La pintura roja así obtenida, cuando se la aplica a la cara y especialmente alrededor de los ojos, se cree que tiene una irresistible influencia sobre las mujeres. En cuanto al delfín, los indios canelos tienen el hábito de despellear el pene del animal y usar la piel como un brazalete. Cuando un hombre abraza a una mujer con esta arma, ella se enamorará de él. Puesto que el brazalete está también pintado con achiote, no puede ser distinguido fácilmente del color natural de la piel de su brazo. Estos mismos indios usan también la grasa del delfín como un afrodisiaco. *Adipe delphini penem ante coitum ungent, sic in muliere voluptatem maxime augeri putant.*

De lo que he asegurado sobre los amuletos de amor, deducimos que el amor libre, la seducción de las mujeres, etc., no son desconocidos en la sociedad Jívaro. Pero de esto no debe inferirse en manera alguna que la sexualidad licenciosa en general, sea característica de nuestros indios. Todo lo contrario. Los Jívaros especialmente, son muy decentes en asuntos sexuales. Ellos no consideran apropiado discutir estos asuntos públicamente, y gestos o lenguaje obsceno, que no son cosa rara por ejemplo entre los indios del Chaco, uno no puede testificar entre los Jívaros. De cualquier manera ésta es la impresión que he recibido durante los años que he vivido en contacto estrecho con los indios en sus propias casas.

Ha sido generalmente asumido que entre la mayoría de las razas salvajes el instinto sexual está muy desarrollado, y la vida sexual se lleva muy intensamente¹ y se entiende que esta aseveración generalizante se aplica también a los salvajes del Nuevo Mundo. Mi propia impresión es que este aserto de ninguna manera es válido con respecto a los indios de la América del Sur, y particularmente no con las tribus de las que trato aquí. Cuando un indio se ha enamorado de una mujer de la cual gusta mucho, es natural que al principio de rienda suelta a su pasión y entonces puede que tenga intercambio con ella, aun varias veces en una noche. Pero excesos de esta clase de ninguna manera son la regla general entre los Jívaros, quienes en general no se entregan a las relaciones sexuales como la gente blanca hace, y tal vez menos. De hecho, hay en este punto una notable diferencia entre los blancos y los mestizos por un lado y los indios por el otro. La capacidad de los indios jívaros para controlarse en el terreno sexual se demuestra por su disposición de someterse a la prohibición de tener relaciones sexuales durante períodos más o menos prolongados. Hemos ya visto cómo los indios observan abstinencia sexual en muchas ocasiones, y otros ejemplos similares serán mencionados aquí. Para los blancos o mestizos ecuatorianos tal control de sí mismos sería ciertamente imposible.

Entre los Jívaros están prohibidas las relaciones sexuales prematuras a los jóvenes hasta que hayan pasado a través de la iniciación y se conviertan en lo que se llama un *tsémbrana*. Si un muchacho tiene relaciones sexuales con una mujer antes de ese tiempo, se cree que morirá pronto. Generalmente un joven jívaro se casa cuando tiene entre 18 y 20 años de edad.

Un jívaro casado no solo se abstiene de cohabitar con su mujer, por ejemplo, cuando prepara su veneno para flechas o está haciendo un escudo o una cerbatana, después de que ha sembrado los narcóticos *natéma* o *maikoa*, y cuando se prepara para una gran fiesta, sino en algunas otras ocasiones. Así, por ejemplo, en un estado avanzado de preñez él generalmente se abstiene de cohabitar con su esposa, so pena de que el nonato pueda sufrir daño. Cuando la criatura ha nacido, también el hombre se abstiene de dormir con la madre por algún tiempo, en la mayoría de los casos, creo yo, hasta que la criatura es amamantada. Tampoco puede tener relaciones sexuales con otra mujer. Es-

to tendría efectos perjudiciales sobre el recién nacido a tal punto que podría morir. La continencia del padre en este caso está estrechamente conectada con las reglas de la dieta que debe observar por algún tiempo después de nacida la criatura, y que se describirán en el próximo capítulo. Igualmente, como veremos más adelante, un jívaro tiene que observar abstinencia sexual por un tiempo largo después que ha matado un enemigo, y por algunos días después de ocurrida una muerte. Un indio Canelo igualmente tiene que observar abstinencia sexual en muchas ocasiones, entre otras durante la noche de bodas, como acabamos de ver.

Vicios antinaturales son raros o totalmente desconocidos entre los Jívaros salvajes y los indios Canelos. De este modo, nunca he oído sea de costumbres homosexuales o de sodomía. En cuanto a enfermedades venéreas, hasta donde sé, son desconocidas también para la mayoría de las tribus jívaras. Entre los semicivilizados indios Canelos, quienes han estado más en contacto con los blancos, aquellas parecen prevalecer más, pero aun entre ellos al presente son raras.

Las ideas que los indios alimentan acerca del significado filosófico del acto sexual son de un interés particular y dignas de mencionárselas aquí. Los indios ciertamente se dan cuenta de una manera general de la conexión entre el intercambio sexual y la preñez, pero acerca de la generación y la concepción tienen su propia y peculiar teoría en la que entre otras cosas, aparece su creencia en un nacimiento "sobrenatural". Sus ideas sobre los espíritus de las plantas y animales que participan de la naturaleza de las almas humanas y son aun consideradas las almas de sus antecesores, al igual que su costumbre de dar a los recién nacidos nombres de animales y plantas al mismo tiempo de antecesores, parecen apuntar a una creencia general, ahora tal vez un tanto olvidada, sobre el regreso de las almas que han partido a través de un nacimiento nuevo. De hecho, rasgos de la existencia de una creencia en tal renacimiento todavía se encuentran. "Después de un largo tiempo las almas de los muertos se reencarnan en algunos de sus descendientes; ésta es la razón por la que damos a los recién nacidos los nombres de uno de sus antepasados". Tal fue la explicación que me dio un curandero con quien discutí estas cuestiones. Otros Jívaros, a su vez, aseguraron no saber nada del retorno de los desaparecidos. Evidentemente estos son

asuntos a los que la gente común de la sociedad jívara presta poca atención.

Sus ideas sobre la concepción y la preñez son más definidas. La concepción, de acuerdo con sus ideas, se produce por acción combinada de la luna nueva y el intercambio sexual natural. La luna nueva también se cree que origina la menstruación de las mujeres, de cuyo proceso fisiológico los indios usan la expresión *nantu weíkama*, "la luna la ha visto". El tiempo más propicio para la cohabitación y la concepción es el comprendido entre la luna "menguante" y la luna nueva siguiente. Durante este tiempo el Jívoro usualmente tiene intercambio con sus mujeres con vista a obtener niños. El está, sin embargo, convencido de que como regla una mujer no puede salir encinta por un solo acto de intercambio sexual. Varios son necesarios; el nuevo ser tiene que ser creado, por así decirlo por etapas; con la luna siempre en el papel de promotora del proceso creador. Cuando el Jívoro ha cohabitado con su esposa en el período entre dos lunas, la siguiente luna nueva de algún modo misterioso traerá el primer desarrollo del feto. Cada luna nueva siguiente, en conexión con repetidos actos sexuales, añade un poco a él hasta que en el transcurso de nueve meses sucesivos el feto está completamente crecido y se produce el alumbramiento.

Esta aseveración de los Jívaros debe ser entendida en el sentido de que el germen del nuevo ser humano proviene del hombre, que en el acto sexual simplemente lo pone en la mujer, de la misma manera que la semilla se siembra en la tierra, y la luna nueva a consecuencia de esto, ayuda al desarrollo del feto. Esta perspectiva primitiva, la cual de ninguna manera está limitada en Sud América a los Jívaros², es importante en cuanto explica una costumbre que entre estos indios también ocurre en una forma modificada, la costumbre del *couvade*. Si la criatura al menos fisiológicamente, tiene el propio origen en su padre, podemos entender la conexión estrecha entre el padre y su bebé recién nacido, que se manifiesta en que por ejemplo el alimento que toma aquel afectará al segundo para bien o para mal. Estas ideas las consideraremos de nuevo en el capítulo sobre las costumbres en el nacimiento.

El indio de nuestros días está de este modo convencido de que una mujer no puede concebir sin tener contacto sexual con un hombre. Pero el intermediario del proceso de concepción no nece-

sariamente será un hombre vivo, puede ser también uno muerto, esto es un espíritu o un demonio. Desde este punto de vista podemos hablar de un nacimiento sobrenatural con respecto a los Jívaros, o sea, en tanto que ellos creen que un espíritu o demonio puede tener intercambio sexual con una mujer y engendrar un niño. Esta creencia es bastante común entre los Jívaros y los indios Canelos, así como entre otras tribus de Ecuador, y ha influido las costumbres que ellos observan en el nacimiento de una criatura y aun sus costumbres de matrimonio, como hemos visto en el caso de los indios Canelos.

La concepción por un demonio, que da como resultado un nacimiento maligno y una criatura monstruosa, puede tener lugar bajo diferentes circunstancias.

Entre los indios Canelos, cuando una mujer está menstruando se la obliga a hacer dieta y a no salir de la casa sino por las más urgentes necesidades. Si va sola por la selva puede que encuentre al demonio, *supai*, en la forma de un hombre blanco vestido de negro, quien la toma por la mano, la conduce lejos, y la seduce. Se dice que las mujeres tienen una especial inclinación a encontrar al *supai* en esa apariencia y a rendirse rápidamente a la tentación. Por consiguiente, ellas son cuidadas por los esposos cuando menstrúan.

La consecuencia de una relación con el demonio será que la mujer caiga enferma y muera o que dé a luz una criatura monstruosa con garras, con pelos sobre todo su cuerpo, sin orejas, o bien deformada o defectuosa de alguna otra manera. Un monstruo así es llamado *supai*, "el hijo del demonio", y los indios invariablemente le quitarán la vida, siendo para ellos un incidente particularmente infortunado y ominoso: tienen al demonio en forma material viviendo con ellos. Entre los indios Canelos, el *supai huahua* es enterrado vivo en medio de la selva. El padre de la criatura, el *supai* vendrá a llevárselo, dicen, y por lo tanto no debe ser matado directamente sino enterrado vivo.

Generalmente, sin embargo, el demonio se aparece a la mujer en la forma de un bello indio, pintado de rojo con achiote en la cara y llevando una corona de plumas en la cabeza (*tawasámba*). La mayoría de las veces encuentra a la mujer en un sueño, mientras ella duerme, y trata de seducirla. Si él ha tenido relación con ella dos noches sucesivas, ella pronto sentirá molestias en la matriz, y

un tiempo después morirá o dará a luz un *supai huahua*.

Los indios Canelos me contaron de una joven india que había vivido sola con el *supai* en una región deshabitada sobre el río Rutúmu, un tributario pequeño del Bobonaza. El *supai* tenía el aspecto de un bello indio con la cara pintada de rojo y bien vestido. Él permaneció con la mujer una semana como su esposo, y todos los días le traía toda clase de caza lo mismo que pescado de la selva. La mujer anteriormente había sido bella y bien conformada, pero desde entonces comenzó a enflaquecer y desfallecer y finalmente murió. Esto se debió a que tuvo intercambio sexual con el *supai*.

Uno de los más formidables demonios conocidos por los indios es la enorme boa acuática, llamada *amárún* por los indios quichua-hablantes. Ella es la fuente original de la hechicería y se cree que especialmente las almas de los hechiceros toman su residencia, temporal o permanentemente, en este monstruo. Ahora bien, en la imaginación de los indios el arco iris (*cuichí*) no es sino una gigantesca boa en el aire, o como generalmente lo expresan, el arco iris es "la sombra de la boa". Una superstición que se tiene sobre este fenómeno es que pone encinta a las mujeres. Cuando el arco iris aparece, por lo tanto, las mujeres que menstrúan no deben salir, so pena de que les ocurra un accidente de esta clase. Especialmente si están viajando y pernoctan solas en un refugio de hojas de palma en la selva ellas están propensas a ser visitadas por el *cuichí supai* (el demonio Arco Iris) quien tiene intercambio sexual con ellas y las embaraza, resultando como siempre un *supai huahua*³.

Más aún los indios Canelos creen que el demonio, cuando desea visitar a una mujer, puede que tome la forma de un ave nocturna que ellos llaman *tulúlu*. El *tulúlu supai* entra por las noches en la casa y asume la forma humana y tiene intercambio sexual con la mujer mientras ella duerme. Poco después, la mujer cae enferma y algún tiempo más tarde dará a luz algo maligno.

A veces, el demonio toma la forma de un halcón (*anga*) y entonces intercambio con una mujer por la noche durante su sueño. Posteriormente, ella da a luz un *supai huahua* el cual es de color gris, tiene la cabeza y los ojos de un halcón y piernas deformes. Tal monstruo, como ya se mencionó, es enterrado vivo o se le quita la vida de cualquier manera.

A fin de poder cohabitar con un hombre sin salir encinta, las mujeres Canelos tienen la costumbre de tomar una medicina preparada de la planta *piripiri* pequeña. Los nudos de la raíz de la planta se trituran y se los sumerge en agua, y la mujer toma un poco de esta bebida. Enseguida tiene que comer solamente plátano asado sin sal y pájaros pequeños de la selva. Si infringe estas reglas de dieta, se cree que está particularmente expuesta al mismo peligro contra el que la bebida del *piripiri* debía protegerla. Cuando va al río por un baño -cosa que las indias Canelos hacen como regla todos los días- el *supai* puede que entre en ella mientras está en el agua en la forma de un pez pequeño o de un insecto acuático, siendo la consecuencia que ella enferme y muera, o quede encinta y de a luz un monstruo.

Sin embargo, no son solo los niños monstruosos y defectuosos los que se consideran como el resultado directo de una acción demoníaca. La misma superstición se mantiene sobre los gemelos, aún si no hay nada anormal en su apariencia exterior. Los indios primitivos son incapaces de entender la idea de que un hombre pueda ser el padre de dos criaturas nacidas al mismo tiempo. De aquí que cuando nacen gemelos en una familia, solamente el que llega en primer lugar puede haber sido engendrado por el esposo; el otro debe haber sido bien por otro hombre o, más generalmente, por un demonio y por lo tanto es muerto. Esta creencia se encuentra entre los indios de diferentes partes del continente sudamericano y suministra la verdadera razón de la práctica muy común de infanticidios en el caso de gemelos. En Ecuador parece prevalecer entre todas las tribus con excepción de los Jívaros⁴. En cuanto a los indios Canelos ella es el origen de la interesante costumbre dentro de la ceremonia nupcial que ya hemos relatado. Respecto del temor a los gemelos, puedo añadir que en Canelos un hombre casado nunca come dos plátanos que hayan crecido en el mismo racimo, en la creencia de que si lo hacen su esposa dará a luz gemelos.

Por otra parte los salvajes Jívaros no parecen compartir esta superstición. Al contrario, ellos dicen que se sienten complacidos cuando nacen gemelos, porque ellos quieren tener tantos hijos como les sea posible.

Pero aún los Jívaros están firmemente convencidos de que las criaturas que nacen deformes y defectuosas de algún modo son el producto de una

acción demoníaca. Una criatura de esas es llamada *nétsi*, *pasúna*, "deforme", "monstruoso", o *iguanchi uchi*, "el hijo del demonio". Hablando apropiadamente, *nétsi* significa "sordomudo" pero también "deforme" en general, y de este modo es usado en el mismo sentido de *iguanchi uchi*. Los Jívaros siempre matan una criatura "demoníaca", deforme, aplastándole con los pies, y lo sepultan en la selva.

Como la concepción tiene lugar a través de un demonio (*iguanchi*), los Jívaros no pueden explicárselo con los mismos detalles realísticos que usan los indios Canelos, pero en cuanto al hecho en sí mismo no tienen duda alguna. Más generalmente, el nacimiento de un *nétsi*, *pasúna* o *iguanchi* sigue como consecuencia de un matrimonio ilegal, especialmente un matrimonio dentro de los grados de parentesco en los que se prohíbe casarse, cuando se casan entre hermanos o entre primos hijos de hermanos varones, o entre tío y sobrina o entre tía y sobrino. Tales matrimonios son por lo tanto mirados con horror y estrictamente prohibidos por la costumbre jívara. El nacimiento de un demonio (una criatura monstruosa) se considera como una desgracia y como un desafortunado incidente, no solo para los padres sino para toda la familia y la tribu.

He establecido antes que los celos no son una característica propia de las jívaras que son coesposas del mismo hombre, lo que parcialmente puede deberse al hecho de que en muchos casos ellas son hermanas o parientes muy cercanas. Desafortunadamente, lo mismo no puede decirse de los jívaros varones, quienes generalmente son muy celosos de sus esposas. Los celos de los jívaros varones forman parte de su carácter general suspicaz y traicionero. No pueden nunca confiar en un huésped visitante quien, aunque aparentemente viene como amigo, puede que alimente designios malévolos, tratando de embrujar a las mujeres con el mal ojo o de seducirlas con sus amuletos de amor. Si el indio jívaro ha encontrado, o cree que ha encontrado, confirmadas sus sospechas, es terrible en su venganza, y su venganza no solo se dirige contra el seductor sino que fácilmente va contra su propia esposa.

Si el Jívaro trata bien a su esposa y no descuida sus deberes hacia ella, esta le será fiel y un modelo de ama de casa. No sucede lo mismo cuando se siente descuidada por su esposo, lo cual no es raro que suceda. Los Jívaros no solamente viven en

poligamia, sino que puede suceder que un hombre mayor de edad, especialmente un anciano jefe, se consiga varias esposas jóvenes, aun chicas bastante jóvenes capturadas en tribus enemigas, hacia las cuales no puede ejercer debidamente sus deberes maritales. No es poco común que tales jóvenes esposas descuidadas se entreguen a relaciones sexuales con otros hombres, a pesar del riesgo que corren como consecuencia de ello. Inteligente como es la mujer jívara, ella puede emplear una astucia extraordinaria para engañar a su esposo. Cualquiera que pueda ser la causa si el marido prueba el adulterio de su mujer, él inmisericordemente desencadena su venganza sobre ella. Respecto de los Jívaros, podemos apenas hablar de "divorcio", porque en un caso de infidelidad el hombre rara vez se contenta simplemente con repudiar a su esposa; un tratamiento cruel o la muerte son los castigos comunes para tal crimen. Generalmente el colérico esposo da rienda suelta a su enojo golpeando a la mujer o perforando con su lanza o con su cuchillo las piernas, las pantorrillas y los senos, de tal modo que ella generalmente muere desangrada. Las esposas que son maltratadas en algunos casos ponen fin a sus vidas tomando el veneno barbasco, una manera de suicidarse que a veces también usan las mujeres jívaras infelices, igual que en otras tribus del Oriente de Ecuador.

Es notable esta crueldad con la que el Jívoro engañado trata a su infiel mujer, puesto que en otras circunstancias la posición de la esposa jívara no es en absoluto la de una esclava oprimida, como se demostrará aquí. Ella tiene mucho que de-

cir, aun en asuntos que no conciernen directamente a su propia esfera, dentro de la casa familiar. Pero en el caso de adulterio, solo valen la fuerza bruta y la ley del desierto. El indio jívaro trata a su infiel esposa simplemente de la misma manera que trata a su enemigo para quien no muestra ninguna compasión.

Notas

- 1 Westermarek, *The History of Human Marriage*, I. 495 (citando a Malinowsky). El doctor Malinowsky llama a su propio libro, en el que se trata de una sola tribu de melanesios, *The sexual life of Savages*.
- 2 Ver mi *Civilization of the South American Indians*, pág 445 y ss.
- 3 Esta superstición prevalece a la vez entre los indios del Napo y de Canelos, pero es mantenida particularmente por los indios de la serranía, quienes tal vez la han propagado a las tribus primitivas de las selvas vírgenes del Oriente. En Pelileo, una población situada en las regiones altas del Ecuador central, se me contó de una mujer india que había dado a luz un monstruo horroroso, mitad puerco espín y mitad ser humano. Los indios explicaban este fenómeno como debido a que la mujer se había expuesto a los abrazos del demonio del Arco Iris. Las mujeres quichua-hablantes de la serranía también creen que pueden ser embarazadas por lagartos y otros "seres animales similares" que entren en ellas. Cuando una india ve un lagarto, por lo tanto salta lejos por temor de entrar en contacto con él.
- 4 La superstición en cuestión existe por ejemplo entre los indios del Napo y los Záparos. Los últimos no solo que matan al segundo niño, sino que tienen el hábito de cantar y golpear sus tambores todas las noches durante un mes completo después del nacimiento de los gemelos a fin de contrarrestar las consecuencias malignas que pueden surgir del hecho de que la casa haya sido contaminada por el demonio.

Capítulo VI

COSTUMBRES EN EL NACIMIENTO



Después de la “fiesta del tabaco” comienza la vida conyugal de la pareja jívara; en algunos casos -es decir, cuando la muchacha no es muy joven- esto ocurre inmediatamente después del compromiso. Como regla, sin embargo, la mujer jívara no llega a ser madre hasta que tiene entre 16 ó 17 años; de cualquier modo no he visto entre estos indios madres más jóvenes. Las mujeres de Canelos generalmente se casan a edades más maduras.

Cuando un nuevo miembro es esperado en una familia, éste es un importante incidente que está conectado con muchas ceremonias interesantes y muchos tabúes que merecen especial interés, como ilustración típica de la idea general de los indios acerca de que existe una estrecha relación entre los padres, especialmente entre el padre y la criatura recién nacida. Tanto los Jívaros como los indios Canelos, ayunan y observan otras reglas de abstinencia después de que han plantado y sembrado sus campos o mientras están criando a sus perros, así mismo se someten a restricciones similares respecto de su modo de vivir después que les nace un niño, y naturalmente con mayor rigor aún.

Estas restricciones tienen especial referencia con la dieta. Entre los Jívaros, la mujer comienza su dieta aún antes de que la criatura nazca, y de cualquier modo en algunas tribus su esposo se le une enseguida. Tan pronto como la mujer siente que está encinta, se abstiene de comer sal y cosas dulces como la fruta de la papaya (*Carica papaya*), caña de azúcar, y una especie de uva silvestre llamada *shuya*. La razón que los indios dan para esta abstinencia es que si la mujer come sal o cosas dulces “el feto crecerá muy grande” y el parto se hará difícil. La mujer también tiene que abstenerse de comer el repollo de la palma y los intestinos de los animales, especialmente los de la paca y el cerdo salvaje, porque si lo hace, la criatura tendrá diarrea. Estas reglas por lo menos son las de los Jíva-

ros del Santiago, y las observa también el padre de la futura criatura.

Cuando la madre comienza a sentir los dolores del parto, enseguida se la saca de la casa y se la lleva a un refugio hecho con hojas de palma construido en la vecindad de aquella, en los plántíos de yuca o de plátano, donde es atendida por una anciana que actúa de partera. La casa no debe ser contaminada por el nacimiento, ni se permite que estén presentes otras personas de la familia, y mucho menos extraños a ella. Las embrujadoras flechas de los hechiceros y su “ojo maligno” son especialmente temidos en tales ocasiones. Generalmente la mujer india da a luz con facilidad, y en caso de que el nacimiento se torne difícil esto será una señal segura de que espíritus malignos o influencias misteriosas han estado actuando.

A fin de facilitar el parto, tanto los indios Jívaros como los Canelos tienen el hábito de raspar con un cuchillo la púa de la raya y mezclar el polvo obtenido con la bebida o comida de la mujer. Esto tendrá como resultado el facilitar el éxito del feto.

Los Jívaros también practican la siguiente costumbre para el mismo propósito. Se llama a un curandero; él toma un huevo de gallina, lo sopla y susurra una conjuración, manteniéndolo cerca de su boca; luego rompe el huevo permitiendo que su contenido se vierta en la boca de la parturienta, quien sentada en un banco tiene que tragarlo crudo sin tocarlo con sus manos. La idea es que ahora la mujer echará fuera el feto con la misma facilidad con que la gallina pone el huevo.

Hay una clase especial de plátano que los indios llaman *palanda noa*, “el plátano femenino”. Generalmente el plátano pertenece a esas plantas a las que los indios atribuyen el sexo masculino, pero la *palanda noa* constituye una excepción, debido a la tendencia de su cáscara a abrirse con

fuerza cuando se hierva su fruta. En Canelos los hombres evitan comer esta banana, pues al hacerlo, dicen que sus esposas tendrán solo hijas mujeres. Por el contrario, ellos fomentan que sus mujeres la coman porque se cree que así se facilitará el parto.

Cuando la criatura llega, la mujer es bañada con agua caliente y el flujo de sangre se detiene con piedras de lava previamente calentadas. El cordón umbilical se lo corta, no con un cuchillo, sino con un pedazo afilado de bambú silvestre (*shingyána*). El hierro de los blancos es tabú para los indios y por ello no se lo emplea en ciertas ceremonias importantes. “Con el cuchillo cortamos la carne en pedazos”, me explicaba un jívaro, “por lo tanto no tocamos con él a nuestras delicadas criaturas”. Si se usara un cuchillo o alguna otra herramienta de acero para cortar el cordón, sería lo mismo que cortar la vida de la criatura: el pequeño moriría. El pedazo de ombligo que queda con el bebé es atendido con gran cuidado, y cuando cae después de unos pocos días, al igual que la placenta después del nacimiento, es enterrado “a fin de que los perros u otros animales no los puedan comer”, una eventualidad que probablemente implicaría peligro para la vida del niño.

Antes de que el recién nacido sea amamantado por la madre, se le da una medicina preparada con una planta pequeña fragante, cultivada por los Jívaros, a la que llaman *tsinsimba*. Las hojas de esta planta son cuidadosamente mascadas y mezcladas con saliva, y un poco de esta medicina es puesta en la boca de la criatura por la persona de más edad de la familia, la que debe ser un anciano si la criatura es del sexo masculino, y una anciana si es del sexo opuesto. La *tsinsimba*, a la cual los Jívaros atribuyen propiedades maravillosas, se cree que fortalecerá al recién nacido. La misma medicina se da más tarde a niños de diferentes edades en la “fiesta de los niños”.

Después de que el parto ha tenido lugar sin complicaciones, y la mujer se está recobrando, es llevada a la casa donde permanece en completa inactividad y sin salir. Al tercer día después del parto, la persona de más edad en la familia, hombre o mujer, según el sexo de la criatura, da a ésta un nombre que previamente ha llevado algún miembro de la misma familia y el cual generalmente es el de un animal, ave, o planta, siendo más comunes para los hombres los de animales o aves, y las plantas para las mujeres. Se cree que los animales

y las plantas están animadas por almas humanas (*wakáni*), algunas de las cuales son del sexo masculino y otras del sexo opuesto. Las criaturas humanas, varones o mujeres, son entonces nombradas como corresponde.

Como ejemplos de nombres jívaros se mencionan los siguientes. Para los hombres: *Jawára* (Tigre), *Pangí* (la gran Anaconda, *Eurectes merinus*), *Tsungiz* (un animal acuático mitológico, del cual se dice ser el hermano varón de la Anaconda), *Yakúma* (mono aullador rojo), *Kunámbi* (Ardilla), *Ambusha* (Búho), *Ungúmi* (Pájaro Paraguas), *Máshu* (Pauji, *Crax elector*), *Etsa* (Sol), *Yagáami* (Estrella grande), *Cuishi* (Oreja), *Naucha* (Pie), *Maikoa* (la planta narcótica *Datura arborea*). Para las mujeres: *Mama* (Yuca), *Inchi* (Camote), *Mika* (Fréjol), *Nussi* (Maní), *Ipyáku* (Achiote), *Sua* (Genipa), *Chiki* (una raíz con poder mágico), *Nungai* (Tierra), *Nungüi* (Madre de la Tierra), *Yánua* (Estrella), *Intsa* (Río).

En la ocasión en que se da un nombre a la criatura, su pelo, que al nacer es casi rubio, es teñido con una solución preparada de la fruta de la genipa (*Genipa Americana*), llamada *sua* por los Jívaros, y la raíz de una planta llamada *piripiri*, de modo que el pelo se hace completamente negro. La fruta de la genipa da el tinte negro con el cual los indios pintan su cuerpo en ciertas ocasiones ceremoniales y, mezclado con la solución preparada con la raíz del *piripiri* se supone que fortalece el pelo. En el caso de un recién nacido se cree comúnmente, que fortalece su constitución y lo protege contra influencias malignas. En la misma ocasión, el anciano o la anciana perfora los lóbulos de las orejas de la criatura con una espina e inserta un palillo en el hueco para evitar que la herida se cierre. Más tarde, los huecos son agrandados más y más para permitir la inserción de los tubos de las orejas, con los que el muchacho o la muchacha deben presentarse ante personas adultas. A las chicas se les perfora además el labio inferior pero esto no se hace hasta que tenga seis u ocho años de edad.

Las tribus jívaras del Pastaza (los Achuaras) tienen la siguiente costumbre (*iweri*) al nacimiento del primer hijo. La mujer, como es usual, es sacada de la casa y llevada para dar a luz a los plantíos de yuca, donde permanece por tres días. En el cuarto día ella regresa a la casa y el recién nacido también es llevado allí, sin embargo no debe pasar por la puerta, sino a través de un hueco hecho a propósito en el techo de la casa. El mismo padre

pasa a su primogénito a través del hueco, siendo recibido en el interior de la casa por su abuelo o el miembro de más edad de la familia. El anciano, sosteniendo al pequeño en sus brazos, se pone a la cabeza de los miembros reunidos ahí, y todos empiezan a caminar alrededor de la casa cantando, batiendo los tambores, y tocando flautas. Entonces el anciano da a la criatura un nombre que ha llevado antes algún miembro importante de la familia. Cuando la madre va por primera vez a la plantación de yuca a recoger la fruta, llevando a su hijo en la espalda, es seguida hasta ahí por todos los hombres, los cuales llevan lanzas y otras armas. Esto se hace con el fin de proteger al recién nacido y a su madre contra los demonios (*iguánchi*) y hechiceros malignos que podrían hacerles daño en el camino. Esto solo se realiza la primera vez que sale de casa ya que éste es considerado un momento crítico, especialmente para el niño¹.

Las otras tribus jívaras del Oriente de Ecuador y Perú, aunque no practican el *couvade* en el sentido de que el padre debe permanecer en cama después del nacimiento del niño, todavía consideran absolutamente necesario que ambos padres observen ciertas reglas respecto de sus dietas y a su modo de vida. En cuanto a la dieta, las reglas son las siguientes: en cuanto a aves, el padre y la madre de la criatura deben abstenerse de comer el tucán (*tsukánga*), el mango (*chui*), el pájaro carpintero (*tatáshama*), el pájaro paraguas (*ungúmi*), el gallo de las rocas (*sumga*), el pavo silvestre (*kuyu*, *áwacha*), y el pichón (*yámbitsa*); tampoco deben comer los intestinos de ningún animal, huevos de gallina, u ovas de pescado; en cuanto a peces, dos pescados comunes son nombrados especialmente como alimento prohibido: el gran *wambi* y el siluro (*napi* o *tungá*).

Las prescripciones dietéticas acabadas de mencionar se deben a las siguientes ideas. El tucán, el mango, el pájaro carpintero, el pájaro paraguas y el gallo de las rocas pertenecen a esas aves que aunque normalmente se las come, son sin embargo, miradas con superstición, porque se cree que ellas pueden servir de habitación o vehículo para las flechas mágicas (*túnchi*) que los hechiceros envían a las personas a quienes quieren hacer daño. Si los padres comen estas aves, las criaturas pueden ser embrujadas, desfallecer, y morir. Los Jívaros usan para esto la expresión *tapíkyinyu*. A su vez, el pavo silvestre y el pichón producen heces muy sueltas y las excretan constantemente como si

estuvieran con diarrea. Si los padres comen esas aves, sus hijos tendrán probablemente diarrea, una enfermedad con la que los niños pequeños si están particularmente expuestos, tal vez mueran. Similarmente, la criatura estaría propensa a contraer diarrea si los padres comieran los intestinos de animales o huevos de gallina. En cuanto a éstos, los Jívaros tienen la misma superstición que los indios de Canelos: las heces de la criatura se harán del mismo color de la yema de los huevos, lo cual sería síntoma de alguna enfermedad del estómago. A la vez, si comen ovas de pescado, la criatura contraerá la escrófula (*kancha*) de la cabeza, una enfermedad bastante común entre los niños indios.

La razón por la cual los padres no deben comer el pez *wambi* está conectada con las ideas mitológicas de los Jívaros. En tiempos remotos, cuando todos los animales tenían forma humana, el *wambi* fue atacado y herido por algunos de sus enemigos mientras trataba de escapar de la laguna donde vivía. Él fue malamente golpeado con una lanza, pero pudo sacársela del cuerpo y escapó. Sin embargo perdió mucha sangre y, debido a la herida recibida, tiene todavía la cola y las aletas rojas, aunque el resto de él es muy blanco. Ahora bien, si los padres comen el pez *wambi*, su delicada criatura perderá igualmente sangre, se hará anémico, y morirá. A su vez, que ellos se abstengan de comer el pez siluro, *tungá*, se debe a las mismas consideraciones que hacen al Jívoro evitar este alimento después que ha sembrado los campos de maíz. Puesto que este gran pez es extremadamente inquieto y violento, la consecuencia si los padres lo comen sería que el bebé estaría "agotado" y no tendría el descanso necesario para un recién nacido.

La clase de alimento que se acaba de mencionar es particularmente considerada como peligrosa, pero en su dieta general los padres son extremadamente cuidadosos durante todo el tiempo que la criatura es amamantada. Ellos, generalmente, rehusan comer cualquier clase de carne, particularmente, los alimentos preparados en una casa extraña, siempre son mirados con sospecha. Frecuentemente, cuando viajaba en la compañía de indios Jívaros, notaba su renuencia a comer ciertas clases de animales o aves, ciertas clases de frutas, etc., y cuando les inquiría sobre las razones para esto, siempre recibía la contestación: "No puedo comerlo porque tengo en casa un hijo que mama".

El padre jívaro tiene también que observar varias otras reglas de precaución dentro de su modo de vida. Aunque no es necesario que él permanezca en la cama, debe mantenerse quieto, no debe ir a cazar en la selva, ni manipular veneno, ni tocar un cuchillo o cualquier otro instrumento de hierro para hacer un trabajo. No debe matar una serpiente venenosa o un jaguar, ni aun arriesgarse a encontrarse con ninguno de esos animales, ya que de otra manera el delicado hijo que tiene en su casa se asustaría y moriría.

Las últimas precauciones se observan por un período más corto, pero las que se relacionan con el ayuno deben ser observadas por el padre no solamente por unos pocos días, como entre la mayoría de los demás indios, sino por dos y a veces tres años, o más estrictamente hablando, durante el tiempo que la criatura esté siendo amamantada. La mujer india amamanta a sus hijos por un tiempo bastante mayor que lo acostumbrado entre gentes civilizadas, a menudo por dos o tres años y aun más. Si los padres ayunan bien durante estos años, guardando estrictamente las reglas prescritas por la costumbre, la criatura se desarrollará rápidamente, será saludable, vigorosa y robusta. Cuando el ayuno termina, los padres hacen una fiesta especial para el pequeño, la "fiesta de los niños", en la cual una medicina mágica le es dada por un anciano o una anciana. Con esta fiesta termina el primer período en la educación de la criatura. Si los padres descuidan alguna de estas reglas, si no ayunan bien y no hacen la fiesta, el resultado será que la criatura no crecerá ni se desarrollará bien, sino que desfallecerá y morirá.

De acuerdo con la idea de estos indios, los padres, y especialmente el padre, forman con el recién nacido, por así decirlo, una sola personalidad. El alma de este último está íntimamente asociada con la del padre y todo lo que pase al padre durante los días críticos se supone que afectará directamente a su tierno hijo.

Esta perspectiva es mucho más fácil de entender cuando se toma en consideración que el indio no solo asume una íntima conexión o simpatía entre él y su hijo recién nacido, sino que la misma simpatía misteriosa se cree que lo une más o menos estrechamente con casi todo objeto que es resultado de su trabajo. Así, hemos visto que cuando un indio ha comprado un cachorro que se propone criar para la caza, ambos, él y su esposa, empiezan a ayunar y se someten a ciertas otras reglas

en su modo de vida natural, semejantes a las que observan cuando nace la criatura. Igualmente, él ayuna después de que ha sembrado maíz y ciertas otras plantas, mientras hace un tambor, una cerbatana y así sucesivamente.

La misma perspectiva peculiar aparece tal vez con mayor claridad en algunas de las costumbres de los indios de Canelos al nacer una criatura. Por la noche del día del parto, lo mismo que en la mañana siguiente, varias medicinas son tomadas a la vez por la madre y por su esposo, el objeto de las cuales es en parte curar a la primera de su debilidad, y en parte procurar el fortalecimiento y desarrollo de la criatura. De esta manera, la mujer en el día del parto tiene que tomar una bebida preparada de la corteza de un arbusto llamado *tzigta*. De este arbusto hay varias clases, algunas de las cuales son venenosas y los indios las usan para la preparación del veneno de flechas. La que se da a una mujer en el nacimiento de su hijo es comúnmente usada como remedio para dolores de cabeza y otras enfermedades. La corteza del arbusto es raspada con un cuchillo y hervida en agua, y la mujer tiene que beber una *mucahua* (plato de barro que contiene cerca de un litro) de esta infusión. El remedio se supone que tiene efectos fortificantes tanto sobre la mujer como sobre el recién nacido.

En la mañana siguiente temprano se le da otra medicina similar. La corteza de un arbusto llamado *petun cara* es machacada con un garrote y sumergida en agua y una cantidad de esta solución se le da a beber a la mujer. Inmediatamente después de eso tiene que tomar una cantidad similar de otro remedio preparado de la corteza del árbol llamado *pacai cara*, hervido en agua. Usualmente la solución de *petún cara* y la infusión de *pecai cara* se mezclan y la mujer tiene que tomar una *mucahua* de esta medicina. Esta tiene el efecto de un vomitivo que quitará el mal del estómago de la mujer.

A su vez, el padre del recién nacido tiene que tomar otras bebidas mágicas, que se cree ejercen una influencia favorable sobre él. La corteza de un árbol llamado *tsinsála* se raspa con un cuchillo y se lo sumerge en agua, y la bebida la toma el padre en la tarde posterior al nacimiento de la criatura. Esta medicina tendrá el efecto de fortalecer al niño.

En la misma noche, el padre toma algunas hojas de un árbol o arbusto llamado *sinchi cáspi* ("el árbol de la fuerza"), que él masca y traga crudo. Finalmente, en la mañana siguiente, la raíz del mis-

mo arbusto se la toma, se la machaca, y se la hierve en agua, y la infusión es bebida por el padre. El *sinchi cáspi* se supone que tiene el efecto de dar mucha fuerza al bebé recién nacido.

Durante los siguientes ocho días, o hasta que el ombligo de la criatura esté curado perfectamente, los padres tienen que hacer dieta, y la madre es obligada a observar ciertas otras reglas de abstinencia. Así ellos se abstienen de comer el tucán (*sicuanga*), normalmente tan apreciado por los indios, porque esta ave puede servir a veces como habitación de un demonio o como el asiento de la espina de la chonta (*chunta*), que los hechiceros usan para embrujar a las gentes; por lo tanto, si los padres comen el tucán, esto puede tener el efecto de que el recién nacido sea embrujado, desfallezca y muera. Por la misma razón no comen el mango, otra bella ave de la selva usada como alimento. También se abstienen de comer el pavo silvestre al igual que una clase especial de pato que despide un olor desagradable, ya que de otra manera el bebé tendrá diarrea y morirá. De los cuadrúpedos, no comen el *tapir* o la *lumucha* (*Coelogenys paca*), animales que también se los considera con superstición por parte de los indios, aunque se los come generalmente. De otras cosas prohibidas a ellos, los huevos de gallina son mencionados especialmente. Si comen huevos, las heces de la criatura se harán del mismo color de la yema, o sea que la criatura tendrá diarrea y morirá. Igualmente los padres no deben beber el aguardiente de los blancos, porque este licor fuerte hará daño a su delicado hijo. En cuanto a la cerveza de yuca nativa (*asua*), pueden beberla, pero no debe ser muy fuerte. Después de que la mujer ha dado a luz, se le da *asua* caliente.

En cuanto a pescados, a los padres se les permite comer el bocachico (*challua*) lo mismo que cierto pez parecido a la sardina (llamado *umbúni*, *chúti*, *túgshi* y *shigli* en el lenguaje quichua). Aves pequeñas de la selva, de la clase que los Jívaros acostumbran cazar con la cerbatana y flechas sin veneno, también se las considera alimentos no dañinos. Un gusano o larva que vive en el cogollo de cierta palma, llamada *túku*, se les recomienda comer a los padres. La larva es muy gorda, y por lo tanto si los padres la comen provocará que la criatura sea también gorda.

Durante los primeros tres días después del parto, la mujer no sale de casa y no trabaja. Después ella está capacitada para ir a la plantación,

llevando a su bebé a la espalda. El padre, a su vez, debe restringir su modo de vida por ocho días. No sale a cazar en la selva, porque si dispara a un animal o un ave con una escopeta o con la cerbatana, puede que al mismo tiempo dispare a la criatura, de modo que muera. Tampoco debe emprender trabajo alguno en la selva con su machete, porque si lo hace él podría matar a su propio hijo con el cuchillo. De ninguna manera él debe matar una serpiente venenosa o el animal demoniaco paca (*Iwnucha*), porque entonces su pequeña criatura, aunque esté segura en la casa, se asustaría y moriría.

Cuando ha transcurrido el lapso de los ocho días, el padre va a trabajar a la selva por primera vez después del parto y agarra su machete, haciendo con él movimientos como de cortar en el aire encima de su hijo antes de salir de la casa. El pequeño es de este modo "endurecido" contra el cuchillo, de modo que él no será herido por su padre al usarlo.

El número de niños en una familia jívara es generalmente grande en parte, por supuesto, debido a la existencia de la poligamia. El Jívaro quiere tener tantos hijos como sea posible y puede suceder -aunque por supuesto solo en casos excepcionales- que él tenga diez hijos de la misma mujer. El es, con derecho, de la opinión de que la riqueza en esposas y en hijos significa riqueza en general, y que ello incrementa el poder de la familia y de la tribu. Él aprecia a las hijas tanto como a los hijos; ambos son a su manera igualmente útiles, y por la misma razón no tiene, como hemos visto, objeciones contra el nacimiento de gemelos al no poseer los mismos prejuicios que otros indios del Amazonas occidental. Si a pesar de todo las tribus jívaras han disminuido constantemente, esto se debe a razones particulares, en parte a la gran mortalidad de los niños indios durante los primeros años de su vida, en parte a las guerras de exterminio llevadas a cabo entre las diferentes tribus jívaras. El contacto con la raza blanca no solo produce indirectamente una disminución de los indios, sino que parece tener una influencia directa desfavorable sobre la natalidad. Esto podemos inferir del hecho de que en las familias de los indios Canelos los niños, como regla, son inferiores en número que entre sus vecinos salvajes, un estado de cosas que puede observarse casi en todas partes de Sud América.

Aparentemente, de acuerdo a mis aseveraciones previas, el aborto no es desconocido para los

indios, pero es más comúnmente practicado por las solteras. Un Jívaro normalmente no permitirá que su mujer practique el aborto. Este tiene lugar solo en casos excepcionales, por ejemplo cuando una mujer ha sido embarazada por un hombre de una tribu enemiga, o cuando el matrimonio ha sido de alguna manera ilegal, de modo que hay el peligro de que la futura criatura sea un monstruo (*pasúna, nétsi*).

El aborto es efectuado entre los Jívaros por tratamiento mecánico en un estado comparativamente avanzado (probablemente en el tercero o cuarto mes de embarazo). Una anciana desde atrás abraza a la mujer alrededor de la cintura y gradualmente presiona hasta que salga el feto. La operación se dice que es muy dolorosa y se me contó que a veces la mujer muere a consecuencia de este tratamiento radical. Además de esto, los Jívaros recurren en tales casos a la misma operación no dañina hecha con el huevo de la gallina por la cual ellos tratan de facilitar el parto: un curandero hace tragar a la mujer el contenido crudo de un huevo el cual se vierte directamente en su boca. Las dro-

gas venenosas no se usan para este propósito entre los Jívaros, pero por otra parte éste parece ser el caso entre los indios Canelos. Preparan una medicina triturando e hirviendo el tallo de una enredadera llamada *singshi huasca*, o la corteza de un arbusto llamado *petun cara*, y dan de beber esta infusión a una mujer que quiere deshacerse de la consecuencia de relaciones sexuales fuera del matrimonio.

Nota

- 1 Entre los Kandoashis, una tribu que vive sobre el Pastaza inferior y parientes cercanos de los Jívaros, la mujer, después de haber dado a luz en las plantaciones de plátano o de yuca, es llevada inmediatamente de regreso a la casa. En ella están listas en el fuego tres grandes ollas de barro llenas con agua caliente. La mujer se sienta y lava todo su cuerpo con el agua de las ollas. Permanece sentada ante el fuego sin hacer ninguna labor por tres días. Después de tres días ella puede ir a las plantaciones y también comienza a mirar a su esposo que pasa el tiempo bajo un mosquitero en completa inactividad y solo cantando una canción mágica en favor de su recién nacido y ayunando estrictamente. Este modo de vida es continuado por él a lo largo de un mes. Una *couvade* real existe así entre los Kandoashis.

Capítulo VII

EDUCACIÓN DE LOS NIÑOS

CEREMONIAS DE LA PUBERTAD



Es evidente, como se desprende de lo establecido en los capítulos previos, que en relación con los Jívaros, podemos hablar de una educación real de los niños. Desde el mismo momento del nacimiento de la criatura -no, aun antes de ser dado a luz-, su bienestar físico y su desarrollo normal es preocupación permanente de los padres, y más tarde una sistemática instrucción comienza, cuya meta general es hacer al joven o a la joven capaz de cumplir apropiadamente con los deberes inherentes a un hombre o a una mujer adultos en la sociedad.

El primer período en la educación del niño, como he dicho, es el que va del nacimiento a la “fiesta de los niños”, la cual se celebra cuando el o la pequeña tiene entre dos o tres años de edad. Hasta que la fiesta ha tenido lugar, ambos padres tienen que someterse a la más rigurosa dieta de acuerdo con las reglas mencionadas en el capítulo anterior. El hacer dieta, debe entenderse, forma parte de los preparativos necesarios para la fiesta. El resto de los preparativos son similares a los de otras fiestas: como de costumbre, tienen que hacerse nuevas plantaciones, y los animales domésticos, cerdos y gallinas, tienen que ser criados antes de que se pueda celebrar la fiesta, lo cual por supuesto toma un largo tiempo.

El mismo chico o chica tiene que hacer dieta; sobre todo no se le permite comer puerco y la carne de la gallina, ni tampoco debe comer plátano maduro o mascar caña de azúcar como usualmente hacen los niños indios.

La “fiesta de los niños” es llamada *Uchiáuratai* o *Uchiauka*. *Uchiauratai* significa literalmente: “Daré (a la criatura) gotas de *tsinsimba*”. El mismo nombre indica que la medicina preparada de la planta *tsinsimba*, que le fue dada a la criatura in-

mediatamente después de nacer, también juega el más importante papel en la “fiesta de los niños”. Como ya hemos visto, las hojas de la planta se mastican y se mezclan con saliva, lo cual hace el o la anciana que actúa como sacerdote o sacerdotisa; la medicina tiene un nombre especial, *ambára*. Es vertida ceremonialmente en la boca de la criatura dos veces durante los dos días que la fiesta dura, temprano en la mañana y a medio día. La bebida de la cerveza de yuca y la comida forman parte de la “fiesta de los niños”. Su significado general es el mismo de las otras grandes fiestas: con ella se cree que se imparten misteriosos poderes -sobre todo para resistir los espíritus malignos- a la joven criatura, no solo para el presente sino especialmente para el futuro. Este poder se debe principalmente a las propiedades mágicas atribuidas a la misma planta *tsinsimba*, pero también a la saliva del anciano o de la anciana, a las canciones mágicas, etc. Después de que termina, el padre ya no está obligado a hacer dieta, por lo menos no tan rigurosamente como hasta ese momento, y a la criatura se le permite comer cualquier clase de alimento. Definitivamente termina de ser un amamantado y se lo reconoce a partir de ese momento entre los chicos mayores.

Ya que los chicos son siempre delicados y propensos a caer enfermos, los indios tratan de proteger a sus hijos lactantes entre otras cosas, por medio de diferentes amuletos que consisten en dientes y garras de animales, collares “médicos” hechos con semillas olorosas, conchas, etc. Todavía más común es la pintura profiláctica del cuerpo, hecha con achiote mezclado con ciertos otros ingredientes, y según éstos llamada *karawira*, *áran-tiyu*, etc. Puesto que los pequeños son muy propensos a caer enfermos a través de la hechicería,

los padres generalmente tienen cuidado de no mostrar sus hijos a extraños visitantes de la casa, so pena de que sean perjudicados por el “mal ojo” o por algún otro modo misterioso. Como regla, la india nunca deja a su hijo lactante solo en la casa cuando sale, sino que lo lleva consigo a donde vaya, llevándolo en su seno si es muy pequeño o a su espalda cuando es un poco más grande. De esta manera cuando va al plantío de yuca a recoger la fruta, casi todo el tiempo tiene a su bebé con ella, llevando a la casa el pesado cesto con la yuca y a la vez a su niño.

Cuando el primer diente de la criatura se suelta, no es arrojado lejos sino cuidadosamente guardado en el techo de la casa “a fin de que las ratas u otros animales no se lo coman”. Esta costumbre se debe a la creencia en una misteriosa conexión entre la criatura y el diente caído.

Durante los primeros años de vida, los muchachos y las muchachas reciben casi la misma educación, pero después de un tiempo tiene lugar una diferenciación. Las muchachas comienzan a acompañar a sus madres y son instruidas por ellas en el trabajo y las ocupaciones de las mujeres las que aprenden imitándolas. Cuando la muchacha tiene entre 5 y 7 años de edad, su madre perfora su labio inferior con una espina insertando en el hueco al principio una hoja de hierba, para impedir que la herida se cierre, y después una barra pequeña de madera. El hueco del labio es así gradualmente agrandado de modo que cuando la muchacha alcanza la edad madura pueda llevar el tubo del labio, *tukúnu*, al igual que todas las mujeres indias. Mientras que la perforación del labio inferior tiene lugar antes de la pubertad, el tubo del labio es llevado solo por mujeres adultas y es una señal de que la muchacha es casadera.

Cuando los primeros síntomas de la pubertad aparecen, comienza una importante época en la vida de la muchacha india. Como entre todos los indios, la menstruación es mirada por los Jívaros como un proceso misterioso, y cuando aparece por primera vez en una muchacha se consideran necesarias varias precauciones. He mencionado antes que los indios atribuyen la menstruación a la luna (*natu weínikama*, “la luna la ha visto”), la cual se cree tiene también una misteriosa influencia sobre la concepción. La primera menstruación es llamada también *numbuén* (de *numba* “sangre”) y generalmente aparece cuando la muchacha tiene entre 8 y 10 años. Cuando la madre se da cuenta de

lo que pasa con su hija, la lleva al río y la lava con una hoja grande llamada *yambáki*. Ella tiene ahora que someterse a ciertos tabúes por cuatro días. No se le permite pasar las noches en la casa, sino que duerme en un pequeño refugio hecho especialmente para ella en la plantación vecina a la casa, donde ella es acompañada en las noches por otras mujeres. Mientras está en el refugio, no puede comer ni beber nada excepto agua de tabaco, que le da en repetidas dosis una anciana. La muchacha, sin embargo, no está obligada a permanecer ahí durante el día. Tan pronto como aparece el sol, ella puede salir del refugio y regresar a la casa donde pasa el día, pero es obligada a una dieta estricta. Al mismo tiempo, se organiza una pequeña fiesta con bebidas. Varias *piningas* con cerveza de yuca se colocan en una fila; entre éstas hay una pequeña que contiene solo la crema de la cerveza y un pedazo de yuca. Esta *pininga* es para la *tsángrama*, como se llama a la muchacha. A ella no se le permite comer nada durante los cuatro días, excepto esta pequeña cantidad de yuca, se la considera tanto como un tabú que no puede tocar ningún objeto de la casa con sus manos. Al atardecer, como es usual, ella tiene que regresar al refugio donde de nuevo recibe agua de tabaco de las manos de la anciana y así sucesivamente. Se supone que la medicina del tabaco la llena de poder y la protege contra espíritus del mal que la están atacando, pero también tiene el poder de producirle sueños, ya que la fiesta *Numbuén* tiene referencia al mismo tiempo con las futuras obligaciones de la muchacha como ama de casa.

Si la muchacha no es solicitada en matrimonio, ninguna otra fiesta se organiza para ella. Por otra parte, si tiene un prometido, la aparición de las primeras reglas es para este último y para los padres de la muchacha, una señal para empezar a preparar la gran fiesta *Noa Tsangu* que ha sido ya descrita. Como he establecido, es en esta época que su educación propiamente comienza, estando ésta supervisada por el futuro esposo y llevada a cabo muy metódicamente. La muchacha acompaña a su madre y a otras mujeres mayores a todas partes, especialmente a las plantaciones, y está recibiendo constantemente instrucciones de ellas respecto a las maneras como serán plantadas y atendidas la yuca, el camote, los fréjoles, los maníes y otras raíces y plantas. En la casa, ella toma parte en todas las ocupaciones que son inherentes a una jívara casada, y cuando llegan invitados y las

mujeres de la casa se adelantan a servirles *nihamánchi*, la joven muchacha es siempre una de ellas.

Hablando de la primera menstruación de las muchachas, debemos añadir que en las siguientes menstruaciones una mujer jívara es hasta cierto punto siempre tabú. Ella tiene que hacer dieta, abstenerse de comer carne, y sostenerse durante los días de menstruación principalmente con yuca y plátano amasados (*nauma*). Ella es igualmente tabú sexual, y su esposo la evita durante esos días críticos. Muchas de esta mismas normas son observadas por los indios Canelos.

Ahora tenemos que decir unas pocas palabras respecto a la educación de los muchachos, a la cual los Jívaros dedican aún más atención que a la de las muchachas. Si uno pregunta a un Jívoro cuál es la meta de la educación de su muchacho, contestará en la mayoría de los casos: "Que él pueda llegar a ser un real hombre y un guerrero hábil y valiente". Esto se les recuerda a los muchachos jóvenes constantemente en los discursos que su padre en ciertos momentos les dirige cada día, los cuales ponen énfasis en la venganza que ellos deben tener contra los enemigos de la familia.

El arte de la guerra, y todos los ejercicios masculinos en general, la habilidad para arrojar la lanza, para abatir los animales y las aves de la selva con cerbatana y flechas envenenadas, etc., el muchacho jívaro los adquiere asociándose con su padre y otros hombres mayores, siendo su empeño constante imitar a los adultos y hacer lo que les ve hacer. Cuando el muchacho tiene entre seis o siete años de edad, su padre hace o compra para él una pequeña cerbatana con la cual practica asiduamente, usando flechas sin veneno. Con tales flechas el muchacho fácilmente caza pequeñas aves que inmediatamente prepara para comerlas. Solamente cuando ha pasado a través de la iniciación y es recibido entre los hombres adultos se le permite usar las flechas con veneno.

Frecuentemente se ha dicho que las gentes salvajes, criando sus niños en completa libertad, nunca los castigan por desobediencias u otras faltas cometidas. Esto puede que sea verdad en muchas tribus de Sud América también, pero sería ciertamente una equivocación mantener tal opinión de los Jívaros. Es verdad que, como regla, los muchachos parecen comprender notablemente bien lo que las costumbres tribales demandan de ellos y fácilmente se ajustan a las perspectivas mo-

rales de sus gentes, pero pueden haber excepciones a esta regla. El tratamiento de muchachos traviesos que desafían abiertamente a sus padres, molestan a sus hermanos y hermanas menores, rompen vasijas de barro, suben a los techos de las casas dañando las bardas, tuercen el pescuezo de las aves domésticas, etc., es a veces muy severo. Es bastante común para un Jívoro agarrar a su hijo por el cuello y meter agua de tabaco en su nariz o sus ojos. El tabaco, ese remedio universal de los indios, es de este modo usado como medio de castigo, y es bastante probable que en este caso también se suponga que tiene algunos efectos purificatorios mágicos. En casos más serios, se recurre a la siguiente forma de castigo. Un pequeño refugio de hojas de palmas se construye para el joven delincuente en la orilla del río. Aquí es obligado a permanecer por dos días con sus noches solo y sin comer nada; se le permite solamente beber agua del río. De este modo, habiéndolo hecho más dócil este estricto ayuno, él debe finalmente tomar una dosis de *maikoa*, el fuerte narcótico de los indios Jívaros. La intención detrás de esta cura radical, por supuesto, es que el joven tendrá los sueños y visiones usuales, verá el *arútama*, los espíritus de los antepasados, quienes lo sermonearán y lo instruirán en lo que las costumbres de ellos le requieren como miembro de la tribu.

Ambos, la *maikoa* y otra medicina narcótica, el tabaco, se toman sin embargo principalmente en otra ocasión en la vida del joven jívaro, a saber, cuando al alcanzar la pubertad, es iniciado en la virilidad a una edad de entre 15 ó 16 años. En esta ocasión se organiza una de las más grandes fiestas de los Jívaros, la conocida bajo el nombre de *Kusúpani* y que se corresponde con la *Noa tsangu* de las mujeres. Los preparativos para esta fiesta son los usuales: deben hacerse nuevas plantaciones, deben criarse nuevos animales domésticos, cerdos y gallinas, etc. Es natural, por lo tanto, que estos preparativos requieran un largo tiempo, y de hecho, la fiesta no tiene lugar hasta después del lapso de dos o tres años. Durante estos años, el joven muchacho tiene que hacer dieta estricta, siendo las reglas sobre la clase de alimentos que le están prohibidos, muy parecidas a las de otros casos similares. De este modo la carne de los principales animales domésticos, el cerdo y las gallinas, está prohibida para él, precisamente porque el objeto de la fiesta es en parte aumentar el número de estos animales. Otros animales que son tabúes como ali-

mentos son el cerdo salvaje, la paca, sobre los que se mantienen ciertas ideas supersticiosas, el armadillo y la mayoría de las aves de la selva. Tampoco se le permite comer los peces grandes como el siluro y el llamado *wambi*; él tiene que contentarse con pequeños peces parecidos a la sardina de la clase que los indios comen cuando hacen dieta. Si uno pregunta a los indios qué sucede si se infringen estas reglas, la contestación invariable es que el objeto de la fiesta no se logrará, las cosechas no crecerán bien, los cerdos y las gallinas no aumentarán, el joven muchacho mismo no llegará a ser un hombre sino que morirá pronto, etc. Siendo tales las consecuencias al ignorar las reglas de la dieta, es natural que el muchacho en cuyo honor se organiza la fiesta deberá someterse conscientemente a ellas y hacer todo lo que la costumbre le demande. Cuando además consideramos que por algunos meses antes de la fiesta él tiene que portarse como un penitente, que no puede siquiera mantener su cabello largo desatado o llevar las ropas y los adornos de los hombres adultos, que está prohibido de salir de cacería y de usar la lanza y la cerbatana y las flechas con veneno, podemos entender que los mismos preparativos de la fiesta constituyen para el joven indio un notable ejercicio para la austeridad y el control de sí mismo.

El primer día de la *Kusúpani* tiene el mismo nombre que el primer día de todas las fiestas: *Ut-sándowai*, "la apertura de la fiesta". Por la mañana temprano, los huéspedes invitados entran en la casa en procesión solemne, luego de lo cual una ronda de bebidas tiene lugar, seguida por una comida ordinaria. Las principales ceremonias se celebran en el segundo y tercer día, y consisten principalmente en dar al novato tabaco en diversas formas y en dosis repetidas; el anciano que actúa como sacerdote (*whuéa*) le hace tomar jugo de tabaco, y él debe inhalar el humo del tabaco. El sacerdote ha hecho una cantidad de grandes cigarros y los ha atado con una cuerda a intervalos regulares entre sí, estando la cuerda suspendida de uno de los pilares de la casa. Cada vez que quiere dar tabaco al novato, toma uno de los cigarros de la cuerda, lo pone en un tubo largo de bambú, y lo enciende, usando el tubo como una boquilla. Primero él absorbe el humo en su propia boca y luego sopla directamente en la boca del novato, quien tiene que tragar el humo y está cerca de sofocarse. Esto se repite varias veces hasta que todos los cigarros se consumen. Inmediatamente después el sacerdote

da al novato tabaco en una forma líquida. Para ello, masca las hojas cuidadosamente, las escupe hacia afuera, junto con mucha saliva, en una hoja de maíz, sopla algo más de humo de tabaco sobre ello, y bate toda la masa cuidadosamente con su dedo, luego de lo cual la da a beber al novato. Esta ceremonia se repite seis u ocho veces en cada uno de los dos días propios de la fiesta y la fuerte medicina del tabaco no puede por supuesto fallar en producir muy poderosos efectos en el joven que los recibe con el estómago vacío. En el sueño narcótico que sigue, y en las visiones provocadas por la bebida de la *maikoa*, con la cual terminará la fiesta, el novato verá a la vez al *arútama* y a otros espíritus, que le dan consejo e información concerniente a su futuro.

Entre algunas tribus jívaras el anciano, al soplar el humo, no usa ningún tubo de bambú; coloca el extremo encendido del cigarro en su propia boca y el otro extremo en la boca del novato, soplando vigorosamente, y el novato tiene que tragarse el humo.

La *Kusúpani* termina como todas las fiestas, con el degüello de un cerdo; el novicio es vestido ceremoniosamente y pintado con genipa, y finalmente llega el momento de la solemne bebida del vino de yuca, luego de lo cual los huéspedes parten. Después que la fiesta termina de este modo, el novicio todavía tiene que soportar una ceremonia final que es de carácter privado: la bebida de la *maikoa*. Esta, de cualquier manera es la costumbre entre las tribus del Upano y del Santiago, que celebran la fiesta *Kusúpani*. La bebida del narcótico tiene lugar generalmente en la casa, pero si el joven lo desea puede ir a la selva. En el primer caso todas las armas, cuchillos, y objetos peligrosos desaparecen de modo que el joven en condición narcótica no pueda hacer daño alguno. El más anciano de la familia prepara la bebida en una *pininga* y la da a beber al muchacho, después de murmurar una canción mágica sobre ella. El anciano también cuida de él después de que ha sido intoxicado. Los efectos pronto son visibles: el anciano agarra al narcotizado muchacho desde atrás con ambos brazos y lo sostiene en esta forma hasta que cae dormido. El muchacho incesantemente grita: *tuh, tuh, tuh, tige, tige, tige*, como si estuviera invocando a los demonios. El anciano, a su vez, trata de apresurar la llegada de las visiones favorables repitiendo frecuentemente las siguientes palabras: *Tu puhústa, kanárta, wuimekta, aha ítsa, mama*

pa'andama ísta, kuchi ísta, atáshi ísta, muitsa ísta, nihamanchi ísta, y así, en adelante, esto es: "acuestate, duérmete, mira (en visiones), mira los campos, mira la yuca, mira los plátanos, mira los cerdos, mira las gallinas, mira las ollas con yuca, mira la cerveza de yuca", etc. De este modo, ambos, el anciano sosteniendo por atrás con sus brazos al muchacho, caminan de un lado al otro por la casa, hasta que al fin el narcotizado joven pierde completamente la conciencia. Pero aun durante el sueño él tiene que ser vigilado atentamente porque las supuestas visiones a menudo lo despiertan y frecuentemente se pone violento.

Si el novicio sale a la selva, el anciano lo acompaña, le da agua de tabaco, le hace tomar un baño en un salto de agua, y luego prepara la *maikoa* en el refugio, observándolo cuando sus efectos comienzan a aparecer. Ellos permanecen en la selva por tres días y sus noches.

Gran atención, desde luego, se presta a los sueños del joven jívaro porque en cierto modo ellos deciden su futuro en general. Es la tarea del más anciano de la familia interpretarlos y establecer si ellos han sido buenos o malos. La cuestión sobre cuáles clases de sueños son considerados "buenos" y cuáles "malos" y la clase de visiones tenidas se discutirán en el capítulo sobre adivinación.

Entre los Achuaras del Pastaza la iniciación a la virilidad consiste solo en beber *maikoa*. Cuando los muchachos llegan a la edad de la pubertad, lo cual significa que son recibidos por los hombres y los guerreros, se les permite casarse, y además tiene lugar la siguiente ceremonia de bebida. Los hombres más ancianos de la familia se organizan en dos filas paralelas mirándose los unos a los otros. Cada hombre sostiene una *pininga*, que contiene una pequeña cantidad de *maikoa*. El novicio entonces tiene que ir de uno a otro hombre y tomar un sorbo de cada *pininga* empezando con la del más anciano de la familia. Generalmente esto es fácil de hacer con los primeros, pero con frecuencia le es imposible beber de las vasijas de barro de los últimos hombres de las filas. El contenido de ellas le es entonces dado en forma de lavatibo, siendo la cantidad de *maikoa* inyectada en su recto mediante un tubo (*nangú*) hecho del tallo hueco de la planta de zanahoria (*Daucus*). Se considera absolutamente necesario, debe entenderse, que el novicio debe recibir algo de la vasija de cada uno de los hombres.

Cuando el joven ha terminado de beber, el hombre más anciano le dice: "¿Sabes ahora por qué has tomado la *maikoa*?" "Sí", contesta el joven, "es con el fin de que yo pueda llegar a ser un hombre de verdad y un valiente guerrero y que pueda casarme".

Cuando los efectos del narcótico comienzan a manifestarse en el joven jívaro y comienza a portarse de una manera tonta o amenaza volverse violento, el anciano lo agarra por el brazo, lo sujeta, y le dice: "¿No recuerdas que has tomado *maikoa*? ¿Qué intentas hacer, a dónde vas?" Entonces el joven trata de controlarse y se sienta.

Después del lapso de algunas semanas o meses, el novicio debe tomar de nuevo la *maikoa* en la misma forma de antes, algún tiempo después debe hacerlo por tercera vez, y después de un lapso similar por cuarta vez. No es sino entonces que el novicio termina y se le permite casarse.

He relatado las ceremonias de la pubertad de los Jívaros, y tengo ahora que añadir algunas palabras en cuanto a la significación de la fiesta de *Kusúpani* en especial en cuanto concierne a los ritos con el tabaco. La significación de estos ritos es la misma que la de las ceremonias con el tabaco en la fiesta de *Noa Sangu*. El espíritu del tabaco es conjurado y su maravilloso poder es transferido al muchacho, que se llenará de él, no solo por el momento o durante muchos años por venir sino por toda su vida. Este poder lo mostrará automáticamente en todos los trabajos y ocupaciones que le son inherentes como miembro varón de la sociedad. Será un guerrero valiente y de éxito y podrá matar muchos enemigos; será hábil para manejar la lanza y la cerbatana y abatir mucha caza; será diestro en arponear el pez grande y en agarrar los peces pequeños con el veneno barbasco. Pero esto no es todo. Los espíritus que se le aparecen en el sueño narcótico se cree que le enseñan también materias que normalmente conciernen directamente solo a las mujeres, sobre todo aquellas que se relacionan con la cría de animales domésticos y el cultivo de los campos. Esto también explica el hecho de que el recién iniciado joven jívaro es por algún tiempo el consejero de las mujeres en el trabajo y las ocupaciones que propiamente pertenecen por entero al dominio femenino. Al igual que la fiesta *Noa Sangu* y -como veremos aquí- la fiesta de la gran victoria, la *Kusúpani*, entre otras cosas, se cree que tiene el efecto de "aumentar los cerdos y las gallinas" (*kuchi, atáshi pamboártinyu*)

e influir favorablemente en el crecimiento de los sembríos.

Hasta ahora he relatado solamente las ceremonias de la pubertad de los indios Jívaros. De los indios de Canelos en este punto poco hay que decir. No hay duda de que anteriormente ellos observaron en mucho las mismas costumbres de los Jívaros salvajes, pero con la disolución de su organización tribal, y debido a la influencia de la civilización cristiana, estas costumbres ya pertenecen al pasado. De este modo aunque, como veremos, los narcóticos juegan un importante papel entre ellos, no tienen ceremonias de la pubertad en el propio sentido de la palabra ni para las muchachas ni pa-

ra los muchachos; siendo como son, por lo menos nominalmente, niños de la misión, sus sistemas de educación propios hace tiempo que se han degenerado. Esto es particularmente cierto de la influencia moral en su educación nativa. Por otra parte, los indios Canelos también dan a sus niños instrucción sobre ciertas ocupaciones que de acuerdo con su división del trabajo, son inherentes a hombres y mujeres, como en ciertas tareas artesanales -por ejemplo, la fabricación de veneno para flechas, tambores, etc., la elaboración de objetos de alfarería- las que todavía están en un comparativamente, alto nivel entre estos indios semicivilizados.

Capítulo VIII

LA VIDA DIARIA, LAS VISITAS, EL COMERCIO



Hasta aquí he tratado principalmente de los ritos y costumbres que los Jívaros practican en ciertas ocasiones particularmente importantes, en las fiestas y así sucesivamente; del relato que he hecho sobre mis viajes entre diferentes tribus jívaras el lector tiene una idea general acerca de su vida diaria, su manera de recibir a los huéspedes, etc. Sin embargo, alguna información más avanzada y sistemática en este punto es necesaria, más aún si los hábitos de los Jívaros pueden considerarse como típicos de los indios salvajes de Sud América.

Los Jívaros comienzan su día muy temprano, alrededor de las tres ó cuatro en punto de la mañana, cuando el canto de los gallos anuncia que un nuevo día amanece. El padre de la casa es el primero en levantarse y despertar a la demás gente, especialmente a la mujeres. Arregla los troncos que forman el hogar, y sopla sobre los rescoldos para avivar el fuego. La primera cosa que hace es preparar su agua de tabaco. Para este propósito coloca una pequeña olla de barro (*yukúnda*) a medio llenar con agua sobre el fuego y pone algunas hojas de tabaco en ella. Después que el agua ha hervido por un rato, le permite enfriarse un poco y entonces vierte un poco de su contenido en la palma de la mano y la absorbe a través de su nariz permitiéndole que fluya por su boca. Esto se repite tres o cuatro veces. La medicina de tabaco, tomada en esta forma, se supone que tiene el poder maravilloso de aclarar la mente y de proteger contra las enfermedades y la hechicería. Entonces sigue un procedimiento similar con la solución de guayusa. Las hojas de guayusa, este importante árbol que crece en forma silvestre por todas partes de las selvas ecuatorianas, son igualmente hervidas en agua, y la infusión es apreciada como un tónico y una medicina purificatoria. El indio lava su boca con ella y a veces bebe una cantidad pequeña, arrojándola después hacia arriba. Generalmente mientras el ta-

baco y la guayusa hierven, el padre de la casa está haciendo algo. Puede que se siente ante la hilandería y se dedique a hilar por un corto rato, o ante el telar para tejer, o hace flechas, etc.

Entretanto considera que es hora para que la gente de la casa se levante también. Grita en alta voz *tsarawi, tsarawi, tsarawi, nandakta, nandakta* (es decir: “amanece, amanece, amanece, levántense, levántense”). Estas palabras están dirigidas particularmente a las esposas que duermen en el departamento de las mujeres, pero al principio no parecen prestarle atención. Después de un rato, por lo tanto, el esposo repite de nuevo su *tsarawi, tsarawi, nandakta*, y más tarde una tercera vez. Gradualmente las mujeres se despiertan, se levantan y comienzan a trabajar, siendo su primera tarea traer al padre de la casa su habitual *nihamánchi* (cerveza de yuca). Entretanto los hombres más jóvenes de la casa, los hijos solteros y los yernos, se han reunido junto al fuego y todos beben la cerveza de yuca que traen las mujeres. Para entonces, son las seis en punto de la mañana.

En ciertas ocasiones, especialmente si la familia está amenazada por enemigos, el padre de la casa, mientras cocina su agua de tabaco y su guayusa, no solamente despierta a la gente de su hogar sino que les dirige una especie de discurso en el cual recuerda a sus hijos y yernos los ultrajes recibidos de tal o cual enemigo contra la familia en tiempos pasados y los exhorta a prepararse para la venganza. La esencia de este discurso, que es repetido por días y semanas prácticamente en la misma forma, será relatada en la parte que trata de las guerras de los indios.

Alrededor de las ocho en punto, se trae la primera comida del día. Como regla, consiste en yuca hervida y plátano cocinado o asado, carne o pescado. Esta comida es preparada por las mujeres en la cocina (*ekinturu*) y es llevada por ellas al de-



Ilustración XXIV. 1. Un indio jívaro vistiéndose un itipi



Ilustración XXIV. 2. El autor es agasajado con cerveza de yuca por la esposa del anfitrión

partamento de los hombres, estando cada clase de alimento en una hoja grande de plátano. Las hojas se colocan en el suelo y los hombres se sientan sobre pequeños bancos a comer. Los hombres y las mujeres generalmente comen separados, los primeros en la gran antecámara (*tangamásha*), las mujeres y los niños en el departamento de las mujeres.

Después del desayuno, comienza el día de trabajo. Si el tiempo está bueno, los hombres toman sus machetes, lanzas y cerbatanas y salen, algunos a cazar, otros a trabajar en la selva o en los campos sembrados; la mayoría de las mujeres van a las plantaciones llevando sus cestos y sus pequeños bebés en sus espaldas. Por lo tanto, en el transcurso del día la casa de un Jívaro está generalmente casi vacía y sus únicos ocupantes son algunos ancianos y ancianas y los niños más grandes. Sin embargo, si un hombre tiene varias esposas, una de ellas como regla permanece en la casa para cuidarla. Todos permanecen afuera hasta alrededor de las tres ó cuatro de la tarde, cuando regresan uno por uno; usualmente los hombres traen consigo algún animal o ave que han abatido con sus cerbatanas, o pescado atrapado en el río; las mujeres vienen cargando cestos pesados llenos de yucas, camotes y otras cosas. No es sino hasta las cuatro ó cinco que se toma la segunda comida del día. Mientras están afuera, los Jívaros solo beben la cerveza de yuca que llevaron en la forma de sustancia de yuca fermentada envuelta en hojas de plátano.

Si llueve en la mañana, el indio solo sale de casa si es absolutamente necesario, por ejemplo, para pagar una visita a otra casa. Él generalmente pasa los días lluviosos haciendo algunos trabajos en su hogar, cortando flechas, haciendo pequeños peines, haciendo cestos, tejiendo, etc. Aunque entre los Jívaros, como en la mayoría de las tribus indias, las mujeres parecen trabajar más que los hombres, éstos de ninguna manera pueden ser calificados como ociosos; de hecho el indio jívaro es raramente visto inactivo. Hablando en forma general, en ninguna parte de Sud América he visto gente más industriosa que los Jívaros.

Los Jívaros generalmente pasan el atardecer conversando, bebiendo cerveza de yuca, y haciendo algún trabajo de poca importancia en la casa a la luz del fuego. Después de que oscurece, los indios evitan salir de casa, puesto que es peligroso andar de noche por la selva por causa de las ser-

pientes venenosas, etc. Los indios también temen a los fantasmas y a los espíritus malignos que rondan en las noches. Considerando que se levantan tan temprano en la mañana, ellos terminan el día comparativamente tarde. Generalmente no es sino hasta las nueve en punto que el silencio reina en la casa. Comparados con los blancos, los indios parecen necesitar muy poco sueño.

Difícilmente habrá un día en que los indios no reciban huéspedes de alguna clase. De hecho, la recepción y el entretenimiento de los huéspedes llena una buena parte de su tiempo y forma una faceta de su vida social que atrae especialmente la atención de un visitante blanco. Hay una cierta diferencia en la recepción si los visitantes son conocidos de los habitantes de la casa o son completamente extraños, pero en uno u otro caso se consideran absolutamente necesarias ciertas ceremonias. Los extraños deben anunciar su llegada mediante una señal ruidosa cuando se acercan a la casa, en la forma en que yo mismo tenía que hacerlo cuando visitaba a los Achuaras.

Si los visitantes son amigos del dueño de casa o por lo menos conocidos de él, pueden entrar sin mayor aviso. Generalmente tres o más vienen juntos, muy rara vez un indio paga una visita solo. Los huéspedes siempre vienen armados con lanzas, revólveres o rifles y las armas siempre son introducidas en la casa. Cuando permanece en una casa extraña, un indio jívaro no se separa nunca de sus armas. Esto es considerado perfectamente natural por los anfitriones y no llama la atención¹.

Tan pronto como los visitantes entran, cada uno de ellos pronuncia la palabra *winyahei*, "he llegado", después de lo cual permanecen en fila e inmóviles a la entrada. Entonces, algunos de los hombres más jóvenes se adelantan y les ofrecen asientos pequeños (*chimbui*) a cada uno. Luego ellos se sientan en la puerta con sus lanzas sin empuñar, pero no pronuncian palabra alguna. Al principio el anfitrión de la casa presta poca atención a los huéspedes, pero ordena a las mujeres traerles cerveza de yuca y comienza a arreglar sus ropas. Trenza sus largos cabellos en las acostumbradas tres colas, se pone sus tubos para las orejas, pinta su cara y se pone un *itípi* nuevo. Entonces coge su lanza, camina hacia los huéspedes, toma un asiento y se sienta frente a ellos, diciendo la palabra *winití*, es decir "pueden ustedes entrar". Esta es para los huéspedes la "palabra de alivio". Entonces empiezan a hablar, uno cada vez, cuando el anfitrión

se dirige a ellos. El que habla explica el objeto de su visita, añadiendo que además de esto él deseaba ver a sus amigos, la manera en que viven, si están saludables y sin novedad, y así por el estilo. Mientras el huésped habla no se considera apropiado que el anfitrión lo interrumpa, excepto por ciertos gruñidos de asentimiento o aprobación, y con palabras afirmativas como *ita* (sí), *ah-um-turá-ma* ("así lo has hecho"), *ah-nikas-nein* ("es cierto"), *máketi* ("bastante así"), etc. Después de que el huésped ha terminado, es el turno del anfitrión para contestarle, mientras el huésped solo escucha y le interrumpe como el anfitrión lo hizo, con los usuales gruñidos de asentimiento. Esta conversación dura entre cinco y diez minutos y debe llevarse separadamente con cada huésped. Solamente cuando el último de ellos ha sido saludado de esta manera y ha tenido una oportunidad de hablar, pueden todos ellos dejar la puerta y moverse libremente por el departamento de los hombres.

Sin embargo, la cosa más curiosa en esta ceremonia de saludos es el tono en el cual hablan los hombres y la forma en que toda la conversación es llevada. No es el tono de conversación ordinario; el indio que habla grita en alta voz, y las palabras siguen una a otra en forma tan rápida que a una persona que no está bien familiarizada con el lenguaje jívaro le es extremadamente difícil entender lo que dicen. Durante la conversación, el anfitrión y el huésped se cruzan miradas serias, como si estuvieran disgustados o excitados; mientras hablan mantienen la mano en la boca, y después de cada cuarta o quinta palabra escupen al suelo, a veces a la derecha y a veces a la izquierda. Un oyente no familiarizado con las costumbres de los indios podría creer que conversan dos locos. Sería, sin embargo, más cercano a la verdad compararlos con dos leones, haciendo su mejor esfuerzo para despertar respeto mutuo. Los huéspedes beben cerveza de yuca durante todo el tiempo que conversan, la que les es ofrecida por dos o tres mujeres que se mueven continuamente entre la antecámara de los hombres y la cocina con sus *piningas*.

Es fácil ver que detrás de la estricta "etiqueta" de los indios y la aparente cortesía hay una buena dosis de la suspicacia y desconfianza que estos salvajes se tienen entre sí. Un indio, que aparentemente viene como un amigo, puede ser en realidad un enemigo haciendo planes malévolos; sobre todo temen a sus "flechas" secretas embrujadoras. Él puede mirar hacia mujeres y niños con su "mal



Ilustración XXIV. 3. Indígenas jívaros duermen en la noche

ojo" y así hacerlos caer enfermos y morir. Ya he mencionado que la hechicería es llevada a cabo a veces a través de la pintura facial que los indios siempre se aplican antes de entrar a una casa extraña. La pintura facial puede servir a diversos fines. Puesto que se piensa que ella da fuerza al cuerpo, se considera como indispensable para cada indio que camina por la selva o se entrega a alguna labor, y se mira como perfectamente natural que un indio visitante tenga su cara pintada. Pero nadie puede saber qué clase de pintura facial es; puede ser, por ejemplo, de la clase particular que actúa como un amuleto de amor, en cuyo caso el visitante puede tener su vista fija en la seducción de las mujeres; la costumbre india, por lo tanto, requiere que cuando la anfitriona ofrece el vaso de barro con cerveza de yuca al huésped, ella vuelva su espalda a él inmediatamente. De cualquier manera ella lo hace cuando su esposo está presente, ya que el Jívaro mira celosamente a sus esposas en tales ocasiones.

Cuando los huéspedes parten, cada uno tiene que dirigir un discurso corto al anfitrión, cuya esencia es la misma de siempre y ha sido relatada antes en relación con las fiestas indias. Generalmente se dirigen también a otros miembros de la

familia, y a otras personas que estén en la casa, con una palabra equivalente a nuestro "adiós". Esta palabra es *weáhei*, "me voy", a la cual generalmente se añade la palabra *puhústa*, "puede Ud. sentarse", "puede Ud. permanecer aquí en paz".

Las mujeres no tienen ceremonias propias para saludar cuando vienen o se van. Sin embargo en las grandes fiestas noté que las mujeres que partían se despedían de su anfitriona abanicándola suavemente en los brazos y en los hombros con una hoja grande, al mismo tiempo que soplaban y escupían las mismas partes de su cuerpo. La anfitriona devolvía estas expresiones de afecto, las que, se me dijo, son acostumbradas al despedirse entre las jívaras.

Saludos ceremoniales también tienen lugar cuando dos partidas de indios se encuentran en la senda de la selva virgen, aun cuando sean bien conocidos entre ellos. Por otra parte, si los indios son totalmente desconocidos entre sí la ceremonia de saludo asume la forma llamada *Enéma*. La *Enéma* es propiamente una danza y es especialmente un preparativo para la guerra, de modo que esta ceremonia peculiar será descrita en relación con las guerras de los indios. La ceremonia de saludo *Enéma* difiere de la danza de guerra *Enéma* especialmente por las palabras emitidas, aunque en el primer caso también hay siempre una amenaza detrás de las palabras y movimientos. Para cada grupo existe la posibilidad de que el otro viaje con intenciones hostiles y el verdadero objeto del saludo es averiguar si esto es así. Asumiendo una actitud tan altiva y arrogante como sea posible y mirándose unos a otros con fiereza. Los indios, en su turno y con voz tonante, se dirigen ciertas preguntas, acompañándolas con movimientos amenazadores de las lanzas. La conversación se lleva a cabo en forma muy parecida a la siguiente:

¿Amuesha ya?, "¿Quién eres tú?"

Wétei (Andicheiti), "Soy (mi nombres es) Andiche".

Amínyu wikáhei, "Vengo a verte".

Chamurstai-chamurti, etc. (movimientos con la lanza).

Waritkunái-Waritkuni, etc. (movimientos con la lanza).

Uruka irúndra wikéima, "¿Por qué van reunidos (en un grupo)?"

Mésechasi, "¿Es con el fin de hacer la guerra?"

Tsa, tsa, méseta wikáchahei, "No, no vamos en son de guerra".

Pingichicháma wikáhei, "Venimos a hablar agradablemente con Uds".

Wari sumáktinyu, "A comprar algo".

Mésetaka nakitahei, "No nos gusta hacer la guerra".

Wáriki, wáriki, wikáhei, "Vamos solamente tras cosas (para traficar)".

Winya eínsu ístinyu, "A ver a nuestras propias gentes".

Seása itáhei, "Traemos veneno de flechas (para vender)".

Nanki itáhei, "Traemos lanzas (para vender)".

Seása, akáru sumáktinyu, "A comprar veneno de flechas, revólveres, etc.".

Maketi, "Está bien".

Después que la conversación va en estos términos por un rato y que las intenciones pacíficas de los extraños se han puesto de manifiesto, los indios pueden entrar en la casa y sentarse para beber cerveza de yuca, o, si se encontraron en la selva, ambas partidas siguen su camino.

Como es aparente a través de la conversación *Enéma*, los indios a veces se visitan entre sí con el propósito de traficar, y esta clase de comunicación amistosa entre las subtribus puede ser contrastada con las aún más frecuentes guerras y venganzas sangrientas. Puesto que las tribus que no reconocen parentesco de sangre viven en continua hostilidad entre ellas, es solamente en casos excepcionales que tales tribus se asocian de la manera amistosa que el comercio requiere. Las condiciones económicas diferentes en que las diversas tribus viven, sin embargo puede que las impulse a entrar en relaciones temporales entre sí.

De este modo, aun su natural odio hacia los blancos no ha impedido que los Jívaros tengan relaciones comerciales con ellos con el propósito de obtener cosas que les son en extremo útiles o absolutamente necesarias, como hachas, machetes, revólveres y rifles, lo mismo que pólvora. He aludido antes al sucio comercio de cabezas humanas (*tsantsas*) entre los Jívaros y los "mercachifles" blancos, del cual podemos decir que ha incrementado las guerras entre tribus y de este modo ha contribuido a la disminución de la raza jívara. De una naturaleza no dañina, por otra parte, ha sido el co-

mercio que los Jívaros del Upano, del Santiago, y del Morona han llevado a cabo con los mestizos de Macas, quienes reciben toda su sal de los Jívaros, al igual que carne de venado, resina (*copal*), cerbatanas, etc. Los Jívaros de estas regiones reciben en cambio cerdos y aves de corral, revólveres, pólvora, machetes, hachas y telas, principalmente de Macas. Entre ellas las diferentes subtribus intercambian principalmente cerbatanas, veneno de flechas, y flechas (las cuales, como hemos visto, deben ser hechas de una clase especial de chonta que no se obtiene en todas partes), al igual que perros de caza y sal. Entre los indios de la Misión de Canelos y los salvajes Jívaros un comercio amistoso se lleva a efecto, lo cual contrasta con la hostilidad que generalmente prevalecía entre ellos en tiempos anteriores. Sobre todo los Jívaros reciben de los indios Canelos sus pequeños tambores (*uchichi tambora*), algo de su veneno de flechas, y flechas de la palma *inayu*. Los indios Canelos obtienen a cambio cerbatanas y perros de caza. Es principalmente en esta forma que, a pesar de todas las hostilidades que separan a las diferentes tribus, una amistosa comunicación se mantiene entre ellos, y algunos elementos culturales se transfieren hacia estas partes del Amazonas occidental.

Nota

- 1 Es sorprendente encontrar, en el libro de G.M. Dyott, *On the Trail of the Unknown* (pág. 180), el siguiente pasaje: "En una de mis expediciones, un compañero insistía en llevar su rifle dentro de las casas indias que visitábamos. La costumbre local establecía que todas las armas debían ser dejadas afuera durante la llamada, y la falla de este hombre en cumplir con una práctica aparentemente sin importancia condujo a nuestra partida a un estado de guerra". Todo el que haya viajado entre los Jívaros conoce que esta aseveración es contraria a la verdad. De acuerdo con la costumbre local es perfectamente natural que todas las armas sean llevadas adentro, y yo mismo y mis compañeros siempre entramos a las casas jívaras que visitamos con nuestros rifles y revólveres.

Capítulo IX

MORAL SOCIAL, POSICIÓN DE LA MUJER



La moral social de los Jívaros ha sido ya ilustrada por ciertas costumbres relatadas en los capítulos previos. Algunas de éstas, por ejemplo el brutal tratamiento para las mujeres infieles, no los presenta bajo una luz favorable. Para hacer el cuadro más completo, en este capítulo expongo algunos hechos relacionados con el intercambio social, la costumbre del infanticidio, el tratamiento a los ancianos, y la posición de las mujeres.

La compasión social y el sentimiento de solidaridad es bastante fuerte dentro de la familia y la subtribu, los miembros de las cuales están unidos por lazos de sangre. Por ejemplo el parentesco cercano entre dos hermanos varones, y los deberes que surgen de ello, ya han sido señalados cuando describí la costumbre del levirato, y será ilustrado más aún en relación con la institución de la venganza de sangre. Sin embargo, aun dentro de la familia, a veces surgen conflictos; puede que sea por causa de las mujeres, de la amenaza de hechicería, y en algunos casos pueden conducir a tragedias sangrientas. Pueden también surgir peleas en las reuniones de tragos. En general, la compasión social no ha desarrollado entre ellos esas formas extremas que se dan entre los más primitivos indios del Chaco, que los ha llevado a una especie de comunismo práctico o socialismo, al menos en lo que concierne al alimento; pero los Jívaros, con una vida fácil apoyada en su propio trabajo, no dependen entre sí a tal extremo. Hemos visto, por ejemplo, que los extraños a los que se los considera amigos se les demuestra gran hospitalidad; pero esta hospitalidad no es, por así decirlo, una virtud natural, sino un asunto de etiqueta, o más estrictamente hablando, una costumbre que forma parte y es un segmento de la diplomacia india. La propiedad es estrictamente respetada: todas las personas de la casa, no solamente el padre de la familia extraña, sino también las mujeres y los niños, tienen sus propias cosas privadas -en la mayoría compuestas de adornos de alguna clase- sobre las cua-

les tienen pleno control. El robo es desconocido en la vida social de los Jívaros, al menos entre las tribus no afectadas por la civilización cristiana. Robar a una persona que nunca lo ha ofendido está claramente en desacuerdo con ese fuerte sentido de justicia que es una de las características morales del Jívoro. Desgraciadamente esto es diferente con los medios civilizados indios Canelos de quienes oí varios casos graves de robo.

Conectada estrechamente con la característica honestidad del indio Jívoro en su estado natural, está la fidelidad a su palabra. Cuando contrataba a los indios para cargar mi equipaje, usualmente les pagaba por adelantado, a razón de tantas yardas de tela por un viaje de tantos días. Cuando los indios habían recibido el pago de ello equivalía a un compromiso, y yo, como regla, podía estar seguro que ellos lo mantendrían y que estarían listos para partir en el día señalado para el viaje. Si por alguna razón, por ejemplo debido a enfermedad, el indio no podía partir, él devolvía la tela que se le había pagado por adelantado. En este aspecto los salvajes Jívaros eran mucho más confiables que los "cristianos" indios Canelos. Los primeros nunca faltaron a sus promesas, mientras que los últimos, por otra parte, me engañaron al menos en un caso, y se me contó que otros viajeros habían tenido experiencias similares. La honestidad y la buena fe están entre las costumbres naturales que los indios pierden fácilmente por el contacto con la civilización.

De cualquier manera, tal es la moral india en relación con una persona que se gana su confianza. No creo que la sinceridad sea generalmente una virtud social que él presente en su trato con sus compañeros de tribu. Las continuas guerras llevadas a cabo entre las tribus a través de los siglos, y la necesidad que tiene el indio jívaro de estar alerta en contra de los designios malignos de enemigos secretos o declarados, lo ha hecho naturalmente más o menos traicionero e inclinado al disi-

mulo. El indio jívaro puede ser franco y sincero con la persona en quien confía; pero con las personas que él no conoce es suspicaz, y a las personas que él considera sus enemigos las engañará de la manera más deliberada.

Puesto que, aparte de la familia, no existe una sociedad en el estricto sentido de la palabra, es natural que las clases sociales, la distinción entre ricos y pobres etc., sean también inexistentes, al igual que la distinción entre gobernantes y gobernados. Si podemos hablar de un "Gobierno", él es puramente patriarcal, siendo el cabeza de la familia y el propietario de la casa al mismo tiempo el "jefe" de esta pequeña comunidad, y quien, teóricamente, tiene el poder absoluto. Es de particular interés cómo ellos en la práctica ejercen este poder.

De acuerdo con el criterio primitivo prevalente entre la mayoría de las tribus sudamericanas, los infantes recién nacidos son de la exclusiva propiedad de sus padres, quienes de este modo tienen el derecho a matarlos si así lo deciden. Este infanticidio existe también entre los indios Jívaros y los Canelos, aunque está constreñido a los más o menos excepcionales casos que he mencionado antes. Los primeros frecuentemente matan a sus niños cuando la mujer ha sido embarazada por un hombre perteneciente a una tribu extraña; a criaturas deformes que los Jívaros llaman *pasúna*, se les elimina inmediatamente después del matrimonio. Hemos visto que a menudo se cree que tales criaturas son nacidas como consecuencia de matrimonios ilegales y que se les atribuye una influencia demoníaca misteriosa. Consecuentemente, en estos casos el infanticidio se debe, no a la falta de sentimientos paternos, sino a pura superstición. Tal criatura, de acuerdo a su opinión, no es de hecho un ser humano, sino un demonio cuya aparición en la tribu es extremadamente desafortunada. El nacimiento de un *pasúna* es uno de los casos en que no solo la familia individual sino la subtribu toda tiene que ver, epidemias y mala suerte general pueden ser la consecuencia de ello. Entre los indios Canelos pasa lo mismo con los gemelos, de los cuales, como lo he establecido, el segundo es siempre muerto por ser un *supai huahua*, "el hijo del demonio".

Es evidente que el infanticidio no se debe a la falta de sentimientos paternos; inclusive el Jívaro salvaje está muy encariñado con sus hijos y los cuida de todas las maneras posibles, sujetándose a privaciones considerables por un largo tiempo, en

favor de su hijo recién nacido. Las costumbres practicadas por los indios Canelos en relación al nacimiento de una criatura demuestran que estos indios también se preocupan del futuro bienestar de sus hijos jóvenes.

La posición de la gente anciana, y más particularmente de los ancianos varones, es de especial interés. La manera como el poder de los ancianos aumenta con los años en ninguna parte aparece tan claramente como en la sociedad Jívara. Nosotros hemos notado frecuentemente que en las grandes fiestas las ceremonias siempre son dirigidas por algún anciano o anciana (generalmente llamados *whuéa* y *oháha*) quien por ejemplo tiene que administrar el jugo de tabaco y otras medicinas que se toman en esas ocasiones. La gran fiesta de la victoria, descrita en la siguiente parte de este trabajo, nos dará ejemplos tradicionales de ello. Es difícil definir más exactamente la verdadera naturaleza de los poderes, que, de acuerdo con la creencia india, aumentan en el hombre al incrementarse su edad, y lo cual explica el respeto observado hacia la gente anciana y especialmente a los ancianos varones. Es natural que, debido a su experiencia en la vida, ellos representan la sabiduría de la tribu, igual que ellos son las únicas autoridades en religión lo mismo que en las costumbres. Pero "experiencia" para los indios significa algo más que para el hombre civilizado: ella significa poder misterioso mágico o sobrenatural. Cada acción de una persona anciana, experimentado en una particular esfera de actividad tiene por lo tanto especial énfasis, y cada rito o ceremonia importante en una fiesta debe ser realizada por tales personas de edad, especialmente elegidas para el propósito. Aun si un anciano no es un profesional como hombre de medicina, él es, de acuerdo con los criterios indios, siempre más o menos versado en magia. Esto para él significa influencia social y autoridad, o de cualquier manera le asegura un tratamiento respetuoso, aunque él puede que sea físicamente decrepito e incapaz para el trabajo. Así, tanto los indios Jívaros como los Canelos creen que los ancianos, después de la muerte o aun dentro de su vida, aparecen en la forma de jaguares, anacondas, u otros formidables o peligrosos animales y con este disfraz castigan a sus parientes por descuidar su deber. El criterio peculiar que los Jíbaros tienen sobre los ancianos será nuevamente analizado en relación con sus jefes de guerra.

Algunas palabras pueden añadirse en cuanto a la posición de las mujeres. Aquellos pocos escri-

tores que han abordado la posición de la mujer jívara la han descrito en esa forma parcializada y errónea que ha sido norma especialmente entre los misioneros cuando han tratado de la posición de la mujer en la sociedades salvajes: ella no es sino una esclava oprimida sin derechos, y apenas considerada como una persona¹. La verdad es que la mujer casada jívara no solo es completamente independiente dentro de su propia esfera de actividad, sino que ejerce una notable influencia social y autoridad aun en materias que principalmente conciernen a su esposo. Es interesante dejar sentado en este respecto que un padre de familia nunca vende fruta u otros artículos de alimentación sin el consentimiento de su esposa. Hay, creo yo, pocas sociedades civilizadas en las que el hombre solicite con tanta asiduidad consejo a su esposa, incluso en asuntos de poca importancia, como entre estos salvajes. Ocurrió con mucha frecuencia, durante mis viajes por la selva, que yo visité casas de jívaros para comprar yuca o plátanos, y recibí la contestación del "autócrata" de la casa: "Tengo que consultar primero con mi esposa".

Frecuentemente sucede que la esposa está ausente por el momento y entonces la contestación era: "Espere a que llegue mi esposa". Pude ver que tenían almacenados yuca y plátanos en la casa, y hubiese sido cuestión fácil para el hombre darme inmediatamente lo que necesitaba comprar; sin embargo él me compelió a esperar por un rato largo, tal vez por horas, solo para poder pedir permiso a su esposa para hacer la insignificante transacción. Parecería natural que ello suceda cuando la cuestión se refiere a alimentos. Puesto que la esposa es la cuidadora de los alimentos y la responsable de la existencia de un almacenamiento suficiente para las necesidades de la familia, es natural que a ella deba permitírsele decidir respecto a qué cantidad de ellos puede ser dada a extraños. Pero su influencia parece ser la misma en otras materias. Tanto entre los indios Jívaros como entre los Canelos, cuando traté de encontrar a un indio que fuera conmigo a cierto viaje, frecuentemente recibí la misma contestación: "Primero tengo que pedir consejo a mi mujer". En una ocasión, un indio Canelo de mediana edad me había ya dado una promesa condicional de acompañarme en un largo viaje por canoa. El convenio definitivo dependía del consentimiento de su esposa. Cuando más tarde él se lo solicitó, ella hizo objeciones, resultando finalmente que el indio declinó entrar en mi servicio. Cuando un objeto, por insignificante que

fuera, debía ser negociado, las mujeres siempre querían tener una palabra en el asunto y su decisión era generalmente final. Lo natural sería que los hombres solamente tuvieran el derecho a decidir, por ejemplo, respecto a los adornos de plumas y otros que ellos mismos hacen y que son de su uso individual, cosas que de hecho son siempre consideradas como propiedad personal. Sin embargo, al tratar de negociar tales ornamentos frecuentemente recibí la contestación usual: "Debo primero pedir consejo a mi esposa".

Tales ejemplos sin discusión muestran la "autocracia" teórica del esposo indio bajo un aspecto muy curioso.

Sería por lo tanto una gran equivocación inferir, de la crueldad con la que el adulterio es a menudo castigado, que las mujeres jívaras son generalmente maltratadas por sus esposos; lo contrario es la norma. De las relaciones entre marido y esposa en la familia Jívara, puede que sea apropiado decir que están reguladas de acuerdo con el principio: "El hombre gobierna". Que la mujer jívara de ningún modo es una esclava de su marido sino que puede, cuando la situación lo requiere, mantener su independencia, aparece por ejemplo en el siguiente incidente del que fui testigo en mi último viaje entre los indios. La esposa de mi viejo amigo Angoasha, de nombre Yanua, había salido a los campos a recoger fruta con las mujeres más jóvenes. Cuando regresaron tarde en la noche, fueron recibidas con reproches por Angoasha porque él y los otros hombres estaban sin cerveza de yuca y las mujeres no habían regresado a tiempo para elaborarla. Pero Yanua que había estado trabajando con fuerza todo el día, no estaba dispuesta a aceptar culpa alguna, que en su opinión era completamente injustificada.

"Hazte tu propia cerveza" exclamó ella con indignación. "¿Quién limpiará los campos y quién traerá a la casa la yuca, el camote, el maní, si las mujeres no lo hacemos?".

"¿Por qué las mujeres tienen siempre que hacer la cerveza de yuca?", preguntó una de las mujeres más jóvenes. "Los hombres por sí mismos deberían hacerla; entonces ellos no dependerían de nosotras".

Angoasha no contestó nada probablemente a causa de que comprendió que la objeción era justificada.

Que el amor conyugal y el afecto también existen entre los salvajes Jívaros, con frecuencia pude confirmarlo por mí mismo. Así, aun las mu-

chachas jóvenes de entre ocho y diez años parecían más tiernamente atadas a sus esposos o prometidos, que eran algunos años mayores que ellas. Cuando viajaba en la compañía de indios Jívaros, ellos a veces llevaban a sus esposas con ellos, especialmente para cargar la masa fermentada de la cerveza de yuca, indispensable en todos sus viajes. En estas ocasiones tuve oportunidad de atestiguar la forma en que mis portadores indios cuidaban de sus esposas en el camino, ayudándolas a vadear las rápidas corrientes y a trepar por las inclinadas laderas.

Puede que todavía tal vez se objete que la división del trabajo es desfavorable para la mujer jívara, correspondiéndole a ella el trabajo más pesado. Precisamente esta aseveración debe ser calificada de errónea, como debe estar suficientemente claro con mis declaraciones previas. De este modo el trabajo más pesado en la agricultura es sin duda el arduo trabajo inicial, tumbar los árboles gigantes, y despejar los troncos, lo mismo que limpiar el terreno. Este trabajo, que requiere gran fortaleza corporal, es siempre -entre los Jívaros al igual que entre otros indios del Amazonas occidental- desempeñado por los hombres. La agricultura en el propio sentido de la palabra, la siembra y la implantación, la limpieza de la tierra, etc., es el trabajo que debe ser realizado por las mujeres. Estas tienen también que llevar a casa las frutas que cultivan -aunque no el plátano que es cultivado por los hombres- y debe admitirse que los cestos que contienen la yuca son frecuentemente muy pesados. Los grandes troncos y otras clase de materiales requeridos para la construcción de las casas, por otra parte, son siempre traídos por los hombres, al igual que los pesados troncos de chonta usados como combustible en las casas. Como una regla general, puede establecerse que el trabajo más pesado en la sociedad india es hecho por los hombres, mientras que ocupaciones que requieren menos fuerza física o que mejor se adaptan al sexo más débil son inherentes a las mujeres. Pero cualquiera que sea la división del trabajo no tiene nada que ver con el "egoísmo" de los hombres o su deseo de oprimir a los miembros más débiles de la comunidad.

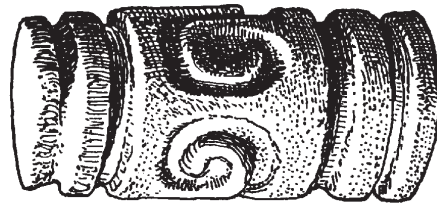
La mujer jívara, debido a su característica industriosa e inteligencia, bien merece la posición influyente que ella tiene en el grupo. Siendo de una disposición calmada y tranquila, ella hace un contraste beneficioso con su esposo, impulsivo, apasionado y vengativo. Así, como aparece de lo

que he aseverado anteriormente, las mujeres son árbitros naturales en la familia, y cuando en las fiestas los hombres se emborrachan y se muestran díscolos, las mujeres los apartan y les quitan sus armas, probablemente evitando así calamidades mayores. Por otra parte debe añadirse que esta actitud pacífica no se mantiene hacia los enemigos de la familia y de la tribu. Cuando el castigo a delitos de sangre- por ejemplo el asesinato de un hijo o de un esposo- está en mientes, ellas parecen tan vengativas como los hombres y, aún más, los excitan a tomar venganza.

La alta estima de que goza la mujer jívara, sin embargo, no puede ser entendida apropiadamente a menos que nos demos cuenta de que ella tiene, por así decirlo, su fundamento en el criterio de los indios sobre el mundo. Al describir la "fiesta de las mujeres" mencioné la misteriosa influencia que una madre de familia se cree que ejerce sobre todas las esferas de la vida en las que ella participa, una influencia que es incrementada por medios artificiales. Solamente una mujer puede actuar sobre el espíritu femenino de la planta de la yuca como para hacer que produzca una abundante cosecha; cultivada por un hombre no rendiría más que una magra recolección. Solamente bajo el cuidado de una mujer los cerdos y las aves de corral aumentan y engordan, y los perros de caza llegan a ser capaces para rastrear la caza. Sin la educación que imparte una madre prudente y hábil, los hijos y las hijas apenas crecerían para ser hombres valientes y madres de familia inteligentes. El hombre que no cuenta con una esposa, iniciada apropiadamente durante la "fiesta de la mujer", se encontrará pronto privado de las cosas necesarias y verá todo su grupo familiar en ruina, sin importar lo bien que él se haya provisto al principio de campos y animales domésticos. De aquí la extraordinaria importancia y la gran influencia social de la mujer jívara.

Nota

- 1 Es difícil dar una idea más incorrecta de la posición de la mujer jívara que la que da Rivet en el siguiente párrafo: "Méprisées par leus mari elles ne soní que des esclaves destinées a le servir, a préparer le chicha et les aliments, a filer et a tisser le coton, a cultiver le chacra qui entoure le maison" (*Les Indiens Jívaros*, pág. 59). La ignorancia de las costumbres de los Jívaros en la que se basa esta aseveración puede inferirse del hecho de que la hilatura y el tejido ("filer et tisser") son ocupaciones exclusivamente inherentes a los hombres. Un similar y erróneo relato es dado por Vacas Galindo en *Nankijukima*, pág. 121 y siguientes, quien fue probablemente la autoridad de consulta de Rivet.



Cuarta parte

LAS GUERRAS Y LAS FIESTAS DE LA VICTORIA



NOTAS GENERALES



Sin duda los Jívaros son actualmente la tribu más aficionada a la guerra de todas las tribus indias de Sud América. Las venganzas sangrientas dentro de las tribus y las guerras de exterminio entre las diferentes tribus son continuas, al ser estimuladas por sus creencias supersticiosas en la brujería. Estas guerras son el mayor azote de los Jívaros y ellos mismos lo creen, al menos en lo que concierne a las enemistades dentro de las tribus. Por otra parte, las guerras están a tal grado identificadas con su vida entera y su esencia, que solamente una poderosa presión desde afuera o un cambio radical de su carácter o de sus criterios morales los podría obligar a que se abstengan de ellas. Esto puede ser juzgado aun por el hecho que de una victoria sobre el enemigo, el guerrero indio no solo espera honor y fama -en el sentido ordinario de la palabra-, sino también ciertos beneficios materiales. El trofeo de la cabeza que él toma de su enemigo muerto no es meramente una señal de victoria, se convierte en un fetiche cargado de poder sobrenatural, y -de hecho- la gran fiesta de la victoria con sus ceremonias misteriosas forma parte de la religión o cultos prácticos de los Jívaros.

La educación de los muchachos entre los Jívaros, como hemos visto, ante todo se dirige a convertirlos en guerreros valientes y hábiles. Este es el principal objetivo de la fiesta *Kusúpani*, descrita antes, la cual consiste principalmente en ceremonias con el tabaco, y la bebida ceremonial de la *maikoa*. Solamente el joven jívaro que en los sueños producidos por este narcótico ha visto los espíritus ancestrales, los *arútama*, y de que éstos le han hablado, puede aspirar a ser valiente y exitoso guerrero, para matar muchos enemigos y él mismo asegurarse una larga vida. Cuando un jívaro tiene enemigos de quienes quiere vengarse por ofensas y ultrajes (tal vez cometidos hace mucho tiempo, pero que él está impaciente por hacerlo) sistemáticamente trata de despertar y mantener el

odio contra ellos en sus jóvenes hijos mediante discursos que les dirige todos los días. “El shuara aquel mató a mi padre, a mi abuelo, a mi hermano cuando yo era una criatura; se llevó a mi madre, a mis hermanas, y quemó nuestra casa. Este delito sangriento no ha sido todavía lavado. Es el deber de ustedes, hijos míos, vengar este crimen y matar al enemigo o a sus hijos, que todavía amenazan a nuestra familia. Si ustedes lo hacen, la bendición y la buena suerte los seguirán en todo lo que emprendan; ustedes tendrán una larga vida y serán capaces de matar muchos otros enemigos; sus plantíos darán frutos abundantes, sus animales domésticos, cerdos y pollos, prosperarán y se harán numerosos; nunca hará falta el alimento en su casa”, etc. Este discurso es a veces, repetido todas las mañanas cuando el padre de la casa se levanta, prácticamente con las mismas palabras y, desde luego, no puede fallar en impresionar las mentes de los jóvenes.

Cuando un jefe Jívaro va a una expedición de guerra, él a menudo lleva consigo a sus jóvenes hijos, a fin de que ellos puedan fácilmente aprender el arte de la guerra y se acostumbren a las escenas sangrientas que tienen lugar.

Aun los guerreros más ancianos, cuando desean saber quiénes son sus enemigos y si en una guerra ellos serán los vencedores, tienen el hábito de beber sea la *maikoa* o alguna otra bebida narcótica, preparada del tallo de la *Banisteria caapi* y llamada *natéma*. La *maikoa*, cuyos efectos son más fuertes es, sin embargo, el narcótico particular de los guerreros. Si uno pregunta a un Jívaro por qué él bebe la *maikoa*, él contestará: “Lo hago para matar a mis enemigos” (*Shuãra mätinyu*). El guerrero indio recibe generalmente las revelaciones de los espíritus cuando duerme solo en la selva virgen, en un refugio pequeño hecho con hojas de palma, usualmente situado a muchas millas de sus habitaciones.

Capítulo I

MEDIOS DE DEFENSA



Que los Jívaros son guerreros profesionales también se deduce de la forma en que ellos construyen sus casas y de las medidas defensivas a las que han recurrido cuando han sido particularmente amenazados por sus enemigos. Las casas mismas se construyen con gran cuidado y, como hemos visto, aun en tiempos de paz están provistas de paredes hechas con fuertes piezas de chonta. Cuando una familia es particularmente amenazada por sus enemigos, la casa es fortificada de una manera especial. En el exterior de la pared ordinaria se hace otra, la que consiste de grandes tallos de chonta de modo que la casa tiene dos paredes, una junto a la otra. (PL.X. 3.4). Dentro de las casas, a todo lo largo de las paredes, una cantidad de pequeños cuartos o divisiones de alrededor de un metro de altura, son hechos igualmente con troncos de chonta, cada uno de los cuales tiene un hueco pequeño en el exterior a través del cual el guerrero puede disparar al enemigo atacante. Hay uno de esos pequeños cuartos para cada uno de los que defienden la casa. Las divisiones proporcionan protección al guerrero para el caso de que los enemigos puedan entrar en la casa. En cuanto a las puertas, hay dos en cada casa jívara, una en cada extremo de ella, una para los hombres, la otra para las mujeres. Estas puertas generalmente consisten en seis troncos de chonta, cuyos extremos superiores están unidos por medio de fuertes lianas, mientras que los extremos inferiores están libres y pueden ser separados uno del otro, tres hacia cada lado, formando una abertura triangular. Todo el hueco es tan pequeño, sin embargo, que solo un hombre a la vez puede entrar en la casa, no sin alguna dificultad. Durante la noche, los troncos que forman la entrada están cuidadosamente cerrados y sujetos mediante un tronco transversal aplicado en el lado interior, de modo que la entrada de gente indeseable es imposible. Aun la

pared de más afuera tiene una puerta especial que consiste en troncos similares que pueden cerrarse desde adentro.

No solamente las casas, sino también las plantaciones de yuca y plátano situadas cerca de ellas están protegidas en una forma similar, por altas cercas de troncos de chonta. El objetivo de estos arreglos es evitar que los enemigos se acerquen a la casa a través de las plantaciones.

Anteriormente, antes de que el uso de armas de fuego fuera tan general entre los Jívaros como lo es ahora, especialmente los jefes tenían el hábito de construir una especie de torre en un extremo de sus casas. Estas torres eran de forma cuadrada y a veces de 20 ó 30 m. de altura. En la parte superior de ellas había un pequeño cuarto cuadrado de unos cuatro metros, con paredes de alrededor de un metro de altura, hecho con fuertes troncos de chonta, los que protegían al defensor contra las lanzas del enemigo. Toda la estructura se apoyaba en pilares hechos de tallos de la palma de la chonta, y el guerrero subía a lo largo de una escalera que consistía en troncos de madera con incisiones donde apoyar el pie. Estas torres de guerra se llamaban *kumbinta*. Después que los Jívaros comenzaron a usar armas de fuego en sus guerras, estas medidas de defensa se mostraron menos adecuadas para el propósito, y por lo mismo no se usaron más.

Todavía es común entre los indios montar una especie de trampa en el camino que conduce a la casa y por donde uno esperaría que el enemigo se acercara a ella. Una de esas trampas consiste en un hueco redondo en el piso de alrededor de 1 1/2 m. de profundidad y lo suficientemente grande para que un hombre adulto pueda caer en él. En el fondo del hueco, tres estacas puntiagudas de chonta, semejantes a puntas de lanza, se disponen en posición erecta. Estas estacas puntiagudas se



Fig. 7. Una trampa en la selva virgen. Normalmente la parte que golpea se cubre completamente con hojas y es visible

llaman *ãshi*. Las estacas sobresalen del fondo medio metro. En la superficie del terreno, el hueco se cubre con pequeñas estacas y hojas que hacen difícil o imposible para el enemigo, que se desliza en la obscuridad, descubrir su presencia antes de caer en el hueco. Cuando cae, sus pies son traspasados por las estacas puntiagudas y es incapaz de salir fuera. Además los defensores de la casa mantienen a menudo vigilancia sobre estos huecos, listos para despachar a sus enemigos tan pronto caen en ellos. Los Jívaros llaman a estas trampas *mesértinyu whuá*, “un hueco mortal”.

Otra trampa mortal que así mismo es armada en el estrecho sendero que conduce a la casa, es la siguiente: consiste de un pequeño árbol, que crece junto al sendero, el cual se dobla hacia abajo, o de una rama grande de un árbol, uno de cuyos extremos se fija en el suelo de modo de formar con este un ángulo de 30°. Al extremo superior de esta rama, se atan ocho estacas puntiagudas de chonta, de tal manera que ellas forman como un peine. La rama se dobla hacia atrás como si fuera un arco, hacia una pareja de troncos fijados al terreno y a los cuales se ata mediante una fuerte liana en una forma ingeniosa que no puede ser descrita completamente con palabras. A través del sendero, unas pocas pulgadas encima del suelo, otra liana es estirada y atada a uno de los troncos que se acaban de mencionar. Entre esta liana y la liana que mantiene la rama doblada hay una con-

xió n especial que cuando el pie del enemigo toca a la primera, el arco se suelta, y el peine con las estacas de chonta puntiagudas lo golpeará con una fuerza tremenda en la cara o en el pecho. La liana atravesada en el sendero a veces es cubierta con hojas a fin de que el enemigo no la pueda notar, pero además, esta arma está calculada para operar principalmente en la obscuridad, puesto que los ataques casi siempre son por la noche. La trampa descrita es llamada *tambünchi* por los Jívaros y

singbrãru por los indios quichua hablantes de Canelos (figura 7).

Mientras que la *tambünchi* ha sido usada por los Jívaros desde tiempos remotos, la siguiente medida defensiva es de origen moderno. A través de la trocha por la que se espera llegue el enemigo, una cuerda ennegrecida es estirada a la altura del nivel del pecho de un hombre.

Al árbol al cual está atado un extremo de la cuerda se sujeta un rifle cargado y sin el seguro, con el cañón en la dirección de la cuerda. El extremo de ésta se une, mediante una conexión especial, al gatillo del rifle que cuando el enemigo, que viene en la obscuridad, le da un pequeño empujón, el disparo se descarga y con toda probabilidad le dará en el pecho. Aun si escapa, el disparo alertará a los habitantes de la casa de la proximidad del enemigo.

Todas estas precauciones, a su manera, ilustran la suspicacia casi maniática y el temor de los enemigos que domina a los Jívaros. El simple descubrimiento de huellas de pisadas misteriosas en la vecindad de la casa, dejadas por indios desconocidos que aparentemente han estado merodeando durante la noche, puede que cause una excitación indescriptible en los habitantes. Las huellas son examinadas cuidadosamente con el objeto de deducir miembros de qué tribus las originaron, se envían mensajes a las casas de la vecindad, donde se hacen investigaciones adicionales. “Hemos en-

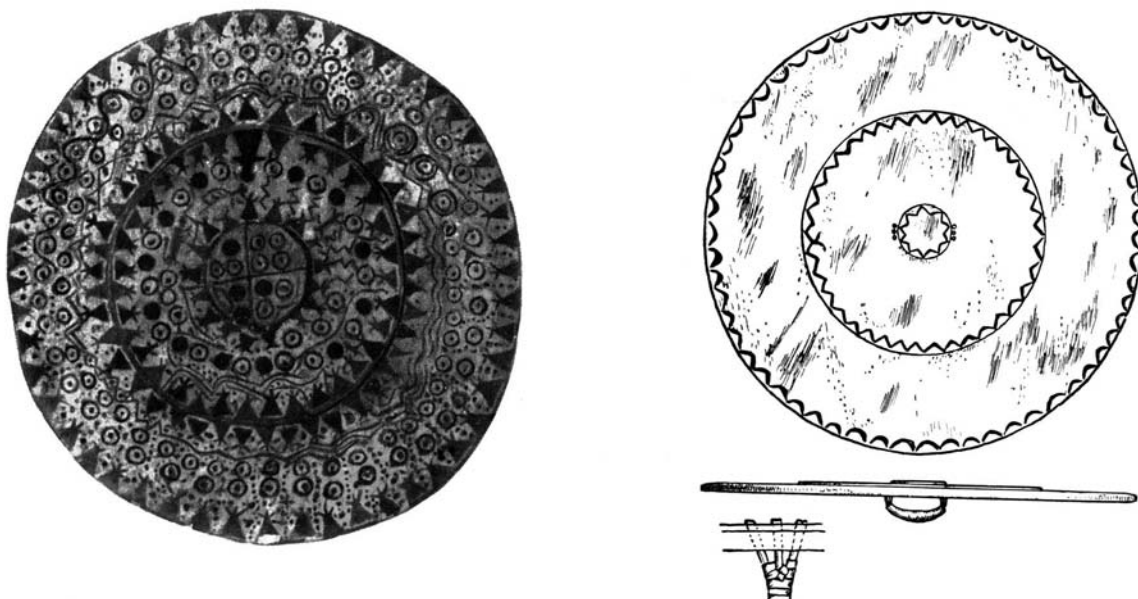


Ilustración XXV. Dos escudos ornamentados de los indios Jívaros, también usados generalmente por los Indios Canelos.

contrado tales y cuales huellas de pisadas cerca de nuestra casa, ellas no se parecen a los pies de nadie de nuestra propia tribu, nadie de nuestros parientes camina en esa dirección, ellas deben ser originadas por “extraños”, puede que sean de tal o cual tribu. ¿Han notado ustedes alguna cosa que excite sospechas en la vecindad de su casa o han visto algunos indios extraños?”, y así en adelante. Suponiendo que las huellas de pisadas misteriosas pueda que hayan sido dejadas por espías enemigos que planean un ataque contra la casa, los habitantes continúan sus averiguaciones con la energía que los Jívaros generalmente despliegan cuando una importante empresa está en mientes, y toman medidas de defensa.

El gran tambor de señales de los Jívaros, llamado *tundúi*, también juega un papel en las guerras, aunque originalmente parece haber sido un instrumento puramente religioso. A veces, cuando hay el temor de un ataque de los enemigos, aquel es colocado fuera de la casa en la cima de la colina y entonces los sonidos pueden escucharse a varias millas de distancia. El tambor *tundui* es golpeado cuando los Jívaros beben los narcóticos *maikoa* y *natéma* -en cuya ocasión el objeto es conjurar a los espíritus que habitan en estas bebidas sagradas- después de una muerte y finalmente para avisar a los amigos de un ataque de los enemigos. En el último caso, la señal consiste de una serie de cortos y rápidos golpes al unísono, que al

principio son fuertes o fortísimos y de ahí en adelante van disminuyendo. Cuando los amigos de las otras casas oyen estos ruidos, dicen: *Pakinmawae*, “Ellos están atacando”. De aquí que este conjunto total de señales sea llamado *Pakinmawae*. Tan pronto como los habitantes de una casa conocen o sospechan la presencia de enemigos, y también durante el ataque, si hay tiempo, tratan de tocar el *tundúi* para conminar a sus amigos al rescate, y las señales puede que a veces hagan que el enemigo, temiendo la llegada de ayuda, abandone sus malignas intenciones y huya.

Las armas de guerra principales de los Jívaros son la lanza, *nánki*, y el escudo, *tandára*; la primera se la usa para atacar, la segunda para defenderse. Actualmente los Jívaros, además de estas armas, también usan comúnmente armas de fuego, *ákáru*, que reciben de los blancos, generalmente a cambio de una cabeza humana (*tsántsa*). La lanza debe ser hecha de la madera dura de la palma de chonta, si es posible de la especie cultivada por los Jívaros llamada *uí*. La cabeza es de forma prismática y hace una sola pieza con el eje. Anteriormente los Jívaros también usaban cabezas de lanza hechas con los huesos de la pierna del jaguar o del oso, los cuales eran acoplados a ejes de chonta, o a ejes hechos de cualquier otra madera y pintadas de rojo con la pintura llamada *yukáipi*. Estas lanzas también eran frecuentemente adornadas con pintorescas plumas de loro. Las lanzas adornadas

en esta forma no se encuentran ya en ninguna parte, pero las provistas de cabezas de hierro y ejes de *yukáipi* se ven raramente. Un poder especial se atribuye a las lanzas de chonta, debido a la creencia de que la espinosa palma de chonta es un árbol demoníaco, el asiento de un espíritu, *wakani* o *iguanchí*. La lanza de chonta, por lo tanto, inspira temor no sólo a los hombres sino también a los espíritus y a los demonios. De aquí que en la fiesta de la Tsántsa el trofeo de la cabeza se lo mantenga siempre atado a la lanza de chonta, en los momentos en que no se lo necesita para las ceremonias.

El escudo (*tandára*) se hace de las enormes raíces aéreas del árbol gigantesco que es llamado *kámark* por los Jívaros y *llancháma* por los indios de Canelos (*Bombax ceiva*), una clase de madera que tiene la ventaja de ser resistente y a la vez liviana. El escudo es siempre redondo en su forma y hecho en una sola pieza, aunque los escudos a veces son muy grandes, 80 a 90 cm. de diámetro. Al igual que en el caso de la fabricación de otros objetos importantes, el jívaro tiene que observar ciertas reglas de abstinencia, mientras hace el escudo, labor que desde luego demanda un largo tiempo. Durante los días en que hace trabajo rústico, él parcialmente ayuna, absteniéndose especialmente de comer camotes (*convólulos batatas*), que los Jívaros llaman *inchi*. Si él come esta fruta, el escudo criará moho, se pudrirá y se echará a perder. Esta superstición se debe al hecho de que el camote tiene la misma apariencia que la madera mohosa y podrida. Durante estos días, el fabricante, de igual manera, se abstiene de cohabitar con sus esposas, porque, si tiene relaciones sexuales con una mujer el escudo se torcerá o se romperá, y consecuentemente se echará a perder.

Los indios Canelos, al hacer el escudo anteriormente, observaban las siguientes reglas. El trabajo rústico se llevaba a cabo en cuatro días. El indio trabajaba todos los días desde temprano en la mañana hasta medio día.

Durante toda la mañana, hasta que el trabajo de ese día estaba terminado, ayunaba y no comía ni bebía nada. Tan pronto como la labor se terminaba al medio día, tomaba la *chicha* (cerveza de yuca), y a la tarde podía también comer otras clases de alimentos. Mientras estaba trabajando en el escudo, observaba la regla de no hablar a nadie, y

guardaba un estricto silencio. Tampoco podía, durante los cuatro días y noches, cohabitar con su esposa. Si él infringía estas reglas, el escudo se torcería y se rompería, o sería atacado por los hongos.

Tan pronto como el escudo se termina, a menudo es pintado en el exterior con el tinte negro obtenido de la fruta genipa, llamada *sua* por los Jívaros. Las figuras pintadas representan espíritus, *wakani*, *supai*; serpientes enormes, *pangi*, *amárun*, mariposas, *wambíshku*, y otros animales. Estas figuras se supone que inspiran temor en el enemigo y le dan fuerza y coraje al propio guerrero. Actualmente tales escudos adornados no se hacen ya y rara vez se los encuentra en las casas indias. El único escudo de esta clase que pude conseguir de los Jívaros está ahora en el museo etnográfico de Gotemburgo.

Los Jívaros usan escudos de dos clases. Algunos son muy grandes y algo pesados y se los emplea sólo para defenderse dentro de la casa. El escudo descansa sobre el suelo o contra un asiento redondo de la clase que los Jívaros acostumbran, y el guerrero con su lanza trata de defenderse del enemigo que entra en la casa. Otras clases de escudos son más pequeños y livianos y los llevan los indios en sus expediciones de guerra.

El escudo de los indios Jívaros no es solo un arma de defensa, sino también un instrumento religioso, un hecho que todo el que participe en su fiesta de la victoria puede establecer. El *tandára* está lleno de poder mágico y cuando es golpeado con la lanza en una forma particular, esto es de hecho una especie de ceremonia mágica o religiosa que se cree inspira temor en los espíritus -principalmente al del enemigo muerto-. La ceremonia a la que me refiero es llamada *Yáktinyu*.

Los Jívaros nunca usan cerbatanas y flechas envenenadas en sus guerras, sino solo en la cacería. Ellos creen que si matan a un hombre con una flecha envenenada, ese veneno no servirá más para matar un animal o ave de la selva. Además, parece que a las flechas envenenadas no se las considera como armas suficientemente efectivas para pelear contra hombres. El indio al matar, desea causar heridas tan grandes que derramen tanta sangre como sea posible, un hecho que explica su predilección por la lanza como un arma de guerra.

Capítulo II

JEFES Y GUERRAS



Ilustración XXVI. 1. Guerrero jívaro armado con lanza y escudo

Entre los Jívaros, como hemos visto, cada padre de familia es teóricamente un gobernante absoluto sobre todos los que habitan en su casa, y en tiempos de paz no hay un jefe común reconocido, aun dentro de la tribu, y todavía menos una autoridad en ejercicio sobre varias tribus. Los Jívaros ni siquiera tienen un nombre propio para un jefe. La palabra *capitu*, que a veces se usa, es prestada del castellano y se la emplea principalmente para designar a un hombre blanco de importancia. Es solo en tiempos de guerra que existe una jefatura; es decir, durante esas grandes guerras de exterminio que se llevan a cabo contra otras tribus jívaras. Tal jefe temporal de la guerra es llamado solamente *únta* “el viejo”, porque los jefes son casi siempre

hombres viejos y experimentados que han matado muchos enemigos y capturado muchas cabezas. Por otra parte, las pequeñas riñas sangrientas dentro de la tribu tienen un carácter más privado y como regla no se pelean bajo el comando de un jefe común.

La dignidad de un caudillo es hereditaria en un sentido relativo, en cuanto un hijo es generalmente elegido jefe en tiempo de guerra después que su padre haya muerto o se haya vuelto decrepito. Sin embargo, esto solamente puede tener lugar si ha demostrado ser un valiente y hábil guerrero y ha matado enemigos. Ningún jívaro es seleccionado como jefe si no ha matado por lo menos un enemigo. Los Jívaros tienen fe absoluta en la transmisión por herencia de las cualidades prominentes, y atribuyen importancia extraordinaria a la educación y al poder del ejemplo. El hijo de un



Ilustración XXVI. 2. Curandero Jivaro

gran Jefe, dicen ellos, debe necesariamente llegar a ser un guerrero capaz porque él es, digamos, una continuación directa de su padre, ha recibido una educación cuidadosa para las hazañas de la guerra, y ha tenido siempre el gran ejemplo de su gran padre ante sus ojos.

La autoridad, del jefe elegido para una guerra es muy grande. Él solo es quien organiza todo para la expedición planeada, quien decide sobre el

momento y la manera de atacar, y los guerreros más jóvenes se obligan a obedecerlo en todo. Pero tan pronto como una guerra ha sido llevada a un final exitoso, el poder del jefe cesa y él, a pesar de la gran reputación de que continúa gozando, no tiene más autoridad o derecho a decidir sobre lo que hacen los hombres de su tribu, que cualquier otro padre de familia jívaro.

Capítulo III

CAUSAS DE LA GUERRA



Antes de describir los modos de hacer la guerra entre los indios Jívaros, es necesario establecer cuáles son generalmente las causas de la guerra.

Los Jívaros son por naturaleza impulsivos y coléricos, cualidades que con frecuencia originan entre ellos disputas y riñas que pueden degenerar en peleas sangrientas. Su indomable sentido de libertad y su deseo de ser independientes, no solo de los blancos sino también unos de otros, es una de las razones por las que ellos no viven en poblados sino cada familia por separado, pues de esta manera los conflictos son más evitables. Puede que, por ejemplo, los cerdos, los más importantes entre los animales domésticos, a los que durante el día se les permite rondar libremente por la selva, penetren en la plantación de una familia vecina y arrasen sus sembríos. El propietario se enoja y reclama compensación por los daños hechos. De esa manera las rencillas surgen fácilmente, las que pueden degenerar en peleas sangrientas; de cualquier modo ahí se inicia la discordia y la desconfianza entre las dos familias. Algún tiempo después puede suceder que uno o más miembros de una de las familias caiga enfermo con uno de esos males que los indios atribuyen a la hechicería. Al tratar de descubrir al autor del mal, el jefe de esa familia muy probablemente lo atribuirá al arte malicioso del vecino con quien sostuvo esa pelea. Si el paciente muere, aquel recurre a la adivinación mediante el narcótico *natéma*, la cual generalmente conduce a que sus sospechas del vecino sean confirmadas. El sentido de justicia de la familia, al igual que sus deberes con el difunto, requieren ahora que se tome la revancha, y el supuesto brujo es asesinado. Este asesinato obviamente despierta el deseo de un desquite sangriento por parte de la familia que ha sido ultrajada, y así comienza una lucha sangrienta, la cual, como se entiende fácilmente, tiene tendencia a hacerse permanente.

Puesto que la supuesta hechicería es casi siempre la causa de asesinatos dentro de la tribu, está claro que los hechiceros profesionales u hombres de la medicina son los miembros de la sociedad jívara que están más frecuentemente expuestos a los ataques vengadores de sus enemigos. De hecho, en las grandes sociedades indias, los hechiceros son asesinados muy a menudo, o cuando menos amenazados de muerte por sus enemigos. Cuando un *shamán* ha tomado a cargo la curación de una persona enferma y ésta muere a pesar del tratamiento, el “doctor” es generalmente responsabilizado de esa muerte con el razonamiento de que el *shamán*, en vez de curar al paciente, hizo uso de su arte para matarlo. El curandero sin éxito es por lo tanto asesinado, a menos de que escape, huyendo. Puesto que los Jívaros, en general no aceptan lo que nosotros llamamos muerte natural, sino que siempre atribuyen un deceso a causas sobrenaturales, cualquier muerte entre ellos tiende a originar un asesinato, pues los parientes del muerto consideran que es su deber vengarse del supuesto autor del accidente.

Debe, sin embargo, hacerse notar que entre los Jívaros los *shamanes* profesionales no son las únicas personas que saben de hechicería y brujería. La mayoría de los ancianos, y especialmente los jefes, están más o menos iniciados en el arte.

Los indios hacen una diferenciación entre el mal causado por la brujería, *túnchi* y por la enfermedad, *súngura*. La enfermedad de un paciente se atribuye generalmente a brujería cuando se manifiesta con dolores violentos en alguna parte del cuerpo, especialmente cuando el dolor es acompañado por hinchazón de esa parte. Así, por ejemplo, los dolores de cabeza, dolores reumáticos y cólicos se atribuyen a brujería. Por otra parte, en la categoría de enfermedad los Jívaros incluyen todos los males que les fueron traídos originalmente por

los blancos y que no son acompañados particularmente por dolores, como la disentería, la viruela, y la mayoría de otras fiebres. Ahora bien, si alguien ha “traído enfermedad”, es decir contagio, a la casa de otro Jívaro de modo que algún miembro de la familia cae enfermo y muere, esa persona también está expuesta a la venganza de los parientes. Ellos quizás estén inclinados a reconocer que no han causado el mal intencionalmente, pero esta circunstancia no los libera de responsabilidad y de la obligación de pagar una compensación material por la positiva pérdida a la familia, la que por su causa ha sido privada de un miembro útil. En un caso como éste, por lo tanto, puede que tenga lugar la compensación y no la venganza sangrienta. De la misma manera, el indio se inclina a reconocer circunstancias atenuantes también en otros casos, en los que el mal no ha sido causado voluntariamente -por ejemplo, cuando alguien, en estado de embriaguez o bajo la influencia de una bebida narcótica, ha sido la causa de la muerte de otra persona-. Si, por el contrario, el hechor se rehusa a pagar la compensación, la venganza sangrienta probablemente será llevada a cabo en su contra.

A su vez, en los casos en que la intención malévolá es evidente, la indignación moral que levanta en los deudos es muy grande y -particularmente- la brujería es considerada como culpable de un crimen tan imperdonable, que solo puede ser reparado con sangre.

No pocas veces las venganzas sangrientas surgen entre los Jívaros por causa de las mujeres. Los Jívaros tienen a sus esposas en gran estima; pero, como hemos visto, son en extremo celosos y el adulterio es castigado con severidad, al maltratar el esposo a su esposa infiel con la lanza o el machete, llega a veces a causarle la muerte. En tales casos, sin embargo, los parientes de la mujer frecuentemente intervienen, alegando su inocencia. Si en su opinión ella ha sido castigada erróneamente o con indebida severidad, ellos tratan de tomar la venganza correspondiente contra el esposo. Bajo tales circunstancias más de un Jívaro ha sido asesinado por su suegro o sus cuñados. Así, en el río Upano, un joven jívaro había una vez quitado la vida a su esposa por causa de infidelidad de su parte, real o supuesta. Algún tiempo después, el cuerpo del indio, cruelmente mutilado, fue hallado en la selva. Había sido asesinado por los parientes de su anterior esposa. Las capturas ordinarias de mujeres, que suceden con frecuencia entre

los Jívaros, también dan origen a venganzas sangrientas. Un Jívaro se roba la esposa de otro o la toma con su consentimiento. El esposo ofendido convoca a sus amigos y empieza a perseguir al seductor para matarlo. Si bajo tales circunstancias se comete un asesinato, éste usualmente causa una nueva muerte por la parte ofendida, y siguen así, sea hasta que todos los miembros adultos de una familia hayan sido exterminados, o, lo que sucede más generalmente, las dos partes se cansan de la lucha y deciden quedar en paz. A veces el asunto se arregla con un acuerdo formal.

El indio jívaro está totalmente compenetrado de la idea de la retaliación; su deseo de venganza es una expresión de su sentido de justicia. Su gran principio es ojo por ojo, diente por diente, una vida por otra. Si uno reprende a un Jívaro por matar a un enemigo, su contestación es generalmente: “Él se mató a sí mismo”. Pero la venganza sangrienta entre estos indios no solamente se debe a razones morales o éticas, sino también a razones religiosas. El alma del indio asesinado requiere que sus parientes venguen su muerte. El espíritu errante que no obtiene descanso, visita a sus hijos, a sus hermanos, a su padre, en sueños y sollozante los conjura a que no dejen escapar al asesino y a que descarguen su venganza sobre él, por la vida que él le quitó. Si ellos omiten cumplir con este, deber el desagrado del espíritu vengativo puede volverse contra ellos. Vengar la muerte de un padre, un hermano, o un hijo asesinado, es por lo tanto mirado como uno de los más sagrados deberes de un indio jívaro. La expresión que los Jívaros usan para ello es *ayambuamáktinyu*, (en quichua *randipáshca*) lo que significa “vengar la sangre de un pariente asesinado”. Puede suceder que un indio guarde el pensamiento de vengarse por años, aun por décadas, esperando la oportunidad de llevarlo a cabo, pero él nunca lo abandona. Un hombre quizás ha sido asesinado cuando sus hijos eran todavía muy pequeños, y quizás a él le han faltado hermanos u otros parientes masculinos que fueran capaces de vengar su muerte. Tan pronto como los hijos llegan a ser adultos, saben lo que su deber para con su asesinado padre requiere de ellos. A veces en estos casos ocurre, sin embargo, que el asunto se arregla de una manera pacífica. Los hijos del indio asesinado envían el siguiente mensaje al asesino, o si este está muerto, a sus hijos: “Ustedes (o su padre) asesinaron a nuestro padre cuando éramos todavía criaturas. Es nuestro deber vengar

su sangre y quitarles la vida en retaliación. Pero si ustedes prometen pagar tal o cual precio -un rifle, un hacha, un buen sabueso, etc.- consideraremos el delito de sangre reparado y los perdonaremos". Si el indio así tratado conviene con esto, el asunto queda arreglado definitivamente. Los Jívaros no encuentran nada de repugnante en estimar de este modo la vida de un pariente con un equivalente material, y un acuerdo como éste es especialmente posible en los casos en que el crimen por castigar ha sido cometido mucho tiempo atrás. En caso de un asesinato recién cometido, la indignación de la familia ofendida es generalmente tan grande que cualquier compensación material está fuera de toda consideración, y se requiere una reparación con sangre.

Entre los Jívaros la venganza de sangre no es estrictamente individualizada en el sentido de que ella siempre se dirige exclusivamente hacia el asesino. Los Jívaros, ciertamente, en primer lugar desean vengarse en la persona que cometió el crimen, pero si ésta no puede ser atrapada, la venganza puede ser dirigida contra uno de sus parientes -su hermano, su padre y aun su madre o hermana-. Para comprender esto tenemos que considerar que la concepción de la personalidad individual y, por consiguiente, de la responsabilidad no existe entre los indios primitivos en el mismo sentido que entre las gentes civilizadas. El individuo forma una parte inseparable del todo, a saber de la familia o tribu a la que pertenece. Especialmente a los miembros de la misma familia se los considera, por así decirlo, orgánicamente coherentes entre ellos, de modo que una parte representa a todos y a uno. Lo que pasa con un miembro de esa unidad social pasa con todos, y por los hechos de un miembro el resto es considerado igualmente responsable. Cómo los Jívaros conciben esta relación, se demuestra en ciertas costumbres sociales. Por ejemplo, la costumbre requiere que después del nacimiento de una criatura los padres deben ayunar y observar otras reglas de abstinencia por un par de años, o hasta que la criatura sea destetada. Esto se debe a la idea de que algo de las almas o esencia de los padres está innato en la criatura, de modo que los tres en cierta manera forman una sola personalidad. Pero esta conexión mística entre los padres y la criatura también subsiste después de que la criatura se ha hecho adulta, aunque tal vez con menos intimidad. Similarmente el lazo que une a los hermanos con las hermanas dentro

de una familia es tan íntimo que de ellos puede decirse que forman un todo orgánico. Entre los indios Jívaros y los de Canelos, cuando un miembro de la familia está enfermo, el resto tiene que hacer dieta del mismo modo que la hace el paciente, ya que si ellos comen alimentos inadecuados sería como si el paciente los comiera, y su condición se haría peor. Con el mismo punto de vista, tenemos que explicar la costumbre prevaleciente entre los Jívaros de que cuando muere un hombre, su hermano debe casarse con su viuda. El difunto esposo que todavía está celoso de la esposa que ha dejado atrás, no la cede a nadie más que a su hermano, quien con él forma una sola personalidad y lo representa en el sentido más real de la palabra.

Cuando un Jívoro más joven es asesinado por sus enemigos, el deber de vengar su muerte incumbe en primer lugar a todos sus hermanos varones.

El Jívoro no puede aun distinguir su propia personalidad de sus bienes materiales, al menos no de cosas que él ha hecho por sí mismo. Cuando hace un escudo, un tambor, una cerbatana, o algún otro objeto delicado, tiene que hacer dieta y observar otras clases de abstinencia, ya que, de acuerdo con sus creencias, él efectivamente pone algo de su personalidad, algo de su alma en el objeto que está haciendo. Sus cualidades, tanto las esenciales como las habituales y las adquiridas ocasionalmente por comer ciertos alimentos, etc., serán por lo tanto transferidas a ese objeto. La división del trabajo existente entre los indios responde al mismo peculiar criterio. De este modo, por ejemplo, la india tiene que hacer las vasijas de barro y emplear estos utensilios, porque la arcilla de la que están hechas, como la tierra misma, es femenina -ésto es, tiene un alma femenina-. Ella tiene que ver con el fuego y tiene que cocinar el alimento porque el fuego tiene un alma femenina, etc.

Con tal criterio prevaleciente entre los indios, es fácil de entender que un Jívoro, con respecto al asesinato de uno de sus parientes, averigüe no tanto cuál individuo ha cometido la fechoría, sino más bien razone en los siguientes términos: "Un miembro de esa familia ha asesinado a mi pariente; en consecuencia, en venganza, un miembro de esa familia debe morir".

Cuando un asesinato cometido por un hombre de una tribu debe ser vengado, la moral social de los Jívaros requiere que el castigo sea impartido

con justicia, en cuanto a que por una vida que ha sido quitada, solamente una vida debe ser quitada en retaliación. Por lo tanto el delito de sangre es reparado, *tumáshi akérkama*, y la familia ofendida queda satisfecha. Consecuentemente, si un indio jívaro desea vengar el asesinato de su hermano, puede suceder que él, si el propio asesino no puede ser capturado y castigado, asesinará al hermano o a su padre en su lugar, pero no quitará la vida más que a un miembro de la familia, aun si tiene la oportunidad de matar a alguien más. Si él por ejemplo mata, no solo al asesino, sino también a uno de sus hermanos, esto despertaría la indignación en toda la tribu, y se consideraría justo que la familia así ofendida a su turno tomase la revancha. El delito de sangre en tal caso ha pasado al vengador original. Este principio, que requiere que haya justicia en la retaliación de modo que la vida, es sopesada con la vida, en sí mismo por supuesto, tiende a limitar las venganzas sangrientas. Sucede sin embargo, en muchos casos, y especialmente cuando una supuesta hechicería está involucrada, que la persona acusada del crimen no admite el delito, y asegura que él y su familia están siendo inocentemente perseguidas por la familia del muerto. Si entonces un miembro de su familia es asesinado, sus parientes tratan, a su vez, de tomar venganza y así sucesivamente, en cuyo caso la venganza de sangre tiende a prolongarse indefinidamente.

Aunque, como hemos visto, entre los Jívaros la venganza de sangre tiene lugar con respecto a miembros de la misma subtribu, esto no es así cuando un crimen se comete dentro de la familia. Entre estos indios ocurre a veces que un hombre mata a su hermano si éste, por ejemplo, ha seducido a su esposa o embrujado a uno de sus hijos. Pero en este caso la venganza de sangre no es generalmente tomada, en tanto los vengadores naturales -esto es el padre y los restantes hermanos- se abstienen de llevarla a cabo. "Es suficiente que un miembro de nuestra familia haya muerto" dicen ellos, "¿por qué nos privaremos nosotros mismos de uno más?". El asesino es en consecuencia perdonado. La ausencia de una venganza de sangre en un caso como éste se debe a la natural compasión que los vengadores sienten por el asesino, al igual que a la consideración de que matándolo ellos solamente se harán daño a sí mismos, al debilitar el poder y la influencia de su familia.

El carácter enteramente distinto de las ven-

ganzas de sangre que tienen lugar dentro de la tribu, del de las guerras de exterminio emprendidas contra tribus extrañas, también se evidencia con el hecho de que solo en este caso y no en el otro, el vencedor hace trofeos, *Tsántsas*, con las cabezas de sus enemigos muertos. Tales trofeos se preparan solo con las cabezas de enemigos que pertenecen a una tribu totalmente diferente, con quienes el vencedor no reconoce parentesco sanguíneo. Consecuentemente, cuando un jívaro mata a un hechicero o algún otro enemigo de su misma tribu, deja el cuerpo yaciendo donde cayó, pero no corta su cabeza para hacer una *tsántsa* con ella, diciendo "él era de mi propia gente, mi propia tribu", *winya entsu*. Tampoco hay una fiesta de la victoria en este caso. Este principio es tan estrictamente observado que si entre una tribu hostil, contra la que se efectúa la guerra, sucede que hay una persona que originalmente pertenecía a la tribu de los asaltantes -que haya por ejemplo sido capturado de estos últimos en una anterior guerra- o uno que descienda de tal persona, los asaltantes si resultan victoriosos, se abstienen de tomar la cabeza de tal persona, al reconocer que él está emparentado con algún hombre de su propia tribu. "Él era de nuestra propia tribu" dicen ellos. Los vencedores pueden matarlo si son capaces de hacerlo, pero no harán un trofeo con su cabeza. Un guerrero jívaro que haga esto correría el riesgo de ser muerto por hombres de su propia tribu, o hablando más estrictamente, por los que reconocen el parentesco sanguíneo con la víctima. En tales casos, de hecho, surgen a veces disputas entre los mismos vencedores, porque algunos quieren tomar la cabeza del enemigo muerto, mientras que otros, los que dicen tener lazos de sangre con él, se oponen a ello. El hacer una *tsántsa* con la cabeza de un enemigo, y especialmente la fiesta que sigue a la adquisición de tal trofeo, implica el peor insulto, no solo para la misma persona muerta y su familia, sino para toda su tribu. Además, la gran fiesta de la victoria, que requiere grandes preparativos por años, puede tener lugar solamente cuando el vencedor vive lejos de los vengativos hombres de la tribu de su enemigo vencido y está a salvo de sus maquinaciones.

Entre las diferentes tribus de las regiones habitadas por los Jívaros, existe una enemistad casi perpetua, y guerras destructivas se llevan a cabo a menudo, especialmente entre tribus vecinas. Las tribus del río Paute, de este modo, son hostiles ge-

neralmente a las que viven sobre los ríos Upano y Santiago y estas últimas, a su turno, a las tribus que habitan las vastas regiones alrededor del Morona y del Pastaza. Las tribus del río Chiguaza, un pequeño afluente del Pastaza superior, son enemigas mortales de los jívaros que viven sobre el río Copataza entre el Pastaza superior y el Bobonaza. Todos los salvajes Jívaros del Pastaza han emprendido por muchos años verdaderas guerras de exterminio contra los semicivilizados indios Canelos del Bobonaza, y así sucesivamente. Es característico de los Jívaros que sus guerras las emprendan especialmente contra tribus de su misma raza y que hablan su mismo lenguaje. A tal extremo ha sido ésta la regla por siglos, que la palabra *shuara*, indios Jívaros, se ha convertido en sinónimo con la palabra "enemigo". "Mi enemigo" en lenguaje Jivaro es *winya shuāra*. No es fácil establecer cuál ha sido la causa original de esta enemistad. Hablando de manera general, uno podría decir que se ha originado en los celos y la rivalidad que existe entre las distintas tribus, una rivalidad personalizada en los orgullosos y ambiciosos jefes que encabezan las diferentes tribus. Un jefe trata de sobrepasar a otro en hazañas de tipo guerrero y no puede soportar ver a su rival aumentar en riqueza, poder e influencia. A la vez, la enemistad de los montaraces Jívaros contra los indios Canelos parece haberse debido principalmente a que los últimos se han sometido a la influencia cristiana y se han hecho dependientes de los blancos. Pero además de esto, aun con relación a la enemistad que reina entre las diferentes tribus, la superstición -la creencia en la brujería- juega su papel fatal, al ser la causa principal de las guerras. Los jefes rivales pelean no solo con medios naturales, sino también con las armas sobrenaturales a las que llaman *túnchi* (en quichua chunta), puesto que un gran jefe jívaro es tan hábil en brujería como los hechiceros profesionales.

Para embrujar a una persona, de acuerdo con la idea de los indios, no es absolutamente necesario que uno esté bastante cerca de la víctima. Los hechiceros y los jefes que están experimentados en el arte pueden enviar las armas fatales a distancias largas a menudo a muchas millas. Si en una tribu, y especialmente dentro de la familia del jefe, en poco tiempo ocurren enfermedades, muertes u otros accidentes de diversa índole, éstos son cargados generalmente a las maquinaciones malignas de los hechiceros de una tribu vecina. Así, por

ejemplo, el jefe jívaro Nayapi sobre el Pastaza, y el anciano jefe de los Canelos, Palati, sobre el Bobonaza habían sido enemigos por muchos años y se habían enviado uno al otro mensajes amenazantes. En la familia de Nayapi dentro de un relativamente corto tiempo, varias muertes tuvieron lugar -dos de sus hijos, una hija, y su yerno murieron de enfermedades misteriosas o en accidentes-. Nayapi dijo que su enemigo Palati era la causa de todas las muertes al dirigir sistemáticamente sus flechas mágicas contra Nayapi y su familia. Palati, a su vez, de ninguna manera negó que esto fuera así, sino que al contrario lo confirmó, anunciando amenazadoramente que él gradualmente exterminaría a toda la familia de Nayapi. Este se llenó de ira y de deseos de venganza, y ciertamente hubiera descargado una terrible venganza sobre su enemigo si la consideración para los monjes católicos, bajo cuya protección vivía Palati, no lo hubiera hecho abstenerse de llevarla a cabo. Puede añadirse que los indios Canelos, aunque son cristianos de nombre, son conocidos como magos muy inteligentes, y aun los salvajes Jívaros reconocen su superioridad en este arte.

A menudo la hostilidad entre dos tribus es solamente latente, haciéndose súbitamente activa a través de algún accidente casual, en cuyo momento surge una guerra. De este modo, como ya mencioné, una serie de muertes, las cuales se atribuyan al arte maligno del enemigo traicionero, pueden ocasionar una guerra. También ocurre que un indio, viajando a través del territorio de una tribu extranjera con la cual la suya no mantiene relaciones amistosas, es asesinado por los enemigos secretos de su propia gente, quienes no pueden abstenerse de aprovechar la oportunidad. Tal asesinato puede ser la señal para el estallido de una guerra general de exterminio entre las dos tribus. Esta fue, por ejemplo, la causa original de la guerra que, durante mi permanencia en el río Upano se llevó a cabo entre algunas tribus del Upano y el Santiago de un lado, y los indios Huambiza del Morona en el otro. El hijo de un indio influyente del río Santiago, por causa de alguna riña antigua, había sido asesinado mientras viajaba a través de la tierra de los indios Huambiza. Los hombres de la tribu del indio asesinado solicitaron ayuda a los Jívaros del Upano. La ayuda les fue dada, y unos cuarenta indios del Upano, yendo río abajo, se unieron con sus amigos del río Santiago y marcharon con ellos contra los Huambiza.

Mientras que las venganzas de sangre dentro de las subtribus tienen el carácter de peleas sangrientas privadas y se basan en el principio de la justa retaliación, las guerras entre las diferentes tribus son en principio guerras de exterminio. En éstas no hay cabida para sopesar una vida por otra, siendo el objetivo aniquilar la tribu enemiga, cuyos miembros forman un todo orgánico y están animados de los mismos sentimientos y modo de pensar. El grupo victorioso está de lo más ansioso por no dejar viva persona alguna del enemigo, ni aun las pequeñas criaturas, puesto que temen que si dejan algunas, éstas aparezcan más tarde como vengadoras contra los vencedores. Como ya se señaló, solamente en estas guerras contra tribus extranjeras es que se toman como trofeos las cabezas de los enemigos exterminados.

Las guerras de las tribus jívaras son, de este modo, por su naturaleza, no otra cosa que guerras

de venganza, y nunca se dirigen hacia conquistas territoriales. Los Jívaros en realidad temen y detestan el territorio de sus enemigos, en el cual peligros secretos sobrenaturales pueden amenazarlos aun después de haber conquistado a sus enemigos naturales. Los hechiceros de la tribu hostil puede que hayan dejado sus embrujantes flechas en todas partes, en el camino, en la selva, en las casas, con el resultado de que los invasores enemigos puedan ser heridos por ellas el rato menos pensado. Así pues, la tierra del enemigo es abandonada tan pronto como sea posible. Además, los Jívaros que habitan selvas vírgenes interminables, en las cuales ellos pueden asentarse casi donde quieran, no tienen necesidad de conquistar el territorio de otras tribus.

Capítulo IV

CÓMO SE LLEVAN A CABO LAS VENGANZAS Y LAS GUERRAS



Habiendo visto cómo se originan las guerras entre los Jívaros, examinaremos ahora en detalle cómo estas guerras se llevan a cabo.

Cuando entre los Jívaros un padre de familia, especialmente un jefe o un gran guerrero, muere, y un shamán, al tomar *natéma*, ha establecido no solo que la muerte ha sido ocasionada por brujería sino también el brujo que la provocó, toca a sus parientes varones más cercanos, y primero que todos a sus hijos, el tomar venganza contra el supuesto asesino. Ante el lecho de muerte de su padre, ellos hacen una solemne promesa de cumplir con este deber. A menudo los hijos llevan a cabo esta sanguinaria acción. Si el hechicero tiene muchos que lo apoyan, ellos se unen con los hermanos u otros parientes varones del muerto. A veces los conspiradores también piden el consejo del jefe de la tribu, pero éste no toma parte en un asunto tan privado a menos que tenga un interés personal en él.

Los que se preparan para la venganza, nunca omiten consultar a los espíritus, los que les harán saber si en el ataque planeado ellos tendrán éxito o no. Esta adivinación, como hemos mencionado, se lleva a cabo mediante la bebida del narcótico *natéma*. El indio con este propósito se retira a la selva donde permanece por tres días y tres noches, ayunando estrictamente y durmiendo en un pequeño "rancho dormitorio", *ayámdai*. Si los sueños son buenos, entre otros espíritus los demonios conocidos como *rútama* se aparecen al guerrero, hablándole y contándole si podrá matar al enemigo o si él tal vez resultará muerto. "A ese hechicero que ha embrujado a tu padre lo conquistarás y matarás". O ellos dicen: "Si tú guerreas contra ese hechicero ahora, no tendrás éxito en matarlo, sino que tú serás matado". En el segundo caso, el vengador desistirá de sus planes, al menos por el pre-

sente. A la vez si la respuesta es favorable, él y sus seguidores ultiman sus preparativos para el ataque.

Tal ataque es a veces planeado y ejecutado con gran secretismo. Otras veces, con mayor frecuencia, la víctima es amenazada de antemano, puesto que el vengador le hace conocer el destino que le espera. Puede ser que entonces él se salve huyendo rápidamente a otra parte del país. Pero puede suceder que él envíe a sus enemigos el siguiente mensaje de desafío: "Se me ha contado que ustedes intentan asaltarme y matarme. Está bien; pueden venir si tienen valor. No les temo, y estoy listo para recibirlos". Tal actitud resuelta puede hacer que el enemigo desista de sus planes de ataque o los posponga para alguna otra ocasión más favorable. Entre los Jívaros existe también la siguiente costumbre, por medio de la cual los indios tratan de inspirar temor en el enemigo que intentan matar. De un pedazo de yuca hacen una miniatura en forma de una cabeza humana, la cual se supone que representa al enemigo amenazado. Esta cabeza se pone en la punta de una estaca, y esta se fija en el suelo, en la vecindad de la casa del enemigo. Este procedimiento se supone que tiene poder para promover los planes del vengador.

Los conspiradores se preparan para el asalto realizando en primer lugar esa danza de guerra o ejercicio con la lanza llamada *Enéma* o *Anékma* (en quichua *Tungúni*), y que será descrita en conexión con las guerras verdaderas. La *Enéma* tiene lugar todas las noches durante la última semana antes de efectuar el ataque. Los guerreros toman mucha cerveza de yuca para ganar fuerza y toman mucho tabaco, en parte para adquirir fuerza y resistencia, y en parte para alejar malignas influencias sobrenaturales. La víspera del día del ataque, pintan su cara, pecho, brazos, y piernas de negro

con genipa llamada en jívaro *sua* y en quichua *huituc*.

El ataque se lleva a cabo en formas diversas, dependiendo de las circunstancias. A veces la víctima es atacada en su casa por la noche, otras veces mientras trabaja fuera de casa o está viajando. En el primer caso el ataque se realiza un poco antes de la madrugada a eso de las cuatro ó cinco de la mañana. Los Jívaros comienzan su día muy temprano, y el padre de familia es el primero en levantarse. Puesto que es difícil o imposible forzar la entrada, los enemigos generalmente se aprovechan de la oportunidad que se presenta cuando él abre la puerta para realizar sus necesidades. En este momento ellos corren hacia él y lo matan con sus lanzas. Si están armados con escopetas o rifles y la casa no está especialmente fortificada, se arrastran hasta la pared y a través de una abertura en ella tratan de dar al hechicero el tiro de gracia, mientras está sentado ante el fuego preparando su agua de tabaco o su guayusa. Habiendo cumplido la acción, los asesinos rápidamente se alejan dejando al resto de los habitantes de la casa sin molestarlos.

Es, sin embargo, más fácil matar al enemigo mientras está fuera de la casa trabajando u ocasionalmente rondando por la selva. Los conspiradores de antemano averiguan con cuidado los movimientos de la posible víctima, y lo emboscan en un sitio de la senda por el que él debe pasar. Este lugar es siempre uno en que algún obstáculo natural aparece, sea este un pequeño riachuelo que el hechicero tiene que vadear, o un pantano en el que se ve obligado a caminar lentamente. A veces también ellos ponen a lo largo de la senda algunas de las señales secretas que los Jívaros usan para indicar el camino, o para dar a los amigos la dirección que deben seguir. Cuando el hechicero llega al sitio, se detiene a examinar el significado de las marcas. En este momento los enemigos acuden rápidamente a él y lo atraviesan con sus lanzas o lo matan con un disparo. El cuerpo del muerto se lo deja yaciendo en la senda o se lo arroja a la selva.

Naturalmente también sucede que el hechicero puede defenderse exitosamente, no solamente eso, aun matar a sus asaltantes. Los hechiceros, son, casi siempre, también guerreros -un hecho bastante natural dado lo peligroso de su oficio- y siempre van armados, especialmente el que ha sido amenazado por sus enemigos, y que está por ello, en alerta.

Luego de realizar su venganza, los vengadores tienen que observar por algún tiempo ciertas reglas de precaución respecto de su modo de vida. Las restricciones impuestas a él son, sin embargo, mucho más suaves de las que el Jívaro tiene que observar después de haber matado a un enemigo de una tribu extranjera, y esencialmente consisten en ayuno y abstinencia sexual. Durante los dos primeros días, el o los asesinos deben abstenerse de beber cerveza de yuca, *nihamánchi*, el licor nacional de los Jívaros. Su alimento consiste de yuca cocinada y amasada, un plato llamado *nauma*, o de otra clase de tubérculo parecido a la yuca llamado *sangu* por los Jívaros y *mandi* en el lenguaje quichua. Del mismo modo, come un plato preparado con la yuca y las hojas de la planta *sangu*, llamado *ambi*. Está prohibido de comer puerco y pollos, al igual que la carne del gran cerdo salvaje, *unta pakki*, y de toda clase de monos. Por otra parte, se permite comer el pecarí pequeño, *yankipi*, y el roedor pequeño agouti, *kayúka*. Come solo las aves pequeñas de la selva que se matan con la cerbatana y flechas sin veneno. Y las más pequeñas clases de pescado que viven en los ríos, una especie de sardina y pequeños mariscos, *chumacai*, *záchma*. Esta dieta continúa por dos o tres meses. Durante el primer mes posterior a haber matado al hechicero, al Jívaro le está igualmente prohibido dormir en su casa, y pasa las noches en pequeñas chozas hechas sobre el banco del río. Después de un mes, él va a una caída de agua natural, *paccha* o *sasa* y toma un baño frío, dejando que el agua caiga en su cuerpo desnudo. Después de esta purificación regresa a su hogar, no con su esposa, sino a la zona o departamento de los hombres (llamado *tangámasha*). Esta abstinencia sexual se observa tanto tiempo como el ayuno, a saber, por dos, o, entre algunos Jívaros, tres meses. Si las reglas mencionadas son infringidas por el asesino, el alma del enemigo muerto, quien constantemente lo sigue con sed de venganza, le quitará la vida.

Mientras que la venganza de sangre dentro de la tribu es a menudo llevada a cabo simplemente a través del asesinato, las riñas por venganzas sostenidas al exterior entre las diversas tribus tienen naturalmente una escala mayor y con más razón merecen el nombre de "guerras". En todas sus venganzas, sin embargo, los indios evitan si es posible la pelea abierta, recurriendo a la traición, al asesinato, y a súbitos ataques generalmente nocturnos. Pero si se presenta un combate verdadero y una

pelea mano a mano, el guerrero jívaro a menudo despliega a la vez valor y desprecio a la muerte, un hecho que ha sido plenamente probado por la historia de los indios. No huir, no abandonar a sus camaradas en tal situación sino enfrentar con gallardía al enemigo, con la lanza y el escudo, es la ambición de todo guerrero jívaro verdadero, y, como hemos visto, la educación de los muchachos, desde su comienzo, tiende a impartirles las cualidades necesarias para tal conducta.

La expresión general de los Jívaros para una guerra, y más particularmente para la que es peleada contra una tribu extranjera, es *meséta*, y para hacer la guerra es *nanki hukitinyu*, literalmente: "llevar la lanza al combate".

Cuando una tribu entera, o tal vez varias tribus unidas, preparan la guerra contra una o más tribus distintas, lo primero que se hace es elegir un jefe común. Él debe ser un hombre maduro y con experiencia, que haya tomado parte en varias guerras, matado a muchos enemigos, y celebrado por lo menos una fiesta de la victoria. El resto de los guerreros que generalmente son hombres más jóvenes, le juran obediencia ilimitada. Durante el tiempo en que la expedición es planificada y se hacen los preparativos, los guerreros y especialmente el jefe, toman repetidamente *maikoa* y *natéma* para consultar a los espíritus. Ellos prestan gran atención a sus sueños, aun a los que no son producto directo de las bebidas narcóticas, los cuentan a todos, y discuten sus posibles significados. Solamente si ellos creen que han recibido contestaciones favorables y que los augurios son buenos se toman medidas para llevar a cabo los planes de guerra concebidos. Entre tanto, ellos tratan mediante espías, de adquirir un conocimiento tan exacto como sea posible sobre todo lo que concierne al enemigo: cuántas casas hay en el camino, cuántos hombres luchadores hay en cada casa, si las casas son fortificadas, si los hombres están bien armados, y especialmente si tienen armas de fuego. Todos estos y otros detalles similares averiguan los espías haciendo viajes al territorio enemigo y rondando por las noches en sus casas. Todo es preparado con el mayor secretismo posible, de modo que el enemigo sea cogido por sorpresa, ya que de otra manera tendrá tiempo para tomar medidas defensivas que podrían arruinar toda la empresa.

Alrededor de una semana antes de que los guerreros partan para la expedición, se reúnen ca-

da noche en la casa del jefe, quien desarrolla los planes de guerra, les da a sus hombres las necesarias instrucciones, los exhorta a tener coraje, a no temer al enemigo, no abandonar a sus camaradas, etc. Parte de estas instrucciones se dan durante la danza guerrera o los ejercicios con la lanza, que se llama *Enéma* o *Anékma* (el verbo correspondiente es *enemártingu* o *anekmártinyu*). La *Enéma* es un diálogo entre dos guerreros, quienes a través de ciertos movimientos del cuerpo, y especialmente de sus lanzas, dan énfasis a sus palabras. La *Enéma* con la lanza (o con un rifle) tiene lugar no solo como preparativo para la guerra, sino también, por ejemplo, cuando dos indios que no se conocen entre sí, se encuentran de repente mientras viajan por la selva (Pl. XXV,) o cuando huéspedes desconocidos llegan a una casa. Entonces la una partida tiene que averiguar quién es el recién llegado, si viene como enemigo o como amigo, de dónde viene, a dónde va, en qué negocios anda, etc. Toda la conversación tiene un carácter ceremonial, y movimientos amenazantes con la lanza acompañan cada palabra o frase.

El diálogo de la *Enéma* es estereotipado, siendo las palabras casi siempre las mismas y siendo repetidas varias veces. La siguiente es la conversación *Enéma* entre las tribus del Upano, del Morona y del Pastaza:

Enemártahei, "Hablemos en voz alta".

Chichama hustai, "Hablemos palabras".

Waríta kunai, "¿Qué vamos a decir?".

Waru irúrtaí, "Reunámonos con rapidez".

Tumáshi akérkataí "Vengamos el delito de sangre".

Kashini kanártai, "Mañana dormiremos lejos".

Waru nikápsataí, "Tomemos rápido a nuestro enemigo".

Waru, chichamahúomo, "Rápido antes de que le cuenten".

Unta nu, "Así dice el Anciano (El jefe)".

Waru wakitketai, uchitai, "Vámonos, para regresar rápido, jóvenes".

Húiomokki, húiomokki, "Rápido, rápido".

Manyáhei, "Hemos estado peleando".

Mahei, "Hemos matado".

Tumáshi ayambuamákahei, "Hemos vengado la sangre".

Muka tsupiktai, "Cortemos la cabeza (del enemigo)".

Hukitai, "Llevémosla con nosotros".

Enemártinyu, *enemártahei*, significa "hablar con voz alta", lo que se relaciona con el hecho de que los indios no hablan en voz ordinaria sino que gritan al realizar la conversación *Enéma*. Cada frase es fuertemente contraída en su pronunciación,



Ilustración XXVII. 1. Guerreros jívaros realizando el saludo ceremonial Enéma

de modo que consiste solo de dos o cuatro sílabas, lo que naturalmente hace que la conversación sea completamente ininteligible al que no conoce las palabras. En compensación la frase emitida de ese modo es repetida dos veces, en correspondencia con los movimientos del cuerpo. Así, por ejemplo, el comienzo de la conversación:

Chichama hustai
warita kunai
Waru irurtai, etc.
 asume la forma:
Chamurstai, chamursti,
Waritkunai, waritkuni,
Warurtai, Warurti,
 y así sucesivamente.

Al comienzo de la conversación, los dos guerreros se encaran entre sí, con la lanza sobre el hombro derecho cada uno. Hablan por turnos. El indio que habla pronuncia la frase en voz alta, sosteniendo su mano sobre su boca con el brazo derecho, sobre el cual descansa la lanza; hace simultáneamente un movimiento como para dar énfasis a las palabras, pero al comienzo él no balancea la lanza y no se mueve de su sitio. A la vez, en la segunda repetición o en la última parte de la conversación el siguiente movimiento tiene lugar. El indio que tiene que hablar da un paso hacia su oponente, empezando con el pie izquierdo, simultánea-

mente levanta el brazo derecho con la lanza y la deja caer vibrante sobre el hombro; inmediatamente después, él regresa a la posición original, al mismo tiempo que de nuevo balancea la lanza sobre su hombro. Esta serie completa de movimientos es realizada con rapidez y a su tiempo, acompañando la frase pronunciada; *chamurstai, chamursti*, etc. Uno de los indios que conversa después de realizar estos movimientos varias veces con sus frases correspondientes, se detiene y permanece inmóvil, mientras el otro comienza a hablar. Toda la conversación *Enéma* dura alrededor de quince minutos.

Cuando se prepara una expedición de guerra en la cual muchos indios toman parte, la *Enéma* es representada en gran escala. Los guerreros se organizan en dos filas, cada una opuesta a la otra, de modo que en la ceremonia conversan por parejas. Si su número es, por ejemplo, 40, 20 integran ca-

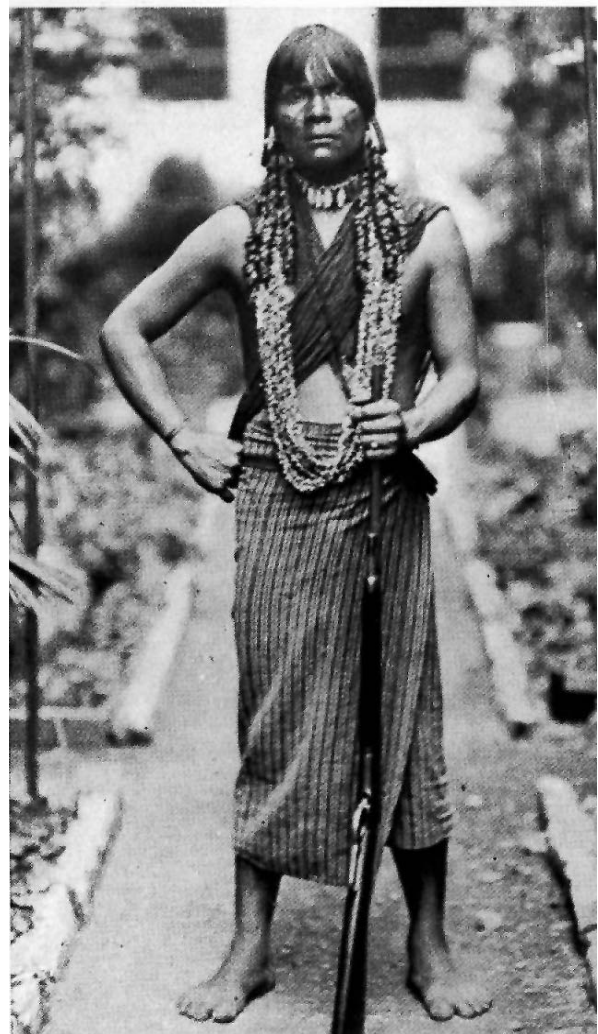


Ilustración XXVII. 2. Indio jívaro armado con un rifle Winchester

da fila. La *Enéma* es entonces representada simultáneamente por todos los guerreros de una fila, mientras que los de la otra fila permanecen inmóviles con las lanzas sobre sus hombros, acompañando los movimientos y palabras de la otra parte con gestos ligeros de los brazos. Habiendo ejecutado la *Enéma* por algunos minutos, los hombres de la primera fila guardan silencio y los de la segunda fila hablan, etc.

La conversación *Enéma*, como hemos visto, implica una exhortación mutua hacia la guerra y el futuro curso de combate a seguirse, al cual se desea un resultado exitoso. Es claro que no estamos tratando aquí con un ejercicio de armas ordinario. Toda la cuestión es una ceremonia mágica por la cual los Jívaros creen que pueden asegurar la victoria sobre el enemigo. Por la representación de la *Enéma* el guerrero jívaro se supone que gana fortaleza, valor y confianza para la pelea que se avecina. La danza de guerra, además, se cree que lo capacitará para escapar de las lanzas y balas del enemigo en el combate. Además, como consecuencia, el enemigo está confiado en su seguridad de modo que no se dará cuenta del peligro que lo amenaza, y será sorprendido por los asaltantes. Sin la *Enéma* entre los preparativos se cree que ninguna expedición de guerra resulta favorable. De aquí que también, cuando una casa es asaltada por los enemigos durante la noche, sus defensores se apresuran a representar la *Enéma* con cada uno de los otros antes de ir al encuentro del enemigo intruso.

Alrededor de la una de la noche, cuando el nuevo día se supone que comienza, los guerreros reunidos en la casa del jefe comienzan a ejecutar la *Enéma* que continúan hasta la llegada del día. Esto se repite todas las noches a lo largo de una semana.

Además de esta danza de guerra, los Jívaros tratan de asegurar la victoria sobre el enemigo por medio de una canción de guerra. Esta canción de guerra, llamada *Anéndrata*, es cantada por los guerreros en la casa antes de partir en la expedición.

La *Anéndrata* sigue así:

Yachuta, yachuta, "Mi hermano, mi hermano".

Méseta himersatai. "Hagamos la guerra juntos".

Winya úchiruna chíchahei, "A mi hijo también le he dicho:"

Uchita, uchita, "Mi hijo, mi hijo",

kákarum hasti, kákarum hasti, "Hazte fuerte, hazte valiente".

Winyaka mastinyu, "¡A mí no me matarán!".

Wika misérchatinyu, "¡No moriré!".

Shuara makatahei, "¡Yo mismo mataré a mi enemigo!".

Kúnarahei, kúnárahei, "He soñado y mis sueños son buenos".

Arútama weinikama, "¡He visto a los ancianos!".¹

Shuara achiktahei, "¡Capturaré a mi enemigo!".

Yamai achik ahei, "¡Lo tengo ya!".

Mányasa puhústahei, "¡Enseguida entraré en pelea!".

Watski, shuarasha winiti, winiti, "Muy bien,

¡Ojalá mi enemigo venga, ojalá él venga!".

Winyasha mandoati, "¡Y ojalá él tome mi vida si puede!".

Winya mandoáma assa, "Si me mata,"

Uchi weinikati, "Mis hijos ciertamente verán (que sea vengado)".

Chikichika mati, "¡Ojalá él mate a alguien más!".

La *Anéndrata* tiene mucho del significado mágico de la danza de guerra *Enéma*, puesto que se cree que da la victoria sobre el enemigo.

Los guerreros se preparan también para la expedición bebiendo mucha cerveza de yuca, *nihamánchi*, como lo hacen para todos los grandes viajes, sin embargo de lo cual no se emborrachan mucho. Ellos igualmente consumen mucho tabaco, en parte como agua de tabaco que aspiran a través de la nariz, en parte en forma de cigarros que fuman.

Los preparativos de los hombres tienen lugar en la gran antecámara de la casa, *tangámaha*. Las mujeres permanecen todo el tiempo en el departamento interior (departamento de las mujeres, *ekintutu*), y no se mezclan en las actividades de los hombres. Los Jívaros del Upano me contaron que ellos ni siquiera se despedían de sus esposas antes de partir para la expedición. Si el jefe tiene una esposa que está particularmente unida a él, ella puede que salga y abraza a su esposo, y entre sollozos le diga: "Tal vez el enemigo te mate, y no regreses más". El jefe entonces la consuela, diciendo: "He tenido buenos sueños; no me matarán, sino que regresaré con las cabezas de mis enemigos. Mientras tanto quédate aquí tranquilamente haciendo las vasijas de barro"².

El jefe jívaro Nayapi, del río Pastaza, me contó que entre su gente, el guerrero que se disponía a partir a una expedición se despedía tiernamente de su esposa, abrazándola y consolándola, pero al mismo tiempo la preparaba para la eventualidad de que tal vez no regresara nunca y no la volviera a ver de nuevo.

Entre los Jívaros de Pastaza hay también la costumbre de que las mujeres durante todo el tiempo en que los hombres están ausentes en la guerra, se reúnen en una casa y ejecutan una danza especial con cascabeles hechos con conchas de caracol atados alrededor de la cintura a la vez que cantan conjuros. Esta danza de guerra de las mujeres, que se llama *Ihiámbrama*, se supone que tiene el poder de proteger a sus padres, esposos e hijos contra las lanzas y balas del enemigo, de adormecer a este último en su sentimiento de seguridad de modo que no aprecie el peligro antes de que sea demasiado tarde, finalmente evita que el enemigo tome venganza, *ayambruamáktinyu*, por la derrota sufrida. La danza *Ihiámbrama* de esta manera tiene mucho del significado mágico de la danza guerrera *Enéma* y de la canción de guerra *Anéndrata*.

Los guerreros se marchan de la casa del jefe en una sola fila, uno tras otro, y observando estricto silencio. El jefe sale al último y cierra la puerta. Durante todo el viaje a la escena de la guerra, un viaje que toma varios días, incluso semanas, a los guerreros se les permite hablar solo cuando es necesario, y aun entonces no en voz alta sino con susurros. Solamente el jefe tiene el derecho a hablar en voz alta cuando, en los sitios de acampar, les da a sus hombres las instrucciones necesarias. Tan pronto como los guerreros llegan al sitio donde se proponen acampar durante la noche, se colocan en dos filas, guardando silencio. El jefe camina a lo largo de las filas y da sus instrucciones, expone los detalles del ataque planeado y sobre todo, trata de alejar el miedo de los guerreros jóvenes y de llenarlos de valor. Aunque en la marcha hacia la guerra el jefe no bebe ya *maikoa* o *natéma*, él todavía presta gran atención a sus sueños y de ellos trata de deducir presagios favorables. De este modo, puede que con las siguientes palabras él trate de infundir en su gente valor y confianza: "Tengan valor y no teman, porque yo soñé esta noche que veía la gran águila, *unta pinchu*, y el tucán, *Tsukánga*. Me dijeron que vamos a tomar una *wakáni* (un alma). Ustedes no van a morir ustedes van a ser los vencedores y matar al enemigo".

En la víspera del día fijado para el ataque, los guerreros arreglan sus vestidos. El jívaro siempre presta gran atención a sus vestidos y adornos, los cuales forman parte de su personalidad, y en las fiestas la vestimenta tiene un carácter ceremonial.

Cuando el guerrero jívaro se prepara para un ataque contra un enemigo, se pone en la cabeza

una especie de gorra hecha de piel de mono, que él prefiere al ornamento ordinario hecho con plumas de loro o de tucán para la cabeza, *tawása*. Los tubos para las orejas deben ser tan grandes como sea posible de modo que lleguen casi a la altura de los hombros. Alrededor del cuello el guerrero lleva un collar hecho con dientes de jaguar y alrededor de la cintura el usual cinturón hecho con cabello humano, *akáchu*. Los viejos guerreros, sin embargo, prefieren ceñirse la cintura con una banda ancha hecha con la piel de la gran boa. La parte del cuerpo no cubierta, la cara, el pecho, la espalda, los brazos y las piernas, finalmente son pintadas de negro con genipa, *sua*.

El cabello se divide en las acostumbradas tres colas, y ellas se atan con bandas anchas adornadas con plumas de tucán y cabellos humanos a su alrededor o con tiras de algodón que se las tiñe de rojo con achiote. Para una batalla tanto los Jívaros del Pastaza como los indios Canelos tienen el hábito de atarse alrededor de las colas del cabello anchas tiras de líber obtenidas de una planta que los primeros llaman *chipyáta*, y los últimos *chilipanga*. Estas tiras de liber, que son de color brillante, se usan parcialmente como señales con las cuales los guerreros en la obscuridad de la noche y al calor de la batalla, puedan distinguir amigos de enemigos, y también se las lleva a causa de un poder algo misterioso que se les atribuye a ellas o la planta de la cual se hacen.

Con respecto a los arreglos de los vestidos para la guerra, hay tres objetivos que se persiguen. Generalmente, los Jívaros tratan de hacer su apariencia tan terrible como sea posible a fin de impresionar al enemigo; ciertas piezas del vestido y los adornos que se ponen, debido a algunas misteriosas propiedades inherentes, se supone que les dan fuerza y valor, finalmente, algunos de ellos sirven como marcas de reconocimiento para que los guerreros puedan distinguir en la batalla amigos de enemigos. La pintura negra del cuerpo, por ejemplo, sirve para los tres objetivos. Más que ninguna otra cosa, ayuda a dar al guerrero indio una apariencia salvaje y temible. Los jívaros dicen que para un combate ellos se pintan de negro a fin de parecerse a los *iguánchi* (demonios), lo cual implica que la pintura del cuerpo se cree que les imparte algo de la ferocidad salvaje y fortaleza de estos seres sobrenaturales. Además aun en la semiobscuridad es posible distinguir un indio pintado de negro de otro que no lleva esta marca de reconocimiento.

to. Igualmente las tiras de líber atadas alrededor de las colas, como ya se indicó capacitan en parte a los guerreros para reconocer a sus camaradas en batalla. Supuestamente se cree que aumentan ese poder natural que los indios siempre atribuyen a su cabello y a sus colas. Impartir fuerza y valor guerrero es también el objetivo de los tubos para las orejas, los collares, dientes de jaguar, y el cinturón de la serpiente boa. "Llevando nuestros tubos para las orejas, *arúsa*, no le tememos a nada" dicen los Jívaros habitualmente. Los dientes del jaguar y el cinturón de la piel de la boa naturalmente dan al que la lleva algo de la fuerza demoníaca de estos animales. A la vez, el poder que los jívaros atribuyen al cinturón de cabello humano se debe a las propiedades sobrenaturales adscritas al cabello, que se lo considera como la morada del alma o la energía vital.

Habiendo llegado a la comarca habitada por una hostil tribu de guerreros, si les es posible, tratan de sorprender y matar a personas particulares que pertenezcan a la tribu, quienes, inadvertidas del peligro suelen estar fuera de sus casas, trabajando en las plantaciones o caminando por la selva. Los ataques propiamente dichos son, sin embargo, de acuerdo a las costumbres generales de los indios, en la noche o muy temprano en la mañana, justo antes del alba conservando un estricto silencio, los enemigos rodean la casa y caen en emboscada junto a las paredes de afuera, esperan que alguien abra la puerta; entonces a esa persona se la mata con una lanza o un disparo, luego los enemigos entran rápidamente y masacran al resto de habitantes. Si en cambio resulta imposible entrar a la casa por traición, los enemigos la incendian con antorchas y flechas encendidas, obligando a los habitantes a salir y matándolos en medio de la confusión que se produce. Si de esta manera los asaltantes han logrado matar a todos los habitantes de una casa y no hay temor de que otros indios vengan al rescate, ellos seguirán a la siguiente casa a continuar la masacre, pues en la guerra contra tribus extrañas, si es posible, tratan de exterminar al enemigo.

Sin embargo, el enemigo no siempre puede ser así sorprendido sin preparación y no es siempre aniquilarlo sin resistencia. Así, las medidas de defensa arriba descritas pueden por último y acertadamente frustrar los planes de los atacantes.

No es raro que los habitantes de la casa, por causa de los perros o de las gallinas o por algún

otro medio, se percaten de la presencia del enemigo, quien para su sorpresa puede que súbitamente oiga los sonidos del gran tambor de señales en ritmo acelerado, lo cual es con seguridad una señal para los amigos de los ocupantes de la casa que están en peligro. Los asaltantes entonces tienen que escoger entre retirarse rápidamente, o proseguir con el ataque y dedicarse a una pelea cuyo resultado, debido a la posibilidad de que llegue ayuda, es incierto. Sin embargo, si el enemigo ya ha rodeado la casa, hay poca esperanza para los que están encerrados en ella de ser salvados con la intervención de los amigos. Su posibilidad de salvación entonces consiste casi exclusivamente en romper el sitio cerrado y rápidamente escapar hacia una casa vecina o hacia la selva. No obstante, antes de hacer este esfuerzo desesperado, todos los habitantes de la casa, hombres, mujeres y niños, se reúnen para ejecutar de prisa, cierta danza. Sosteniéndose todos cogidos de las manos se mueven en un círculo dentro de la casa en la forma acostumbrada en la mayoría de las danzas indias, cantando o haciendo bulla y tocando un juego de flautas hechas con los huesos de la pierna del jaguar, llamadas *tungüi*. Las palabras pronunciadas o más bien gritadas, son las siguientes:

Māsteitimi, "¡Ellos no nos matarán!".

Mandoástatami, "¡Ellos no tomarán nuestras vidas!".

Wítatai, "¡Ellos se retirarán!".

Hinikitai, "¡Podremos escapar!".

El objeto de esta ceremonia es "cansar al enemigo", *shuāra pimbiktinyu*, de modo que él abandone sus planes de atacar la casa y se retire. A veces también sucede que los enemigos que hacen el sitio quienes, desde luego, entienden lo que significan la danza y el bullicio en la casa, pierden el valor, abandonan el plan de ataque y se retiran.

Inmediatamente después de que la danza mencionada ha sido ejecutada, los habitantes de la casa tratan de huir a través de una o de ambas puertas. Tan pronto como los emboscados enemigos lo notan, se incitan unos a otros gritando:

Shuara hiniwai, "¡El enemigo deja la casa!".

Awimaipa, "¡No los dejen escapar!".

Ihúta, ihúta, ihúta, "¡Lancéenlos, lancéenlos!".

Durante la subsiguiente pelea puede suceder que algunos o la mayoría de la gente de la casa se salven en la obscuridad y en la confusión. Gene-

ralmente, sin embargo, algunos ancianos o algunas mujeres, quienes no pueden correr con rapidez suficiente, caen en manos del enemigo, siendo muertos o capturados. Si los vencedores quedan satisfechos con este botín, o si por alguna otra razón no se aventuran a continuar en el ataque, se retiran rápidamente, llevando con ellos una o más de las cabezas que han cortado y algunas mujeres capturadas, y dando gritos triunfales de guerra:

Hetéktatai, "¡Ojalá ellos ahora nos persigan!".
Aimiyáhey, "¡Ahora nos llevamos a su camarada!".
¡Yúhi, Uyúhi, uyúhi!
Tuo, tuo, tuo, (gritos de guerra).

Sin embargo, es tan solo si las gentes atacadas han sido sorprendidas completamente y saben que ellos son absolutamente inferiores al enemigo que tratan de esta manera de salvarse huyendo. En otros casos sucede que el enemigo atacante es recibido por una cantidad de guerreros bien preparados y armados quienes, después de haber ejecutado de prisa la *Enéma*, gallardamente salen al encuentro de los asaltantes. Una feroz pelea mano a mano se produce, en la cual amigos y enemigos se mezclan entre sí en la obscuridad, y el ruido de las armas es ahogado por los gritos de guerra incitantes de los hombres, los gritos de las criaturas y las mujeres y el ladrido de los perros.

El victorioso enemigo descarga su venganza salvaje, no solamente sobre los hombres que pelean, sino también sobre los ancianos, las mujeres y los niños pequeños, y más aún sobre los animales domésticos. Aunque hay muchos testimonios - desde la misma época de los españoles- al efecto de que las mujeres más jóvenes, y especialmente las muchachas, son perdonadas en las guerras de los Jívaros, no debemos tomar esto como regla general. Es verdad que hay escasez de mujeres en la sociedad Jívora y que en general se las tiene en gran estima a causa del trabajo que hacen. Pero debe recordarse que los Jívaros son esencialmente endógamos, y los miembros de tribus extranjeras son detestados y se les mira como enemigos naturales. Además, la experiencia ha enseñado a los indios que las mujeres adultas de una tribu vencida no pueden siempre ser sometidas a un vencedor, que tal vez mató cruelmente a su esposo, padres, o hermanos, sino que conservan un odio invencible hacia él. Hay, en consecuencia, ejemplos de

esposas de enemigos vencidos que han sido traídas a su hogar por los vencedores solamente para ser brutalmente masacradas.

Las niñas más fácilmente pueden ser llevadas para ser esposas fieles y miembros de la tribu victoriosa. Los niños, en cambio, son matados al instante. Los indios comprenden que un muchacho no se dejará fácilmente asimilar a una tribu extraña y que al crecer querrá probablemente tomar venganza de quienes han vencido su tribu y su familia.

Algunas veces un vencedor puede llevarse a la casa muchachos de una tribu vencida solo para que sean matados por sus hijos jóvenes, que de esta manera comienzan a ser iniciados en los sangrientos actos de la guerra.

Puede afirmarse y con justicia que en sus guerras los Jívaros no conocen la piedad. Por otro lado el Jívoro no practica las acciones de tortura sobre el enemigo vencido capturado en la guerra, pero tampoco se contenta con quitarle simplemente la vida. El quiere derramar toda la sangre que sea posible y se complace en mutilar el cuerpo del enemigo muerto, siendo particularmente ansioso de asegurarse su cabeza. La escena de una batalla entre Jívaros generalmente ofrece un espectáculo espeluznante de deseo de destrucción y sed de sangre.

La lanza, una terrible arma de los Jívaros inspira terror no solo a los hombres vivientes, sino hasta a los espíritus y a los demonios. El alma de un indígena muerto con la lanza sale aterrada del cuerpo mutilado y no se queda por algún tiempo en la vecindad, como creen que sucede en caso de una muerte ordinaria. Los mismos parientes quedan tan espantados frente al cuerpo muerto, que le sepultan apresuradamente en el mismo lugar donde lo encuentran y enseguida corren del lugar a toda velocidad. El devoto culto que los Jívaros generalmente prestan a sus deudos, falta por completo respecto de aquellos muertos en la guerra, y nunca se ponen alimentos en sus tumbas.

Notas

- 1 "Los ancianos", *arútama*, los espíritus de los antecesores, que se aparecen al guerrero durante el sueño narcótico y le dicen que él podrá matar a sus enemigos.
- 2 Dándole a entender que debe empezar los preparativos de la próxima fiesta de la victoria. La fabricación de vasijas de barro es la principal tarea de las mujeres en los preparativos de todas las fiestas.

Capítulo V

LA CABEZA TROFEO Y SU PREPARACIÓN

Tsantsa



Como se señaló antes, los Jívaros nunca hacen trofeos de las cabezas de los enemigos que pertenecen a su propia tribu, esto, es de aquellos con quienes reconocen parentesco de sangre. Un indio que hiciera esto, correría el riesgo de que lo maten sus compañeros de tribu, aun aquellos que eran neutrales antes. Por otra parte, es la regla que cuando se ha obtenido una victoria sobre una tribu extranjera, se tomen las cabezas de los enemigos muertos. La mayoría de los guerreros jívaros consideraría una victoria incompleta, y la expedición de guerra entera más o menos un fracaso, sino regresan con una o más cabezas como trofeos. Desde luego, frecuentemente sucede que el jívaro puede matar un enemigo pero no toma su cabeza, porque sus camaradas son hábiles para obtener el cadáver y tal vez derrotar a sus asesinos. En tal caso no puede haber una real fiesta de la victoria. Sucede sin embargo, a veces, que un guerrero jívaro entusiasta invita a sus amigos y celebra una fiesta pequeña, que consiste en rondas de bebida y baile, aunque no haya podido capturar un trofeo, sino solamente matar al enemigo.

Por el contrario, puede suceder en casos excepcionales, que un jívaro aunque haya adquirido un trofeo, no se preocupe de celebrar una fiesta por él, sea porque se considere a sí mismo demasiado pobre para obtener la gran cantidad de alimento necesaria para los muchos invitados a esa fiesta, sea porque no tiene en su casa suficiente gente para prepararla o amigos a quienes invitar. De este modo, el gran jefe jívaro Nayapi, del Pastaza, había matado cerca de veinte enemigos, pero no había celebrado una sola fiesta de la victoria, evidentemente en parte porque sus muchos enemigos no lo habían dejado en la paz y tranquilidad necesarias para preparar tal fiesta.

Sin embargo, entre los Jívaros la regla es que un guerrero que ha capturado una cabeza, tsantsa,

debe celebrar una fiesta. La fiesta de la cabeza abre, para el jívaro, el camino hacia el honor, la fama, la riqueza material hacia nuevas victorias sobre el enemigo, y hacia una larga vida. Es la gran fiesta del misterio de los indios jívaros; como se verá aquí, tiene en parte un significado puramente religioso, en cuanto que el jívaro a través de las ceremonias celebradas cree que adquiere los mismos beneficios que la mayoría de otras gentes salvajes por medio de diversas clases de culto.

Tan pronto como un guerrero jívaro ha matado a un enemigo de otra tribu, él trata enseguida de asegurar su cabeza, la cual corta tan cerca del tronco como sea posible. El guerrero que ha cortado la cabeza, *muka supikma*, es el “señor de la cabeza”, *muka héindinyu*, y el primero que tiene derecho a celebrar una fiesta por ella. Cuando varios indios han matado juntos a un enemigo es la costumbre que cada uno de ellos celebre a su turno una fiesta de la victoria por el trofeo, el que en este caso es llevado a las distintas casas.

Durante el veloz retorno, que generalmente sigue a un ataque exitoso, no hay siempre tiempo para que los vencedores inicien enseguida la preparación de su trofeo. Ellos primero tienen que ponerse a salvo de la persecución de sus enemigos. De esta manera puede suceder que ellos lleven consigo la sangrante cabeza por un par de días antes de que tengan oportunidad de despellejarla, *muka sukúrtinyu*.

En esta tarea solo intervienen los guerreros que hayan tomado parte en la matanza del enemigo. Si los vencedores son muchos, y ellos han podido conseguir una sola cabeza, algunos de aquellos puede que se separen del resto, diciendo: “salimos a matar otros enemigos y a capturar nuestras propias cabezas”.

Los que quedan comienzan ahora a quitar el cuero cabelludo. Pero antes, tiene lugar la siguien-

te pequeña ceremonia. La cabeza es colocada sobre una gran hoja en el suelo. Sobre la cabeza se coloca otra hoja de la selva a la cual los Jívaros llaman *pingi nuka*, y a la cual se le otorgan ciertas virtudes mágicas¹. El guerrero que cortó la cabeza se sienta ahora en esta "silla" y recibe jugo de tabaco mezclado con saliva del jefe, que lo sopla a través de la nariz. Entonces otro de los victimarios toma asiento sobre la cabeza y recibe jugo de tabaco a través de la nariz, etc., hasta que todos hayan participado. Esta es la primera de una serie de ceremonias que tienen por objeto la protección de los victimarios contra el vengativo espíritu del enemigo asesinado.

La *tsantsa* es ahora preparada de la siguiente manera. A lo largo de la parte de atrás de la cabeza desde su punto más alto hacia abajo, se hace un corte largo con un cuchillo, luego de lo cual el cuero cabelludo y la piel de la cara es lenta y cuidadosamente retirada del cráneo, en forma muy parecida a como se despellejan los animales para rellenarlos.

Despellejar la cara es la parte más difícil de la operación, porque aquí la piel no sale simplemente halándola sino que hay que ir separándola de la carne mediante un afilado cuchillo. El cráneo y la carne a él adherida se botan lejos y el cuero obtenido se somete a tratamiento más avanzado. Se lo ata a una parra y se lo sumerge en una olla con agua hirviendo, donde se lo deja por un rato. Mediante el hervido, el cuero es liberado de microbios, se contrae un poco y es engrosado. Se lo saca entonces de la olla y se lo coloca en la punta de una estaca fijada al suelo, donde se lo deja por un rato hasta que haya enfriado.

Con la liana llamada por los Jívaros *kapi*, se hace un anillo del mismo tamaño de la circunferencia de la *tsantsa* terminada en la abertura del cuello, y este anillo se ata al trofeo, primero temporalmente y más tarde cuando éste llega a tener su tamaño final por la reducción, con mayor firmeza. Por medio de una aguja y un hilo que consiste en una fibra de chambira, la parte del cuero que fue cortado para el despellejamiento de la cabeza se cose para unir los dos bordes del corte.

La reducción del trofeo debe comenzar ahora. Lo que primero se hace con él, sin embargo, tiene más bien un carácter de ceremonia mágica. En el banco del río se buscan tres pequeñas piedras redondas, las mismas que se calientan al fuego. Por medio de una estaca rajada una de las pie-

dras calentadas se saca del fuego y se la pone en la cabeza a través del hueco del cuello. Esto lo hace el primer victimario (el que cortó la cabeza del enemigo), cuya mano es sostenida por el jefe o por algún guerrero viejo. La cabeza se la mantiene en movimiento de modo que la piedra rueda de un lado al otro dentro de ella, quemando a la vez cualquier residuo de carne que permanece adherido al cuero. La piedra a continuación es retirada y puesta de nuevo al fuego. El mismo procedimiento se repite con la segunda piedra, y finalmente con la tercera. Las piedras que se usan se las deja después en el fuego.

Puesto que posteriormente se efectúa un procedimiento similar con arena calentada, el uso de las tres pequeñas piedras parece ser algo superfluo. Probablemente el objeto de este tratamiento es mortificar el alma del enemigo muerto adherida al cuero y mantenerla a raya. Esta explicación se hace más plausible por el hecho de que la ceremonia con las tres piedras repite en la gran fiesta y obviamente sin ningún fin práctico.

La verdadera reducción del trofeo se consigue por medio de arena caliente. Algo de arena fina se toma de la orilla del río y se la calienta al fuego en un pedazo de olla de barro rota, *hakáchi*. Cuando la arena está suficientemente caliente se la vierte dentro de la cabeza hasta que esté llena algo más de la mitad. La cabeza se la mantiene en movimiento de modo que la arena actúe uniformemente sobre todas sus partes. El objeto de este procedimiento es el de remover la carne todavía adherida a la piel, para hacer el cuero más delgado, y para reducir todo el trofeo. Esto se consigue repitiendo muchas veces el procedimiento de la arena caliente. Tan pronto como la arena se ha enfriado se la saca de la cabeza, se la recalienta al fuego en el pedazo de olla de barro rota, y de nuevo se la vierte dentro de la cabeza. Cada vez que se saca la arena de la cabeza, el cuero es raspado por dentro con un cuchillo a fin de quitar lo que la arena ha quemado. Así que el trofeo se seca y se encoge por medio de este tratamiento, la cabeza y especialmente la cara, es inteligentemente moldeada con los dedos de modo que retenga rasgos humanos, adquiriendo la forma de la cabeza de un enano. Este trabajo se repite mientras regresan de la guerra, a veces también en el hogar sucesivamente por varios días y a veces semanas, usando siempre la misma arena y el mismo pedazo de olla de barro rota. Estos objetos son siempre guardados y lleva-

dos en la marcha por el primer victimario, cuyo deber es, tan pronto como llegan a un sitio de acampar, colocar la olla de barro al fuego y calentar arena para moldear el trofeo.

Se considera necesario que la arena sea calentada en una olla de barro vieja. Una vasija completa o un pedazo de una vasija nueva no servirían.

Por este tratamiento, los Jívaros pueden reducir gradualmente la cabeza a tal punto que no sea mayor en tamaño que una naranja, o alrededor de un cuarto de su tamaño normal, haciéndose al mismo tiempo completamente dura y seca. A través de ambos labios, encogidos en proporción con el resto de la cabeza, tres pequeñas varillas de chonta de aproximadamente 5 cm. de largo y pintadas de rojo con achiote, son pasadas en forma paralela entre sí, y alrededor de ellas se envuelve una tira fina de algodón la que también está pintada de rojo. Finalmente todo el trofeo, incluyendo la cara, es pintado de negro con carbón.

Durante todo el trabajo se ha prestado particular atención al cabello, que es la parte más esencial del trofeo. Entre los Jívaros los hombres tienen como regla llevar el cabello más largo que las mujeres, y por lo tanto no es raro encontrar *tsantsas* con pelo de hasta un metro o más de largo. El pelo, de acuerdo con la idea de los indios, es la morada del alma o del poder vital.

Los Jívaros de hoy, para cortar la cabeza del enemigo y despellejarla, se proveen de cuchillos que obtienen de los blancos; pero anteriormente, —de hecho, apenas unas pocas décadas atrás— los instrumentos nativos tenían que usarse para este propósito. La cabeza era seccionada del tronco con un hacha de piedra y un gran cuchillo de madera dura de chonta. A la vez, al quitar la piel del cráneo y de la cara usaban conchas de caracol afiladas con una piedra, y pedazos planos de bambú desplegado (guadúa), semejando hojas de cuchillo extremadamente afiladas. Este cuchillo nativo todavía es usado ceremonialmente por lo menos en una ocasión, a saber, cuando se corta el cordón umbilical de una criatura recién nacida.

Puesto que la *tsantsa* misma es un objeto cargado con poder sobrenatural, es comprensible que muchos de los arreglos para su preparación sean de naturaleza mágica o se deban a supersticiones de una clase u otra. Esto se demuestra, por ejemplo, en la ceremonia de las tres piedras calientes descrita antes. En forma semejante, el arreglo con

las tres varillas de chonta pintadas de rojo, con las cuales se perforan los labios, y la cuerda fina de algodón envuelta a su alrededor, al igual que el ennegrecimiento del trofeo, no sirven para ningún propósito práctico; más bien se deben puramente a la superstición. Puesto que los indios otorgan un poder misterioso y especial a la madera dura de la palma de chonta — un poder que es aumentado por la pintura roja— y ya que las cuerdas de algodón pintadas de rojo igualmente juegan un papel en sus prácticas supersticiosas, es más probable que el verdadero objetivo del ornamento mencionado sea el mantener el alma del enemigo victima-do bajo una compulsión mágica constante; tal vez sirva también para paralizar las maldiciones que salen de su boca. Con el mismo criterio, durante la fiesta generalmente se sostiene la *tsantsa* atada a una lanza de chonta.

La preparación de la cabeza-trofeo requiere gran habilidad y cuidado porque a causa de algún ligero descuido, por ejemplo, al quitar el cuero de la cabeza, o al quemarla, todo el objeto puede echarse a perder enteramente; por ello el joven jívaro que ha matado un enemigo por primera vez es instruido en su preparación por un guerrero de más edad. Tampoco puede preparar la cabeza solo. De aquí que, cuando un guerrero jívaro ha matado un enemigo él solo y tomado su cabeza, necesita la ayuda de otro hombre, al menos para el depellejamiento de la cabeza. Este ayudante debe ser necesariamente el guerrero que haya matado antes un enemigo. Otro indio no tendría “una buena mano” para el trabajo y no serviría.

Mientras más fuerte haya sido el enemigo victimado en vida, más valientemente haya peleado y más difícil haya sido matarlo, mayor es el honor que el vencedor gana por su hazaña, y mayor es el poder del trofeo hecho con su cabeza. Sin importar esto, a veces ocurre entre los Jívaros que se preparan *tsantsas* aun con cabezas de mujeres.

Pero el indio jívaro no hace trofeos solamente de las cabezas de sus enemigos humanos sino también de las cabezas de ciertos animales. Hay un animal que especialmente desempeña en este respecto un papel curioso en la superstición de los Jívaros, a saber, el perezoso, llamado *uyúshi* por ellos. Las fiestas con trofeos hechos del perezoso son entre los Jívaros tan comunes como las fiestas con las *tsantsas* humanas. Este hecho tiene una explicación en la mitología de estos indios. En tiempos primitivos, dicen los Jívaros, todos los anima-



Fig. 8. Cabeza trofeo (*tsantsa*)

les -cuadrúpedos, aves, pescados, reptiles, y sucesivamente- eran hombres, es decir Jívaros. Ellos tenían forma humana, hábitos humanos, pensamientos y pasiones humanos, y lenguaje humano. También se hacían la guerra entre ellos, y hacían trofeos de las cabezas de sus enemigos muertos, al igual que todavía lo hacen los actuales Jívaros. Más tarde, esta clase de gentes fueron cambiadas por animales, los animales todavía existen. Los Jívaros tienen todavía una vívida conciencia del supuesto parentesco con el mundo animal, un detalle que especialmente aparece en su religión y su poesía. Pero en especial ellos proclaman que han descubierto las cualidades humanas ancestrales en el perezoso. Este indefenso animal, de acuerdo con su idea, es un directo sobreviviente del remoto período mencionado. Es todavía un Jívaro en la forma de un animal, pero un Jívaro de una tribu extranjera y por lo tanto un enemigo. Es un hombre muy anciano, como se puede juzgar por sus movimientos lentos y por el hecho de que su pelo es parcialmente gris² Los Jívaros aún pretenden conocer el nombre que tenía en esos remotos días en que era un hombre. Se le llamaba entonces *Unúpi*, el nombre de su esposa era *Unuchi*, y el de su hermano *Uyúngra*. Por lo tanto, cuando los Jívaros

se encuentran un perezoso, lo matan con una lanza, al igual que ellos matan a sus enemigos humanos, y hacen un trofeo con su cabeza. Este trofeo se lo prepara de la misma manera que una *tsantsa* humana, pero solo se lo reduce un poco, ya que la cabeza del perezoso es más pequeña comparativamente. No hay duda de que en parte la maravillosa similitud de la cabeza del perezoso con la de una *tsantsa* humana es lo que ha dado origen a la superstición que los indios mantienen sobre él. En el trofeo hecho de un perezoso el pelaje del pescuezo corresponde al cabello de la *tsantsa*. El pelaje de esa parte es por ello preservado y preparado con mucho cuidado. El indio que ha matado el animal tiene después que pasar por las mismas ceremonias purificadoras que el que mata un enemigo humano, e inclusive se celebra la gran fiesta de la victoria a su debido tiempo con exactamente los grandes preparativos y con las mismas ceremonias cuidadosamente celebradas.

Hay también ejemplos de trofeos que han sido hechos por los Jívaros con la cabeza del jaguar. Hace muchos años una mujer fue muerta por un jaguar en las cercanías del río Zamora. Los Jívaros consideran a un jaguar como éste, que ataca y mata a la gente, como la encarnación del alma de un maligno hechicero que ha entrado en esa bestia salvaje con la intención de hacer daño o de matar a sus enemigos. Los indios, en consecuencia, decidieron tomar venganza, organizaron una cacería del animal y lograron matarlo. A continuación hicieron un trofeo con su cabeza, y se celebró una fiesta de la victoria de la manera ordinaria³.

Con respecto a la dieta de los guerreros jívaros, no hay ninguna prescripción para el período en que están preparándose para marchar hacia la guerra. Ellos entonces pueden comer lo que les gusta. Pero tan pronto como un Jívaro ha matado un enemigo, el ayuno comienza. A todos los que toman parte en la matanza del enemigo, durante el regreso a casa, se les permite comer solamente yuca cocinada y amasada, un plato que se llama *nauma*. Este alimento tiene que ser preparado exclusivamente por los mismos victimarios. Ningún otro hombre y menos aún una mujer, puede prepararlo. Cuando los guerreros comen, nunca tocan la yuca con sus dedos como hacen generalmente, sino que usan palillos para comer. Al haber sido sus manos contaminadas con la sangre de sus enemigos, el alimento se haría impuro si lo tocaran, y se expondrían a morir.

Más aún, a los guerreros no se les permite bañarse o lavarse de ninguna manera hasta que lleguen a su hogar. Ellos deben llegar a su casa sucios y manchados de sangre, tal como terminaron la batalla. Esto por supuesto también es válido para sus ropas, sus faldas, *itipi* y otras ropas, al igual que sus armas, la lanza ensangrentada con la cual mataron a su enemigo y el cuchillo con el que cortaron la cabeza. Solo después de la ceremonia de la purificación en su hogar, el guerrero y sus armas pueden ser lavados.

Desde el momento en que el guerrero mató a su enemigo hasta la fiesta llamada *Suamártinyu*, que se celebra algunos meses más tarde, no se le permite tener relaciones sexuales con una mujer, ni dormir en la misma habitación con ellas.

Notas

- 1 *Pingi* en idioma jívaro significa bueno, noble, fino.
- 2 La superstición mantenida con respecto al perezoso se debe parcialmente al hecho de que el animal es extremadamente aferrado a la vida. El Jívaro supone que éste es el caso de la gente anciana en general. Cuando el guerrero jívaro ha tenido éxito en matar un enemigo anciano a quien era muy difícil privar de la vida, considera esta victoria como un triunfo especial.
- 3 Merece enfatizarse en conexión con esto, que los trofeos mencionados arriba son los únicos acostumbrados entre los Jívaros. Se ha hablado de que estos indios tienen el hábito no sólo de encoger las cabezas de sus enemigos, sino que a veces preparan todo su cuerpo a manera de una momia como otros trofeos, yo mismo he visto fotografías de trofeos como esos, los cuales se dice que existen en museos etnográficos de América. Ruego tomar nota de que trofeos de esta clase son puras falsificaciones, totalmente desprovistas de valor etnográfico.

Capítulo VI

EL LAVADO DE LA SANGRE NUMBUIMÁRTINYU



Inmediatamente después de que el vencedor o los vencedores regresan, tienen que pasar por el procedimiento de purificación, el cual tiene que ver con una pequeña fiesta a la que los Jívaros llaman *Numbuimártinyu* (de *numba*, sangre, y *mártinyu*, pintar, revestir), y cuya ceremonia principal consiste en pintarles las piernas con sangre de gallina. Si los vencedores son muchos, esta ceremonia se celebra en primer lugar para el que cortó la cabeza del enemigo y, de ahí en adelante, en su turno, para todos los que tomaron parte en la matanza. Antes de que los vencedores lleguen a su hogar, puesto que ellos caminan lentamente y se detienen en varias casas en su camino, se ha enviado un mensaje indicando que los guerreros están llegando, que una cabeza ha sido capturada, y que los preparativos para la fiesta *Numbuimártinyu* deben comenzar de inmediato. Esta fiesta, por lo tanto, siempre tiene un carácter más o menos improvisado.

El primer victimario se detiene en la casa de algunos parientes, en la vecindad de su hogar, hasta que el trofeo sea definitivamente preparado. No es sino entonces que la solemne entrada a su casa puede tener lugar. Viste como un penitente, tiene suelto su pelo, y no lleva pinturas ni otros adornos. A su lado se ubica el jefe o algún otro guerrero de mayor edad, quien conducirá las ceremonias de las fiestas y que en tal capacidad es llamado *whuéa*. Detrás de estos dos hombres, el resto de los guerreros se organiza en una sola fila. El *whuéa* primero da al victimario jugo de tabaco a través de la nariz. Luego este último retira la tela con que ha sido envuelto el trofeo y con la ayuda del *whuéa* lo cuelga de su cuello, sobre su pecho. Seguido por el resto de los hombres, él ahora, lenta y ceremoniosamente, alisando continuamente el cabello del trofeo con la mano, avanza hacia la casa, deteniéndose en el exterior de la puerta. Desde aden-

tro todas las mujeres vienen a su encuentro, organizadas en una fila y tomadas de la mano; todas ellas con vestimenta de fiesta y con cascabeles de conchas de caracol alrededor de sus cinturas. A cada lado de las mujeres los hombres se ordenan en dos filas dentro de la casa. La danza de introducción con el trofeo que llamada *Ihiámbrama*, y que la ejecuta el vencedor junto con las mujeres tiene ahora lugar. De entre las mujeres, las dos que estaban a la cabeza de las filas se adelantan. Ellas son la esposa y la hija del vencedor. Para la siguiente danza, la hija lo agarra de la cintura por detrás con ambas manos; la mujer le da su mano, mientras permanece a la cabeza de las otras mujeres. El victimario a su vez coge la *tsantsa* con la mano derecha, manteniéndola levantada con el brazo estirado, mientras que con la otra mano toma la de su esposa. Ahora todos, bailando o saltando en un pie lateralmente, pasan al interior de la casa, con el acompañamiento de tambores los hombres y cascabeles las mujeres, e inmediatamente regresan a la entrada. La misma maniobra se repite dos veces. En cada vez el victimario, conducido por las mujeres, regresa a la entrada de su casa. El objeto de esta danza es neutralizar el peligro que amenaza y que procede del espíritu del enemigo victimado en el momento de su primera entrada a la casa que es considerado particularmente crítico (lámina XXVIII).

El victimario ahora lleva afuera la *tsantsa* y la ata a una lanza de chonta que es afianzada en el suelo cerca de la puerta en el lado interior. La lanza debe estar hecha de la madera dura de la palma de chonta, a la que se otorga un poder sobrenatural. Otra clase de lanza, por ejemplo una que tenga punta de acero, no serviría. La *tsantsa* se la mantiene de esta manera durante las fiestas que prosiguen, puesto que no es necesaria para las ceremonias de las mismas. Manteniendo el trofeo



Ilustración XXVIII. Guerrero victorioso, llevando la *tsantsa* en el pecho, haciendo su primera entrada en la casa

atado a la lanza, se somete y se acorralla al espíritu del enemigo.

El *whuea* pone su mano sobre el hombro del victimario y lo conduce alrededor de la casa, como para poner de manifiesto que ahora él puede moverse sin peligro.

Entre tanto, cerca de la lanza que tiene la *tsantsa* atada a ella se han colocado dos pequeñas vasijas. La una es un pedazo de una vasija de barro vieja y rota, *nakáchi*, que contiene un poco de sangre de gallina, la otra es una olla ordinaria y pequeña que contiene una solución de genipa, *sua*.

Estos tres objetos, la lanza con el trofeo atado a ella, el pedazo de olla de barro que contiene la sangre de gallina, y la olla pequeña con genipa, parecen ser sagrados; ninguna persona no autorizada puede tocarlos, ni aun acercarse a ellos.

Si entre los guerreros que tomaron parte en la matanza del enemigo dos o más son de la misma casa, por ejemplo dos hermanos o un padre con sus hijos, una olla de barro vieja y rota con sangre de gallina y una olla pequeña con genipa deben colocarse especialmente para cada uno de ellos cerca de la lanza con la *tsantsa*. La ceremonia *Numbuimártinyu* debe ahora celebrarse separadamente para cada victimario de la misma casa.

El “lavado de la sangre” tiene ahora lugar. El victimario toma asiento en un banco pequeño redondo cerca de la vasija con la sangre de la gallina y el *whuéa* se coloca a su lado. A su alrededor, las mujeres forman un semicírculo con los casca- beles rodeándoles las cinturas como antes. Son dirigidas por una anciana llamada *oháha*, quien, en las fiestas, dirige todas las ceremonias en las que las mujeres tienen el papel principal. El *whuéa* primero da al victimario jugo de tabaco a través de la nariz. Entonces lo agarra de la mano, lo lleva hacia abajo hasta la vasija que contiene la sangre de gallina, le hace que sumerja su dedo índice en ella, y enseguida con la sangre dibuja una línea ancha de 2 ó 3 cm. de largo, a lo largo de la parte frontal de su pierna, de abajo hacia arriba. A continuación, el victimario con la ayuda del *whuéa*, aplica un brochazo similar con la sangre de la otra pierna. Mientras hace esto, las mujeres conducidas por la *oháha*, danzan en un círculo a su alrededor, cantando una especie de conjuro que principalmente consiste en la siguiente frase:

Whéa heingi ikaski numbíarmai ihambra- tinyu; esto es: “El *whuéa* junto con la *ohána* (*ikas- kî*), te pintan con la sangre para empezar el ayu- no”.

Como veremos, la ceremonia *Numuimártinyu* inicia un período de ayuno muy estricto para el victimario.

Ahora, el matador hace el mismo servicio al *whuéa*, dibujando con el dedo índice, dos rayas con la sangre de la gallina sobre sus dos piernas.

Habiendo terminado la ceremonia de la pintura con sangre, el pedazo de la olla de barro rota, junto con la sangre sobrante, son arrojados lejos, en la selva. Es una sustancia impura y dañina que no necesita ser ya guardada.

El *whuéa* pide agua a la esposa del matador, quien la trae en una vasija de barro, *pininga*. El anciano toma un poco del agua de la vasija con su mano y la pone sobre la cabeza del victimario. A continuación, hace lo mismo con la esposa y la hija, poniendo con sus manos un poco de agua sobre sus cabezas. Luego de eso, los tres son enviados al río a que se bañen.

El hecho de que también la esposa y la hija tengan que pasar por este procedimiento de purificación y más tarde tengan que intervenir en varias otras ceremonias, se debe en parte al estrecho parentesco que existe entre ellas y el matador, pero especialmente al papel que desempeñaron en la danza *Ihiámbrama*. Al tocar las manos y las ropas, todavía manchadas con sangre del victimario, ellas han sido igualmente contaminadas por la sangre del enemigo muerto, y consecuentemente están expuestas al peligro procedente del espíritu vengativo, y tienen que ser purificadas de la sangre y tomar otras medidas precautelatorias. Desde este momento hasta el de la celebración de la gran fiesta de la victoria, ellas deben ayunar de la misma manera que el victimario, asistiendo en la fiesta indicada a la danza *Ihiámbrama*, que entonces tiene que ser repetida.

Si el matador tiene dos esposas, ellas generalmente asisten a la danza mencionada. Si es un hombre bastante joven y por lo mismo soltero, se considera obligatorio que busque una novia para la fiesta. El papel de la otra mujer es desempeñado en este caso por alguna pariente cercana de él.

En el río, el victimario lava todo su cuerpo cuidadosamente, lo mismo que sus ropas manchadas en la batalla con sangre, y finalmente sus armas, lanza y el cuchillo todavía ensangrentados. Junto con su esposa y su hija, quienes también se han lavado, regresa a la casa.

En el camino a casa ellos rompen algunas ramas pequeñas de guayusa (*Ilex sp.*), que los Jívaros

llaman *weisa*, un árbol cuyas hojas se usan para la preparación de una bebida aromática y tónica, con la cual los Jívaros lavan su boca todas las mañanas. Esta bebida tiene ahora que ser preparada. El matador, al igual que su esposa y su hija, juntos agarran una pequeña olla de barro, llamada *yukúnda*, vierten agua en ella de una vasija más grande, y juntos la ponen al fuego. Tan pronto como la bebida ha hervido, el *whuéa* toma un poco de ella en un mate pequeño, murmura una conjuración sobre ella, y se la pasa al victimario quien lava su boca con ella sin tragar mucho de la misma. A continuación, el *whuéa* da la bebida a la esposa y a la hija quienes igualmente lavan su boca con ella. La pequeña olla de barro es entonces retirada a un costado del fuego. Las tres personas están ahora purificadas apropiadamente para romper el ayuno.

La esposa del victimario recoge el cogollo comestible de una pequeña palma que los Jívaros llaman *tingími*, el cual es puesto al fuego para que se ase, exactamente en el mismo lugar donde estuvo la olla de barro con la guayusa. En otro fuego dentro de la casa se han cocinado antes fréjoles, y en un tercero, yuca que después se amasa para un plato llamado *nauma*. Tan pronto como el cogollo de la palma está suficientemente asado, las mujeres se mueven hacia este fuego, toman un plato con fréjoles y otro plato con la yuca cocinada (*nauma*).

Las tres personas principales, el matador, su esposa y su hija, ahora tienen que romper el ayuno posterior al "lavado de la sangre". Primero el *whuéa* da jugo de tabaco al matador a través de la nariz. Entonces, con dos dedos, toma un poco del cogollo de la palma (*tingími*), escupe hacia el suelo, susurra una canción mágica sobre aquel y lo pone directamente en la boca del victimario, quien lo traga. Entonces con dos dedos toma unos pocos fréjoles, y finalmente un trozo de yuca cocinada junto con un poco de sal de ají, y los da al victimario con la misma ceremonia. Exactamente la misma ceremonia se repite con su esposa y su hija, cada una de las cuales recibe igualmente un poco de los platos mencionados. Las vasijas con los alimentos son subsiguientemente llevadas lejos por las otras mujeres.

Mientras tanto se han preparado alimentos para el resto de los invitados en el departamento de las mujeres. Estos alimentos consisten esencialmente de pollo cocinado. Si hay cerdos en casa,

uno de ellos es degollado y preparado, pero de acuerdo con la tradición el pollo cocinado es el plato principal en la fiesta de *Numbuimártinyu*.

Un banquete general comienza ahora, en el cual los invitados comen pollo y yuca, mientras que el victimario, su esposa e hija comen el cogollo de la palma, los fréjoles y la yuca.

Después del banquete tiene lugar la última ceremonia, la cual consiste en que el victimario es pintado con genipa, *sua*. El victimario se sienta en un banco al frente de la olla que contiene el tinte negro, y el *whuéa* se coloca a su lado, empuña su mano, y hace que sumerja su dedo índice en la solución y que se pinte con ella sobre los labios, ennegreciéndolos. A continuación, el anciano se pinta similarmente sus labios de negro. Las mujeres simultáneamente danzan a su alrededor, entonando una canción mágica. La olla que contiene la genipa es llevada lejos y guardada.

El *whuéa* finalmente se dirige al matador en una especie de discurso dentro del cual señala que ha cumplido su misión de lavar la sangre que tenía el victimario, pero que éste tiene que prepararse para la celebración de la gran fiesta de la victoria final. Él tiene que criar cerdos y aves de corral para ser degollados en la fiesta; debe sembrar campos con yuca y plátano, debe, en su vida, ver cuidadosamente de abstenerse de comer ciertas clases de alimentos, etc.

Cuando la obscuridad llega, o sea alrededor de las seis en punto de la tarde, un baile general comienza, el mismo que es característico de esta fiesta y se llama *Hantsemáta*. Esta danza se describirá más tarde en conexión con la fiesta de la *tsantsa* propiamente. El victimario mismo toma parte en la danza con la *tsantsa* colgando en su espalda. El baile debe continuar por toda la noche hasta el amanecer. Esa noche no se permite que nadie de la casa duerma, especialmente el matador.

El objetivo de la fiesta *Numbuimártinyu*, como ya se indicó, es purificar al victimario de la sangre que está adherida a él después de matar al enemigo, y protegerlo contra el espíritu de este último que está sediento de venganza. Particularmente se supone que el alma del enemigo está en la sangre. El cómo esta purificación puede producirse con los dos brochazos de sangre aplicados en las piernas del victimario, es algo que los Jívaros no pueden explicar con precisión. Tampoco pueden explicar por qué necesariamente tiene que usarse la sangre de gallina para este procedimien-

to, o por qué esta sangre debe permanecer en una olla vieja y rota. "Nuestros antecesores desde tiempos inmemoriales han procedido de esta manera", me contestó un anciano jívaro al preguntarle sobre la costumbre, "y tenemos que mantener y seguir sus costumbres". Es claro, sin embargo, que un poder mágico y efectos de purificación sobrenaturales se atribuyen a la sangre de gallina. Los mismos efectos purificadores, en un sentido mágico o religioso de la palabra, se otorgan al baño en el río y al lavado de la boca con la guayusa, cuyo objeto especial es el de preparar favorablemente al victimario para romper el ayuno. A la vez, la pintura con la genipa es una protección directa contra el espíritu del enemigo. La pintura del cuerpo entre los indios casi siempre sirve a fines mágicos, siendo considerada como una protección contra la enfermedad y la hechicería, y este es el caso especial de la pintura negra. De acuerdo con las creencias de los Jívaros y de los indios Canelos, hay un demonio, *wakani, supai*, en la pintura negra de genipa, y cuando un jívaro pinta su cuerpo o su cara de negro es una señal de que va a matar a un enemigo o ya ha matado uno. Como veremos, también se pintan con genipa en la fiesta *Suamártinyu* y en la gran fiesta de la victoria final.

Respecto de la cuestión de por qué la sangre de gallina debe ser guardada en una olla vieja y rota, *kakáchi*, puede mencionarse que los jívaros usan ollas de barro viejas y rotas en ciertos ritos catárticos, cuando tratan de deshacerse de algo que es impuro, horrible y peligroso. Ya que la sangre de gallina que ha purificado al victimario es después de eso materia impura y dañina, es botada lejos enseguida. El que ella sea contenida en una vasija en desuso, digna de ser botada, como es el caso del pedazo de una vieja olla de barro, esta en consonancia con los principios rituales. Parece que se debe a consideraciones similares el que los Jívaros usen una *kakáchi* para calentar la arena con la cual el trofeo es reducido de tamaño al ser preparado.

A la vez, si uno pregunta qué ideas fundamentan la selección del alimento del victimario - cogollo de palma, fréjoles, yuca amasada, etc. - los indios dan como explicación que él debe comer tales alimentos ligeros que permanecen en el estómago y con los cuales no corre el riesgo de vomitar, lo que evidentemente sería peligroso para él. Su idea es, sin duda, que un alimento pasado o irritante podría convertirse en un medio para que

el enemigo sobrenatural e invisible del victimario -el espíritu del enemigo muerto- pueda aprovechar la oportunidad de hacerle daño, y quizás causarle la muerte. Que los invitados coman principalmente pollo en la fiesta, se debe probablemente al hecho de que la *Numbuimártinyu* es una fiesta improvisada, y que, por lo tanto, se les dan tales alimentos por ser los más fáciles de obtener.

Las prescripciones concernientes a la dieta y al modo de vida que el victimario tiene que observar durante la época siguiente al "lavado de la sangre", o hasta la fiesta llamada *Suamártinyu* que se celebra algunos meses después, son muy severas y estrictas. No se le permite siquiera vestirse completamente, sino que solo usa la manta para las caderas (*itipí*) sostenida con un cinturón, teniendo desnuda la parte superior del cuerpo. El cabello lo mantiene generalmente suelto y no arreglado en la forma de las tres colas acostumbradas por los Jívaros. Solamente se ata el cabello sobre el cuello. Él no debe usar tubos para las orejas, pintura facial, collares u otros adornos de cualquier clase. No puede llevar una lanza u otra arma, ni manipular veneno¹ u otras sustancias peligrosas, ni salir de caza o de pesca o en nuevas expediciones, ni tomar parte en fiestas. Cuando el victimario está rondando afuera, en vez de la lanza -sin la cual ningún jívaro sale de casa- solo lleva una vara corta. También está prohibido de tener relaciones sexuales con su esposa o aun de dormir en el departamento de las mujeres de la casa *ekinturu*, sino que pasa la noche en la antecámara del departamento de los hombres, *tangámasha*. Su dieta es la más ligera posible y consiste solo de cogollo de palma, *tingími*, que lo come asado, de yuca cocinada y amasada, *nauma*, y de las clases más pequeñas de pescados atrapados en los ríos una especie de sardina, *chumakai*, y otra clase de pescado pequeño, *sachma*. Estos pueden ser cocinados o asados, pero deben comerse sin la adición de otra clase de alimentos.

La esposa y la hija del victimario deben también ayunar. Su alimento, durante el período en cuestión, consiste principalmente de fréjoles y de las hojas de una planta selvática que los Jívaros llaman *epo*.

Si el victimario infringe estas reglas, las consecuencias para él serán fatales. Él morirá pronto; él no podrá matar ningún otro enemigo o celebrar otras fiestas de la victoria. Aun sus parientes más próximos morirán por enfermedades o accidentes,

uno tras otro².

Sus animales domésticos, en lugar de crecer y prosperar desfallecerán y morirán. La yuca, el plátano y otras plantas domésticas se secarán y no producirán frutos. En todas sus iniciativas él será desafortunado. En una palabra, los efectos del trofeo serían directamente contrarios de los que generalmente se esperan de sus poderes sobrenaturales.

Todo esto es causado por el espíritu del enemigo matado (*wakani*). El espíritu lleno del deseo de venganza, que no tiene descanso, sigue por todas partes a su matador buscando siempre una oportunidad para eliminarlo o perjudicarlo, y ese último cree que él lo encuentra especialmente en el sueño. Generalmente el *wakani* le aparece en la apariencia de un indígena armado de lanza, en la que intenta continuamente matarlo. Pero el espíritu se le aparece también en otras formas, especialmente con el aspecto de un mono negro, un venado, un oso, o algún otro animal peludo de la selva³. Esta es una de las razones por las que el matador, durante el período crítico, no debe dar vueltas por el bosque. El *wakani* puede asechar su vida de muchas maneras. Si, eventualmente, él camina en el borde de un precipicio en la orilla de un río, el demonio vengativo puede aprovechar la oportunidad para empujarlo en el precipicio. Y puede también que un árbol o una rama caigan sobre él en el monte y lo aplasten. Si él utiliza una lanza o un cuchillo, el espíritu puede causar su muerte con estas armas. Si él intenta disparar a un pájaro o a un animal con la bodoquera y las flechas envenenadas, el enemigo puede hacer que el veneno le perjudique a él mismo. Por el mismo motivo debe ser extremadamente cuidadoso en otros aspectos. Si por casualidad tiene relaciones con su esposa o con alguna otra mujer, puede suceder que el *wakani* que está constantemente escondido a su lado, lo mate y así muera en el acto. Por otro lado, como se supone que existe una conexión íntima entre la mujer y las plantas que ella cultiva, la consecuencia de esta relación sexual con la esposa, puede ser que la yuca y otros frutos, recientemente sembrados para la fiesta, no crezcan y se sequen. Si el matador come alguna comida indebida y prohibida, el espíritu puede también actuar en su contra a través de la comida, causando una indigestión y la muerte. El matador debe absolutamente observar el principio de vivir retirado y separado lo más posible de la mujer porque

de esta manera puede más fácilmente escapar de su enemigo sobrenatural.

Esta es también la razón por la cual no puede tomar parte en las fiestas religiosas, o llevar pinturas corporales, palitos en las orejas, collares y otros adornos mágicos usados por quienes entran en relación con los espíritus.

Bajo tales circunstancias es fácil entender que el guerrero jívaro se someta conscientemente a las severas reglas que le son impuestas por la sociedad, y que la fiesta misma se prepare y se celebre con todo el cuidado que la costumbre y la tradición requieren.

Puede observarse que las prácticas y los ritos de la fiesta Numbuimártinyu y las reglas observadas posteriormente pueden variar ciertos detalles entre las distintas tribus. Así, entre los Jívaros del Pastaza y los indios Canelos la dieta del victimario después del "lavado de sangre" consiste principalmente en la fruta y las hojas de la planta *mandi* (llamada *sangu* por los Jívaros). Por un año completo el victimario tiene que abstenerse de cohabitar con su esposa. La lanza entre estos indios no se lava durante el baño ceremonial en el río, sino que la punta de ella es asada al fuego para que la sangre se seque o se queme.

La lanza o el rifle con el cual ha sido victima-do un enemigo son siempre mirados con miedo supersticioso por los indios, y no son nunca usados para cazar. Si por ejemplo, un cerdo salvaje es cazado con tal lanza o rifle, la carne del animal se supone que tomará el mismo sabor de la carne humana, y por consiguiente nadie la comerá. El guerrero jívaro está por ello ansioso de intercambiar la

lanza con la cual ha matado un enemigo. El rifle generalmente lo guarda, pero ya no lo usa para cazar sino solamente en las guerras.

Inmediatamente después de la fiesta de *Numbuimártinyu*, el victimario busca una caída de agua natural en la selva, *paccha* o *sasa*, que esté situada a alguna distancia de su hogar, y toma algunos baños en ella para una purificación adicional. El permanece aquí, solo, por tres días, ayunando y tomando agua de tabaco; durmiendo por las noches en un pequeño refugio y prestando particular atención a sus sueños.

Después de tres días, él regresa a su casa; pero las dos primeras noches no duerme en ella sino en un pequeño refugio hecho en la orilla del río. Luego sí puede dormir en su casa, pero no con su esposa sino en la antecámara del departamento de los hombres de la casa.

Notas

- 1 Esta prohibición especialmente concierne a la flecha envenenada (*seasa*), y al veneno barbasco (*timo*) usado en la pesca.
- 2 Toda muerte que sucede en la familia del victimario durante el tiempo que sigue a la matanza del enemigo es atribuida a la certera actividad, vengativa del espíritu *wakáni*. En la fiesta en la que yo estuve presente, el matador me dijo que en su familia habían muerto siete personas de enfermedades misteriosas o por accidentes durante los dos años que habían pasado desde que él había matado a su enemigo. Este *wakáni*, por esta razón, es considerado particularmente malo.
- 3 El venado, de acuerdo a las ideas de los Jívaros, es la encarnación de un demonio (*iguánchi*), uno de los animales- demonios más peligrosos que conocen. Los jívaros, por esto, nunca comen la carne del venado, ni la tocan con sus manos.

Capítulo VII

LA FIESTA DE LA PINTURA CON GENIPA (SUA) SUAMÁRTINYU



La fiesta *Suamártinyu*, que se celebra tres o cuatro meses después de la *Numbuimártinyu*, toma su nombre de la principal ceremonia en que se realiza la pintura del victimario con genipa, *sua*. También en la *Nambuimártinyu*, como hemos visto, la pintura con *sua* tuvo lugar, pero el procedimiento ahora usado es más prolijo y asume una importancia mayor que en la fiesta mencionada en primer lugar.

Una descripción detallada de la fiesta *Suamártinyu* no es necesaria, puesto que las ceremonias que tienen lugar son exactamente las mismas que las celebradas en la gran fiesta de la victoria. La *Suamártinyu*, de hecho, es solamente una anticipación de la última. La única diferencia es que los preparativos para la fiesta *Suamártinyu* son menos grandiosos, se matan menos cerdos y pollos, y se invita a menos personas. La principal ceremonia en esta fiesta es el lavado del trofeo con una solución mágica, a través del cual se supone que el espíritu del enemigo victimado se convierte en el esclavo y el instrumento incondicional del vencedor. Luego sigue el degüello ceremonial del cerdo, y la ceremonia final en la que el *whuéa* o sacerdote ayuda al victimario a vestirse, cortar su cabello, le hace romper el ayuno, y finalmente pinta su cara, pecho, estómago, brazos y piernas con *sua*. La fiesta *Suamártinyu* dura tres o cuatro días.

Para la pintura del cuerpo del victimario con genipa, los Jívaros anteriormente usaban un instrumento especial consistente en un objeto cilíndrico, hecho de una clase de arcilla especialmente dura, en la cual se grababan ciertos adornos circulares. El instrumento se lo sumergía en la solución de genipa y se lo rodaba a lo largo de las mejillas, brazos, piernas y cuerpo del victimario, por lo cual los adornos grabados en el instrumento quedaban estampados en su cuerpo. Este instrumento, llama-

do *payanga*, todavía se lo conoce, pero ya no se lo hace de barro sino de una madera especial.

El objetivo de la fiesta *Suamártinyu* es, en parte, el de dar al victimario protección renovada contra el espíritu del enemigo muerto, en parte para preparar favorablemente el trofeo para lo que es su verdadera meta, a saber, promover la riqueza material del victimario, especialmente en el período inmediatamente posterior a la fiesta *Suamártinyu*. En el primer aspecto, la fiesta significa para él que ya no necesita observar la misma cautela y la ansiosa y estricta abstinencia en su modo de vida que eran necesarias hasta entonces. De este modo él puede vestirse completamente, peinar su cabello con las tres colas, llevar pintura facial y adornos, usar lanzas y otras armas, ir de caza y pesca, tomar parte en fiestas, dormir con su mujer, etc. En una palabra, él puede en lo principal regresar a su anterior vida normal, con la excepción de que debe seguir haciendo dieta. Aun en este aspecto, él tiene, sin embargo, mucha más libertad que antes. Con respecto al alimento, debe seguir las siguientes reglas. El victimario debe abstenerse en absoluto de comer puerco y aves de corral. Se le permite comer todos los frutos cultivados por los Jívaros; sin embargo la yuca solo debe comerla cocinada pero no asada. No debe comer la carne del tapir, *pamá*, del gran cerdo salvaje, *unta pakki*, de la paca, *Caelogenys paca*, llamada *kashai* por los jívaros, o de ninguna clase de monos. De las aves, él no debe comer el tucán, el pavo silvestre, el *pauji*, u otras aves grandes comúnmente cazadas por los Jívaros, sino solamente los pequeños pájaros de la selva que se matan con la cerbatana y flechas sin veneno. Por otra parte se le recomienda comer el pequeño pecarí (*yankipi*) y el roedor guatusa o *agouti* (*Rasyprocta agouti*). De pescados, se le recomienda comer el gran siluro, *tungá*, el *wambi*

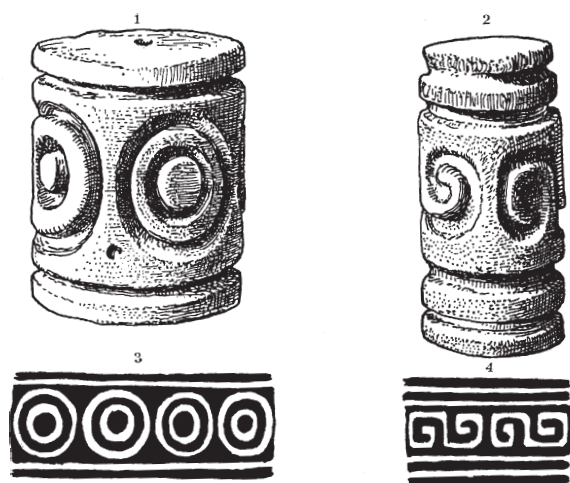


Fig. 9. El instrumento payanga, usado anteriormente para pintarse con genipa en la fiesta Suamártinyu. Hallazgo arqueológico en Macas, 2/3 de su tamaño natural. Cuando el instrumento se lo rodaba a lo largo del cuerpo, los adornos grabados en él formaban figuras con forma de serpientes a las que se les otorgaba un gran poder mágico.

(en español bocachupa), pero se le prohíbe comer el *kánga* (español, bocachico), el pez más común en los ríos sudamericanos. Puede también comer el pequeño pez *chumakai*. Si infringe estas reglas, corre el riesgo de caer enfermo y morir, y el objetivo total de la fiesta se perdería.

Las prescripciones dietéticas recién mencionadas dependen de las siguientes ideas. El victimario debe, como regla general, evitar comer la carne de cualquier animal a través del cual el espíritu del enemigo muerto pueda tener una oportunidad de hacerle daño. La más importante *misión de la tsantsa* es la de promover el aumento de los animales domésticos principales, el cerdo y los pollos (*kúchi*, *atáshi pamboártinyu*) y más particularmente para la gran fiesta final. Por la misma razón que el poder de la *tsantsa* es de un modo misterioso efectivo con los animales domésticos mencionados, se considera peligroso para el victimario comer la carne de puerco y de las aves de corral durante este crítico período, porque ese poder puede tornarse entonces destructivo para él. La prohibición especialmente se refiere a la carne de cerdo. Si el victimario la come, puede que caiga enfermo y muera, y ese es el trabajo del *wakani*. Esta superstición es aparentemente apoyada por el hecho de que la carne, y especialmente la grasa del cerdo, en las regiones tropicales causa fácilmente afecciones del hígado y otras alteraciones de los

procesos digestivos. Con los indios tales enfermedades a menudo terminan fatalmente. El peligro de una dieta descuidada en este aspecto debe por supuesto ser mayor para un hombre que, por muchos meses, ha observado esa estricta abstinencia en cuanto a la alimentación como se ha descrito arriba.

El tapir es un animal al cual los Jívaros, en general, miran con superstición, y por lo tanto comen su carne en muy raras ocasiones. Anteriormente ellos tenían una fuerte aversión por este animal igual a la que todavía tienen por el venado, del cual creen que es encarnación de un demonio, *iguánchi*; esta creencia todavía la mantienen los Jívaros del Pastaza sobre el tapir. La carne del cerdo salvaje es tabú para el matador, en vista de la gran similitud de ese animal con el cerdo doméstico, cuya carne le es estrictamente prohibida. La paca, *kashai*, aunque normalmente la comen los Jívaros, es mirada como un animal demoníaco y su carne es por lo tanto prohibida para personas sometidas a dieta por una u otra razón.

La prohibición de que el victimario coma carne de mono se debe a la gran semejanza de estos animales con el hombre. El espíritu del enemigo puede ocultarse en el animal y causar la muerte de su victimario, si él trata de disparar a éste en la selva o si come su carne.

Similarmente, el alma del enemigo puede residir temporalmente en un tucán, en un pauji, o en alguna otra ave grande de la selva, y con esta forma amenazar la vida del victimario. Su carne es por lo tanto igualmente tabú para él.

La regla de que el victimario puede comer la yuca cocinada, pero no asada, se debe al hecho de que en las grandes fiestas los Jívaros preparan con la yuca asada, una especie de vino (*shiki*), una bebida mágica que se toma ceremonialmente el último día de la fiesta. Ya que el consumo de esta bebida forma parte importante de las conjuraciones que se hacen en la fiesta, se considera cargado de peligro para el victimario ponerse en contacto prematuramente con la yuca asada de la cual el vino se hace.

Por otra parte, las reglas respecto a la dieta del guerrero jívaro se fundan en la idea de que, comiendo la carne de ciertos otros animales, adquirirá las cualidades características de esos animales, lo cual hace más fácil para él escapar de su invisible enemigo sobrenatural, lo mismo que de sus parientes vivos. Desde este punto de vista tenemos

que explicar, por ejemplo, la recomendación de que el victimario coma la carne del *agouti*. Este pequeño roedor es tímido y huye rápidamente, siendo muy difícil de atrapar. Comiendo su carne el victimario adquirirá las mismas cualidades, que por esta época le son muy útiles. Similarmente, el pez *wambi* es conocido como muy tímido y rápido, necesitándose gran habilidad para atraparlo. El gran siluro también se oculta astutamente en las profundidades de los grandes ríos y lagunas, escapando así fácilmente de sus perseguidores. También este pez posee cualidades que son muy útiles para el guerrero jívaro que está tratando de evadir a sus enemigos.

La prohibición al victimario de comer el pez *kánga* se explica con las ideas mitológicas de los Jívaros. De acuerdo con éstas, como ya se mencionó, todos los seres animales, aun los peces, han sido en alguna ocasión hombres, es decir, Jívaros. En los tiempos primitivos acostumbraban hacerse la guerra y matarse entre ellos, hacer trofeos con las cabezas de los otros y celebrar la fiesta de la victoria. El pez *kánga*, entonces fue matado en una pelea por uno de sus enemigos, el cual más tarde fue transformado en un ave, el pájaro paraguas llamado *ungúmi* por los jívaros. El *ungúmi* hizo también un trofeo con la cabeza del pez *kánga*. Por lo tanto, la boca del *kánga* tiene todavía gran similitud con la boca reducida de una *tsantsa* humana, y esta es la razón por la cual el guerrero jívaro, durante el período de ayuno, se abstiene de comer ese pescado.

Se dijo que el objetivo de la fiesta *Suamártinyu*, por otra parte, era el de promover la riqueza material del victimario, especialmente durante el período comprendido entre ella y la fiesta final de la victoria. Para esta última tienen que hacer preparativos muy grandes y, por así decirlo, iniciar su vida económica desde el principio. Aparte del trabajo ordinario de preparación, tienen primero que nada que criar una cantidad de cerdos y aves de corral para ser degollados en la fiesta, y hacer nuevos plantíos de yuca, de plátano y de otros frutos, que los invitados deberán comer. Todos estos preparativos, y en especial la cría de los cerdos que para la fiesta deberán ser ya adultos, requieren aproximadamente dos años. Ahora, de acuerdo con la idea de los Jívaros, es precisamente la *tsantsa* la que hará que los animales domésticos y los campos crezcan y se desarrollen no solo como es normal, sino con una extraordinaria abundancia.

Los Jívaros no hallan ninguna contradicción en el hecho de que el espíritu de un enemigo muerto tenga por un lado propósitos de odio y revancha contra su asesino y aguarde siempre la oportunidad de atacarlo y por otro, juegue al mismo tiempo el rol de consejero. Lo último se puede entender que ha llegado a suceder bajo la influencia de conjuros mágicos, a través de las ceremonias realizadas en la fiesta *Suamártinyu*. Por esto es de gran importancia que estas ceremonias se lleven adelante de manera apropiada y con el cuidado debido, así como es importante que el matador mismo siga observando estrictamente las reglas del ayuno. Después de la fiesta *Suamartinyu* el matador emprende un corto viaje, exactamente después de que ha sido "lavado de la sangre". Antes de que pueda hacer uso de una mayor libertad con respecto a los modos de vida que le son concedidos después de dicha fiesta, se considera necesario que haya desaparecido completamente la pintura negra aplicada a su cuerpo durante la fiesta; la pintura negra preparada con el fruto de la *Genipa Americana* debido a ser rica en tanino, es muy astringente y, a pesar de ser llevada varias veces, se queda por cuatro o cinco días. Generalmente el matador se retira a la selva en las cercanías de una *sasa*, donde se baña repetidas veces y duerme por la noche en un pequeño refugio construido allí cerca.

Después de unos pocos días, cuando ya no quedan huellas de pintura en su cuerpo, él regresa a la casa, donde en casi todo, retoma la vida anterior, con la sola excepción que debe todavía seguir las reglas de ayuno.

Por algún tiempo después, el victimario continuamente tiene relaciones con el espíritu del enemigo que ha matado, con quien él se encuentra y conversa en sus sueños. A través de las ceremonias de conjuración celebradas, el *wakáni* ahora se ha convertido en su esclavo obediente, y obligado a poner a su disposición sus poderes sobrenaturales y conocimientos. El espíritu da al vencedor instrucciones y consejos en cuanto a la manera en que los cerdos y los pollos deben ser criados y cuidados, a fin de que puedan crecer rápidamente, engorden y aumenten, o cómo las plantaciones deben ser atendidas, limpiadas e irrigadas, a fin de que puedan florecer y producir abundante fruto. En el sueño, el espíritu muestra al victimario los caminos que acostumbrarán los numerosos cerdos que resulten de esos cuidados, y le deja oír

el sonido de sus gruñidos. Él también cree que ve su casa rodeada de grandes y florecientes plantaciones de yuca, plátanos, camote, y otros frutos, que también son el resultado futuro del poder sobrenatural de la *tsantsa*. El hecho de que el victimario, a través de sus relaciones con el *wakani*, llegue a tener una gran comprensión de todos los trabajos domésticos, explica también por qué durante este tiempo él se convierte en el consejero de las mujeres, respecto a la atención de los animales domésticos y al cultivo de los campos, ocupaciones que normalmente, de acuerdo con la división del trabajo prevaleciente entre los Jívaros, incumben solamente a las mujeres. Con la *tsantsa* colgándole del cuello, él va una y otra vez al corral de los cerdos y da a las mujeres instrucciones sobre detalles en el cuidado de los animales, o va a los plantíos de yuca donde les da las correspondientes instrucciones sobre la agricultura.

Durante toda esta etapa, sin embargo, todavía es necesaria gran cautela y cuidado por parte del

vencedor. Si él, por ejemplo, es negligente en observar las reglas del ayuno, puede suceder que el resultado de todo el asunto sea contrario al esperado. A través de tal negligencia, él no solo se expone personalmente al peligro, sino que también puede suceder que los cerdos, en lugar de crecer y aumentar en número, mueran, a causa del *wakáni*, que en forma de una serpiente venenosa, los mordeará mortalmente, o los matará de alguna otra manera. Las plantaciones, similarmente, en vez de florecer y dar fruto, puede que se sequen. Todas estas calamidades son operaciones del espíritu vengativo, contra el cual no se tomaron suficientes precauciones.

Si, no obstante, todo ha salido bien, si los cerdos se han hecho adultos y gordos, si los campos han dado fruto abundante de modo que haya una buena provisión de yuca, bananas, y camotes, el guerrero comienza a dar pasos hacia la celebración de la verdadera fiesta de la victoria, la así llamada *Einsupani*.

Capítulo VIII

LA FIESTA FINAL DE LA VICTORIA

EINSUPANI



El nombre general para una fiesta entre los Jívaros es *Nambéra*, palabra que, sin embargo, significa particularmente una fiesta de tragos. La fiesta de la victoria es, por lo tanto, a veces llamada *Nambéra tsantsa*¹. El nombre técnico para esta fiesta es *Einsupani*, que viene de *eint(t)su*, “pueblo”, “gentes”, y la palabra *pani*, que también parece significar “fiesta”, pero que solamente se la usa en ésta y en un par de otras palabras². “Celebrar una fiesta” significa *Ihiámbrana*, mientras que el sustantivo verbal *Ihiámbratinyu* significa la persona que hace la fiesta, o aquella en cuyo honor se celebra. La persona principal en la fiesta de la victoria -esto es el victimario- también es llamada *mangértoma* (“el que ha matado”). Como un anfitrión en la fiesta es llamado *heindinyu*.

La fiesta de la victoria también se la llama a veces *tsantsa yuoma* o sea “la comida de la tsantsa”, cuya expresión hace especial referencia a la serie de conjuraciones a través de las cuales el espíritu del enemigo victimado es sujeto bajo el pie, mortificado y esclavizado. Cuando el Jívoro habla de un enemigo al cual odia particularmente y quiere matarlo, dice de él: “*Yuotahei*”, “Me lo comeré”. Esta expresión puede ser una supervivencia de la época en que los Jívaros eran caníbales, y como cuestión de hecho en la fiesta de la cabeza, como lo veremos, anteriormente tenía lugar una ceremonia que puede ser considerada como una muestra de canibalismo.

La fiesta final de la victoria generalmente se realiza de uno y medio a dos años, a veces hasta tres o más años después de la *Suamártinyu*, según sea la prolijidad con la que el vencedor quiera prepararse para la misma. Uno o dos meses antes de que comiencen realmente los preparativos, el victimario retorna a esa vida de penitente que le fue prescrita para el período entre *Numbuimártinyu* y *Suamártinyu*. De esta manera, a él no le está per-

mitido llevar otras ropas que su falda, mantiene su pelo desatado, renuncia a toda pintura facial y a todos los adornos; no esgrime una lanza, no sale de caza o de pesca, se abstiene de dormir con su mujer, etc. Su dieta también es muy similar a la de entonces. Desde ahora hasta la fiesta solo come frutas como la yuca, el plátano, el camote, etc., pero cocinadas y no asadas.

Todos los preparativos para la fiesta, son hechos por el mismo victimario, quien también actúa como un anfitrión en ella. En calidad de tal tiene que atender varios deberes representativos.

Uno y medio o dos meses antes de la fiesta las mujeres comienzan a hacer la cantidad de vasijas de barro que se necesitan, trabajo que continúan por varias semanas. Entre estas vasijas de barro hay ollas grandes, *muitsa*, en las que se guarda para que madure la gran cantidad de cerveza de yuca para la fiesta y vasijas más pequeñas, *pininga*, usadas para el alimento y la bebida.

Algunas *piningas* se las hace muy pequeñas, alrededor de un tercio o un cuarto del tamaño normal. Estas se destinan para ciertas personas que en la fiesta toman parte en importantes conjuraciones y por ello tienen que ayunar posteriormente, estándoles permitido beber solo pequeñas cantidades de cerveza de yuca.

Una olla bastante pequeña se hace con cuidado especial. En esta olla, que está al cuidado del *whuéa* o sacerdote, se guarda el jugo de tabaco que se le da al victimario y a algunas otras personas en la fiesta, antes y durante ciertas ceremonias importantes. La olla se llama *nattípya* y está provista de una tapa pequeña; de ella, las mujeres que intervienen en las ceremonias, tienen que tomar el jugo de tabaco. La olla y la tapa están igualmente pintadas de rojo con ocre.

Más variadas son las tareas preparatorias que incumben a los hombres. Primero hacen una can-

tividad de bancos de caña guadúa desplegada, de forma casi cuadrada, -cada lado alrededor de 1 1/2 metros de largo- los cuales son colocados a lo largo de las paredes de la casa y también en el centro cerca de los pilares de la antecámara, *tangámasha*. Estos bancos a los que se llama *peáca*, sirven de asiento durante el día y como camas durante la noche. Para las fiestas deben hacerse algunos de estos bancos nuevos para los invitados que tienen que pasar las noches en la casa. También se hacen algunos pequeños asientos redondos, *chimbuí*, para una sola persona. Uno de éstos se hace con especial esmero. Sobre este taburete se sentará, durante las ceremonias, el principal personaje de la fiesta: el victimario.

La recolección de un gran número de troncos de chonta en la selva también pertenece a los primeros preparativos para la fiesta. Servirán como leña en la misma, y deben ser tratados con anticipación, de modo que puedan estar secos.

Dos semanas antes del comienzo, los hombres más jóvenes son enviados a cazar en la selva y a pescar en los ríos. Estas expediciones de caza y pesca antes de una fiesta se las considera muy importantes, puesto que se necesita un buen suministro de animales de caza y de pescado para los invitados. Generalmente estas expediciones duran unos quince días. La caza y el pescado generalmente se traen a la casa secados al fuego.

La pesca se efectúa con el veneno barbasco, llamado *timo* por los Jívaros o con otro veneno llamado *masu*. Este veneno se derrama en un sector de un río o riachuelo, habiendo previamente taponado la corriente con palos y piedras.

Simultáneamente, dos semanas antes algunas cabezas de plátanos se cuelgan del tumbado de la casa a fin de que puedan estar amarillas y maduras. Las plátanos maduros son uno de los platos que se ofrecen a los invitados en la fiesta.

El último trabajo que tienen que desempeñar los hombres consiste en tejer una docena de grandes cestos (*changina*) usados por las mujeres para llevar a casa la gran cantidad de yuca, camote y otras frutas necesarias para el banquete común diario. El trabajo lo hacen los hombres más jóvenes de la familia, así como también los amigos de otras casas. El mismo victimario va de casa en casa invitando a los más jóvenes de sus amigos más

íntimos, para que ayuden en el trabajo. Los jóvenes van primero a la selva en busca de lianas usadas para el tejido de los cestos, los que llaman *kápi*, y a continuación se reúnen en la casa del festejante donde se hace el trabajo. Este dura entre dos y tres días. Cuando se lo termina, el victimario expresa sus agradecimientos a los jóvenes por su ayuda, dirigiendo a cada uno unas pocas palabras, y a la vez invitándolos a la fiesta.

Durante estos días, el vencedor ha estado ocupado en invitar a otras gentes también a la fiesta, yendo de casa en casa. La invitación se hace siempre en una forma ceremonial dirigiéndose el victimario a la persona en cuestión en una especie de discurso y hablando en voz alta. Cuando va de casa en casa, el victimario no lleva su lanza, sino solo una vara, en obediencia a las reglas prescritas a él en lo que respecta al uso de armas.

Unos pocos días antes de la llegada de otros invitados, dos personas de edad arriban a la casa; ellas desempeñan importantes papeles en la fiesta. Una es un anciano guerrero, quien por sí mismo ha matado algunos enemigos y celebrado por lo menos una fiesta de la victoria. Este hombre es llamado *whuéa*, y puede decirse que actúa como sacerdote en los festejos, siendo todas las ceremonias llevadas a cabo con su ayuda. En la mayoría de los casos, es la misma persona que dirigió las ceremonias en las fiestas *Numbimártinyu* y *Suamártinyu*.

La otra persona es una anciana, llamada *oháha*, que en la fiesta conducirá las ceremonias desempeñadas por las mujeres, especialmente los cánticos y las conjuraciones actuando así, como si fuera una sacerdotisa. Ella ha dirigido también tales ceremonias en las anteriores fiestas de menor importancia. A ambos, el *whuéa* y la *oháha*, se les paga por sus servicios; el primero recibe del victimario un *itipi* (falda), y la segunda un adorno para mujeres (llamado *tarachi*). También reciben algo de la carne del cerdo degollado en la fiesta.

Notas

- 1 La palabra *hista*, que es ahora más frecuentemente usada para una fiesta (*tsantsa hista*, etc.) es prestada del español (fiesta).
- 2 *Kusúpani*, "la fiesta de los hombres" y *Yawápami*, "la fiesta de los perros".

Capítulo IX

LA DANZA

WUIMCHI



Inmediatamente después de finalizada la labor de cestería, tiene lugar una danza, o mejor dicho una serie de conjuros, los cuales, debido a la palabra *wuinuna* (“¡marcharse!”) muchas veces pronunciada ahí, es llamada *Wuimchi*. Esta danza que puede ser considerada como una introducción a la propia fiesta, es realizada durante las últimas cuatro noches, antes de los preparativos siguientes; hacerlo parece que por una parte paraliza el peligro que se supone procede de la *tsantsa* y, por otra, incrementa la fuerza mágica del trofeo y hace efectiva para diferentes aspectos la vida social y económica de los indígenas. Con el baile *wuimchi*, entonces, puede decirse que la fiesta de la victoria ha comenzado.

Este baile y los correspondientes conjuros son ejecutados por hombres y mujeres jóvenes, especialmente por los hombres, amigos cercanos del vencedor. En primer lugar, esos jóvenes toman parte en ella y son quienes hacen las cestas. El resto de vecinos no llega sino algunos días más tarde, cuando la fiesta propiamente comienza.

Como en el caso de la mayoría de bailes indígenas, el *wuimchi* comienza cuando oscurece, hacia las 6h00. El vencedor, en su calidad de anfitrión, va por toda la casa e invita a sus amigos a participar en la danza.

Los hombres no lucen trajes festivos para este baile; las mujeres, como siempre, visten cascabeles de serpientes alrededor de la cintura.

Wuimchi es una danza en círculo. Todos los hombres y mujeres se ordenan en círculo alrededor del pilar central de la casa y se mueven a su alrededor en forma lenta, tomados unos a otros de las manos.

La danza es acompañada por conjuros. El primer conjuro se refiere especialmente a la cacería; los bailarines enumeran todos aquellos cuadrúpedos y pájaros más cazados por los Jívaros. En pri-

mer lugar, se mencionan diferentes clases de monos, los cuales son muy apreciados por los indígenas debido a su carne, su piel y sus dientes. La *tsantsa*, por virtud del poder sobrenatural que posee sobre otras cosas, promueve la suerte en la cacería del vencedor. Además, a partir del último encantamiento, parece que también ejerce una favorable influencia sobre la industria casera de los indígenas, tejidos, elaboración de canastas, etc.

El *wuimchi* comienza con agudos silbidos. Más tarde los bailarines proceden a enunciar los nombres respectivos, moviéndose alrededor del pilar, siguiendo cada palabra de un sonoro “¡hej!”.

El conjuro es como sigue:

¡Hej, hej, hej!

¡Yákuma a, hej! “ahí está el mono gritón” *Yakuma*.

¡Kapándinyu a, hej! “ahí hay uno rojo” el mono gritón es rojo.

¡Chuo a, hej! “ahí está el mono café” *chuo*.

¡Washi a, hej! “ahí está el mono negro” *washi*.

¡Sepuro a, hej!! “ahí está el mono de pelo largo” *sepu-ro*.

¡Tsiri a hej! “ahí está el mono capuchino” *tsiri*.

¡Tsema a, hej! “ahí está el mono gris” *tséma*.

¡Pakkia a, hej! “ahí está el cerdo salvaje” *pakki*.

¡Kávashu a, hej! “ahí está la lora verde” *kavashu*.

¡Púsurshu a, hej! “ahí está el cola larga” *macaw*.

¡Máshu a, hej! “ahí está el paugi” *mashu*.

¡Kuchi a, hej! “ahí está el cerdo doméstico” *kuchi*.

¡Kúturama a, hej! “ahí está la manteca de cerdo”.

¡Ayandasta a hej! “ahí está la ropa de las mujeres”.

¡Ikichi a hej! “ahí está el cinturón para sostener la ropa”.

¡Changina a hej! “ahí está la canasta tejida, etc.”.

Este conjuro continúa por espacio de una hora; los bailarines de tiempo en tiempo se mueven alternadamente a la derecha y a la izquierda. Cada vez que ellos paran para moverse en dirección opuesta, lanzan gritos agudos y ruidos de “*chi, chi, chi, chi*” como si con estos sonidos continuaran con el conjuro.

Otro conjuro es en favor de las mujeres y su fertilidad. La fertilidad de la mujer, consecuentemente, será uno más de los efectos beneficiosos de la *tsantsa*.

Este conjuro es como sigue:

¡Hej!hej!hej!
 ¡Noa, hej!
 ¡Noa, hej!
 ¡Kanutia, hej!
 ¡Kanutpia, hej!
 ¡Nihantsi suruchu kanutpia, hej!
 ¡Kanutpani hitia, hej!
 ¡Numbitinya, hej!
 ¡Nihirseisaka, kahetpia, hej!
 ¡Noa, hej!
 ¡Noa, hej!
 ¡Kahetpia, hej!
 ¡Nikasneiti, hej!
 ¡Eitgamue, hej!

¡Pingerati, hej!

¡Maketi, hej!

La palabra *noa* significa "mujer". *Kanutpia*, *kahetpia*, *numbintinya*, *nihirseisaka*, son diferentes expresiones para el acto sexual. *Nihántsi surúchu* = dejar a la *tsantsa* permitirlo; *nikasneiti* = dejarla ser verdad; *etgamue* = para que así usted lo haga; *pingerati* = dejen que sea bello; *maketi* = eso es todo.

De todo el conjunto de los diferentes tipos de conjuros, el que ahora comienza es una misteriosa canción al pájaro *kungúpi*, una palabra repetidamente pronunciada. La suave melodía parece indicar que la música de *kungúpi* es en parte una oración, en parte un conjuro. Los jóvenes, mientras cantan, danzan en círculo alrededor de un pilar como antes.

La melodía es la siguiente:

Rep. ad lib.

Kungúpi es un misterioso pájaro nocturno que los Jívaros veneran con supersticioso temor, creyendo que el alma de los enemigos asesinados podría tomar la forma de ese pájaro y luego enviarles a ellos enfermedad y muerte. Si estamos aquí tratando de un pájaro puramente mítico o uno verdadero, yo no puedo precisarlo. Para la mente de los Jívaros, por supuesto, es un pájaro verdadero, pero ninguno de los indígenas ha podido mostrarme el pájaro *kungúpi* o describírmelo más detalladamente. Mucho antes, los Jívaros me contaron que uno de sus ancestros repentinamente murió en una fiesta, y su muerte fue culpa del pájaro *kungúpi*, y que ésta fue la forma en la que el enemigo asesinado lo tomó. Desde aquella ocasión, en cualquier fiesta de victoria, ellos cantan un conjuro especial al mismo pájaro con el fin de prevenir la repetición de dicho incidente.

Repetiendo simplemente la palabra *kungúpi* en cierta melodía, los bailarines continúan con las frases *mana*, *michaki*, *kungúpi*, *kungúpi* y *wúimina*, *michaki*, *kungúpi*, *kungúpi*, que es una fórmula para conjurar al fatal pájaro (*wúimina* = ándate; *michaki* = déjate enfriar, déjate endurecer una expresión frecuentemente utilizada en conjuros similares).

Otro conjuro del mismo tipo es el siguiente:

Yawá nu ikýáma,
Yawá nu ikýáma,
Yawártaki takarseipya,
Wúimina chianga,
Himya, himya,
Wúimina chianga,
Wúimina chianga,

Umanámichakia,
Wúimina michaki,
Umaná chiangá,
Umaná chiasua,
Umaná chianga,
Umaná chianga,
Núruna chásamana,
Táhita chiangana, etc.

En este canto, el objeto particular del conjuro es "el tigre en el bosque *yawánu ikyáma; yawarta-ki tákarseipya* = tigre, ¡no nos toques! *wúimina,, michakia* ¡vete, enfríate!", de forma que él no pueda venir y matar a los indígenas. Evidentemente es sabido que el tigre (jaguar) es otra forma que el alma del enemigo muerto puede asumir cuando trata de tomar venganza sobre el vencedor.

Ahora sigue una serie de otros conjuros, cuyo objetivo general parece ser incrementar el poder mágico de la *tsantsa*. Se repiten un número de cortas fórmulas, cuyo significado exacto parece ser desconocido incluso para los mismos indígenas danzantes. Nosotros estamos aquí tratando con un lenguaje arcaico o ceremonial que es entendido solo por algunos, la mayoría indígenas ancianos. Los bailarines jóvenes repiten la misma frase durante casi una hora. Entonces algunos indígenas ancianos recitan algunas otras fórmulas de conjuraciones en una melodía especial y esto, en su oportunidad, se repite de la misma forma. Cada fórmula se termina con agudos sonidos y gritos de *chi, chi, chi*, y exclamaciones de ese tipo también acompañan la interrupción que tiene lugar cuando los bailarines cambian de derecha a izquierda y viceversa. Ejemplos de dichas fórmulas ininteligibles, por no conocerse su exacto significado, son las siguientes:

Mainia miniatekama
kukuyukunta, kuuyukunta.

Suvu, sivu, sivahamba.
Sirumbachi wahe, etc.

Los bailarines, por ejemplo, por media hora pueden incesantemente repetir la fórmula *mainia mainiatekana, mainia mainiatekana*, continuando luego con otra fórmula.

Otras fórmulas de conjuros son más inteligibles, como por ejemplo la siguiente:

Amue sinchimaka, chikichitantani, aya, aya,
Amue sinchimaka, himeritantani, aya, aya:

"Hazle fuerte, hazle poderoso, mi única *tsantsa*".

En el lenguaje ceremonial, los Jívaros hacen uso de ciertas palabras quichuas, que son muy raras en su lenguaje. La palabra *sinchi* es quichua y significa "fuerte" y también la palabra *aya*, que significa "alma", "hombre muerto". En la fórmula mencionada al alma del enemigo, materializada en la *tsantsa*, se le habla directamente.

Las frases son, en la mayoría de los casos, recitadas monótonamente o al menos como cuando uno habla. En otros casos son cantadas en melodías especiales como en el siguiente canto dirigido a la *maikoa*, la más importante bebida narcótica de los Jívaros:

"Maikoa hace sinchi; maikoa hace sinchi".
"Haga la maikoa fuerte; haga la maikoa muy fuerte".

5/8

Mai - ko - a Ma - ke sin - chi, mai - ko - a ma - ke sin - chi, mai - ko - a

ma - ke sin - chi, mai - ko - a ma - ke sin - chi, mai ko - a

ma - ke sin - chi, mai - ko - a ma - ke sin - chi

Rep. ad lib.

Durante los días que el baile *wuimchi* tiene lugar, la *tsantsa*, envuelta en un trapo, es sostenida colgando sobre uno de los fogones de la casa en tal forma que siempre esté rodeada por el humo del fuego. El objetivo de mantener el trofeo de esta forma es en parte para matar los microbios que podrían destruirla y, en parte, como parece, para mortificar al espíritu del enemigo muerto. El espíritu (*wakáni*), de acuerdo a las ideas de los indígenas, siempre se mantiene cerca de la *tsantsa*; una y otra vez se acerca a la cabeza, en forma de un hombre fantasmal o invisible. Durante la danza y los conjuros, los indígenas a momentos se mueven desde el pilar de chonta alrededor del cual ellos danzan y de cuando en cuando pasean por la casa cuando se acercan al trofeo colgado sobre el fuego y le cantan.

El vencedor no toma parte en la danza, pero no le está permitido dormir durante la noche. Sentado en una especie de silla de honor especial-

mente hecha para él, simplemente mira la acción, y de vez en vez da a los jóvenes una señal para que paren de bailar o vuelvan a comenzar. Fuera del círculo, algunos ancianos toman su sitio, ofreciendo chicha de yuca para los bailarines y mujeres, quienes por turno salen del círculo para tomar una "pininga" de la bebida. Como regla, las mujeres solo toman parte en el comienzo de la danza; los hombres, al contrario, deben continuar en ella hasta el final. A las 6h00 en punto, un indígena anciano llega y da tres golpes con un palo en el pilar de chonta alrededor del cual los bailarines se mueven. Esta es una señal para que ellos terminen con la danza por esa noche. Todos los hombres jóvenes y mujeres corren hacia el río, donde se bañan. Todas las danzas de los Jívaros terminan con un baño general en el río.

La danza *Wuimchi* continúa durante las tres noches siguientes.

Capítulo X

LA PREPARACIÓN DE LA CHICHA DE YUCA Y DEL VINO DE YUCA (SANGÚCHA SHIKI)



Al día siguiente, esto es, tres días después de que la fiesta propiamente comenzara, se prepara la chicha de yuca a ser servida a muchos huéspedes, y también el vino de yuca que se beberá al final de la fiesta. La preparación de estas dos bebidas, y en especial del vino de yuca, es de carácter ceremonial. Lo principal es hacerlos lo más fuertes posibles, lo cual será esencial para el éxito de la fiesta. El vencedor, entonces, debe asistir personalmente al trabajo para transmitir su propio poder en las bebidas. El principio de toda la fiesta de la *tsantsa*, como ya se ha mencionado, es que el asesino, por virtud de la cercana relación establecida entre él y el espíritu de su víctima, se ha investido de poder sobrenatural y conocimiento que está tratando de usar para sus propios fines y para hacerlo efectivo en diferentes momentos de su vida económica.

Temprano en la mañana, todas las mujeres, dirigidas por la esposa del vencedor y de la sacerdotisa, *ohaha*, van a los sembríos para cosechar la yuca para la preparación de las bebidas mencionadas. Cada una de las mujeres lleva una de las canastas, *changina*, recién hechas, y las acompañaban hombres armados de lanzas. La yuca traída a casa por la esposa del vencedor, y con la cual se preparará el importante vino de yuca, se recoge con especial cuidado. Cuando la mujer empuja hacia arriba el primer tallo de yuca -que debe ser particularmente largo y bien cultivado- la sacerdotisa sostiene su muñeca y a la vez la ayuda a dejarlo en la canasta. Entonces ella llena la canasta con otras raíces de yuca con la ayuda de la sacerdotisa. Las mujeres regresan a casa con sus canastos en dos horas y enseguida comienza la preparación. El fruto es lavado y la mayor parte se pela, se parte y se hierva en varias vasijas largas. De esta yuca, por masticación y mezcla del fruto, se prepara posteriormente una substancia fermentada.

El vino de yuca, *shiki*, se prepara de otra forma. Para este propósito, la yuca primero es asada, no hervida, un trabajo realizado por el sacerdote, *whuéa*, en un gran fuego fuera de la casa, con la asistencia de algunos otros indígenas. Enseguida que se ha asado una cantidad suficiente del fruto, éste se lleva a la casa y se deja en largas hojas de plátano. A su lado se ponen tres canastos, *changina*, los cuales se llenan con el fruto asado. Se pone un montón de largas hojas del bosque, llamadas *kachini* por los Jívaros, y otro montón de una clase de hojas pequeñas llamadas *wambá*. En una hoja especial de plátano hay un poco de sal y un pedazo de tallo de la planta de yuca con corteza, que ha sido previamente asada.

Ahora el fruto asado debe ser dejado en tres canastos, y en esto el vencedor y su esposa e hija deben ser asistidos por el sacerdote (*whuéa*) que conduce la ceremonia.

Posteriormente, el sacerdote que preparó previamente algo de agua de tabaco en sus *nattipyá*, da un poco de esta medicina, primero al vencedor y luego a su esposa e hija; el vencedor, como es usual, recibe la medicina primero por la nariz y luego por la boca. El sacerdote, acto seguido, toma al vencedor por la muñeca y al rato lo suelta y toma una de las largas hojas de *kachini* y la deja cuidadosamente sobre el fondo de una de las tres canastas. Luego, él con la ayuda del sacerdote, toma una de las pequeñas hojas de *wambá* y la deja en la canasta sobre la primera hoja. Entonces el vencedor, cuya mano es aún sostenida por el sacerdote, toma una de las yucas asadas y la abre con sus dedos. Un indígena anciano sostiene la hoja con la sal y la corteza de yuca asada, que ha sido previamente raspada con un cuchillo, para obtener una pequeña cantidad de polvo café. El vencedor toma con dos dedos una parte de este polvo y lo pone

en la yuca partida. Entonces él toma un pedazo de sal, muerde un poco de ésta y lo pone en el fruto. Luego cierra el fruto con sus manos y lo deja cuidadosamente en la canasta sobre las hojas previamente puestas ahí. Exactamente lo mismo se repite con otra yuca. El vencedor abre el fruto con sus dedos, pone un poco de polvo café así como un pedazo de sal en él, y luego deja el fruto en el canasto, a un lado de la yuca colocada previamente. Entre tanto, toma una larga hoja de *kachini*, así como una hoja de *wambá*, y las deja en el canasto sobre el fruto. Mientras se realizan estas operaciones, el puño del vencedor es sostenido por el sacerdote. Ahora lo mismo se repite con la esposa del vencedor, cuya mano derecha es sostenida por un anciano. Ella toma una yuca, la abre, espolvorea un poco de polvo café y un poco de sal, de nuevo la cierra, luego la pone en el canasto sobre las últimas hojas dejadas ahí. Por último, ella cubre el fruto con una hoja de *kachini* y de *wambá*, tal como hiciera el vencedor. Finalmente, la hija del vencedor realiza la misma acción, poniendo dos yucas en el canasto y cubriéndolas con hojas; la niña comienza de la misma forma asistida por el sacerdote. En total, seis frutos de yuca han sido depositados en forma ceremonial en los canastos.

Un anciano ahora continúa el trabajo de llenar la canasta con yuca asada hasta que esté casi llena, pero lo hace sin ceremonia y no está asistido por el sacerdote. Tampoco el polvo café o la sal son puestos en el fruto. Sin embargo, las últimas yucas con las cuales el canasto es llenado deben ser dejadas por el vencedor, su esposa e hija con la misma ceremonia que antes. Cada uno de ellos, con la participación del sacerdote, de nuevo pone dos yucas en el canasto, espolvoreando algo del polvo café y un poco de sal en ellas y cubriéndolas con las hojas. Al estar lleno el canasto, el vencedor, asistido por el sacerdote, cuidadosamente lo cubre con hojas y lo ata con bejucos.

Con ceremonias idénticas el vencedor, su esposa y su hija llenan los otros dos canastos, dejando siempre la primera y la última de las yucas y cubriéndolas con hojas.

En el otro extremo de la casa, en el cuarto de las mujeres, ha sido construido con bambú, una especie de resguardo o amplio anaquel que se apoya sobre cuatro estacas de más o menos 1 1/2 ó 2 metros de altura. Debajo de este resguardo, se colocan en el piso las largas vasijas de barro, en las cuales se dejó la substancia de yuca para fermen-

tación; incluso las tres canastas que contienen la yuca asada se traen aquí. Estas no se dejan en el piso sino que se cuelgan del tejado. El vencedor por sí mismo lleva los canastos de aquí al sitio donde fueron llenados con el fruto, mientras el sacerdote sostiene sus manos. El vencedor toma la estaca y la fija en el suelo cerca de una de las cuatro estacas sobre las cuales descansa el resguardo. Otros hombres completan el trabajo, fijando la estaca más firmemente en el piso y atándola a las otras estacas. El vencedor, cuyas manos son sostenidas por el sacerdote, levanta uno de los tres canastos y lo cuelga de una de las estacas. Más tarde, con la ayuda del sacerdote, cuelga los otros dos canastos de la estaca.

Los canastos permanecen aquí por tres días hasta el comienzo de la fiesta; el vino de yuca será preparado con ellos en la forma que se describirá luego. Durante estos días, el fruto "madurará" apropiadamente; el polvo y la sal puestos en la yuca impregnarán el fruto y ejercerán alguna influencia misteriosa para lograr que el vino preparado se vuelva en exceso fuerte. A las hojas de *kachini* y de *wambá*, puestas en los canastos, también se atribuye alguna misteriosa influencia.

Mientras que el vencedor realiza este trabajo, su mujer e hija, otros hombres y el resto de mujeres, dirigidas por el sacerdote, se han encargado de la preparación de la chicha de yuca, *nihamánchi*. Después de que la raíz ha sido hervida, debe ser masticada, un trabajo que toma unas dos horas en ser realizado. La masticación de la yuca para la fiesta es realmente una ceremonia y es llamada *Nauma*. Generalmente solo las mujeres toman parte en ella, desde que la preparación de la yuca es un trabajo que incumbe particularmente a las mujeres. Del fruto, sin embargo, solo una parte, o a lo sumo la mitad, es masticada. El resto se machaca. La yuca masticada se mezcla con saliva y luego se escupe en anchas vasijas de barro, *muitsa*. Luego de esto, se aumenta algo de yuca machacada y toda la substancia se mezcla cuidadosamente.

Generalmente las ollas están ahora cubiertas con hojas de plátano y la substancia se deja para que fermente. Para la gran fiesta, sin embargo, se aumenta un fermento especial, que consiste en yuca previamente masticada y fermentada, para que la chicha se haga más fuerte. Una pequeña vasija de barro está lista con este fermento. Las siguientes operaciones son generalmente realizadas solo

por mujeres, primero que todo por la mujer del vencedor que está asistida por la sacerdotisa, *oháha*. Sin embargo, hasta el vencedor debe asistir a alguna acción, para transferir su poder a la bebida. La esposa del vencedor, cuyas manos son sostenidas por la sacerdotisa, lleva cada una de las vasijas que contienen la substancia de yuca al anaquel antes mencionado, donde se lleva a cabo la fermentación. Seis u ocho grandes vasijas son así ubicadas debajo del anaquel en huecos previamente hechos en el suelo para el propósito. Con el fin de que las vasijas puedan estar seguras, se les ha puesto debajo un soporte de pedazos del fruto de genipa. Los pone debajo de las vasijas el vencedor en forma ceremonial; sus manos al tiempo son sostenidas por el sacerdote. La esposa del vencedor, asistida por la *oháha*, ahora pone un poco de yuca fermentada en cada una de las vasijas, pero antes de que el vencedor ponga el fermento en ellas debe probar un poco de éste. Las vasijas entonces las cubre cuidadosamente con largas hojas la esposa del vencedor, cuyas manos son sostenidas por la *oháha* y las vasijas son finalmente atadas con *jagüey*.

Algunas de las vasijas altas son atadas en la parte de afuera con tiras de líber de tal manera que se forman figuras ornamentales o moldes como los del tejido de los canastos. El significado real de este arreglo no es muy claro. Es posible que su objetivo sea solamente el de darle poder a las vasijas, para que no estallen con la substancia de fermentación de la yuca. Pero también es posible que se atribuya un poder misterioso a los ornamentos formados por éstos, un poder que permitiría la fermentación y contribuiría para hacer el brebaje más fuerte. Esto, de todas formas, es el objeto de la genipa ubicada debajo de las vasijas. La genipa de la cual se prepara la mágica pintura negra para el cuerpo, comunicará su poder a las vasijas y a la sagrada substancia contenida en ellas; más tarde este poder se incrementará al ser el vencedor mismo quien coloque ahí el fruto.

Se supone de esencial importancia que las vasijas de barro sean colocadas firmemente en el suelo, para que entonces la fermentación pueda ser buena y que no haya influencias negativas que hagan que la fermentación fracase.

Todas estas preparaciones han tomado buena parte del día en ejecutarse y no terminan hasta la tarde. La fermentación, que en cierta forma es el detalle más importante de todo, todavía debe em-

pezar. Para apurar o dar una favorable influencia al proceso de fermentación, todas las mujeres se sientan en el suelo alrededor de las vasijas que contienen la masa de yuca y, ayudadas por la sacerdotisa, entonan varios cantos o conjuros. Con esta ceremonia, que dura una hora y media, la preparación de la chicha de yuca ha terminado.

La teoría de que solo las mujeres deben mover la chicha de yuca -lo cual es una regla entre todos los indígenas- es paralela al motivo por el cual los cultivos de yuca son un trabajo que incumbe exclusivamente al sexo femenino. La yuca, como otras plantas domésticas, tiene alma de mujer. La mujer debe cultivar sus plantas con el fin de llegar a la preparación de la chicha de yuca; para la mente indígena el proceso natural de fermentación es ininteligible y considerado como producto de un poder especial y misterioso.

Después de que el vencedor ha asistido en la forma descrita a la preparación de la chicha y del vino de yuca, el papel que debía desempeñar en cuanto a la preparación para la fiesta ha terminado. Los siguientes días y noches él debe permanecer fuera de su casa, hasta el tercer día; cuando la fiesta comience hará una entrada solemne en su casa. Las primeras dos de las tres noches que él permanecerá fuera, las pasará en otra casa a corta distancia de la suya propia; la tercera noche la pasará nuevamente en un rancho hecho a corta distancia de la casa donde se hará la fiesta. El sacerdote (*whuéa*), quien siempre debe permanecer cerca del vencedor y cuidar de él, lo acompañará en esta excursión.

Todas las tres noches que el vencedor está ausente, en la casa de la fiesta estarán sus amigos, y particularmente los hombres jóvenes ejecutarán la danza *wuimchi* al igual que en la primera noche, desde la caída de la tarde hasta el amanecer.

En la tarde del día previo al comienzo de la fiesta, cuando el vencedor ha estado ausente por tres noches, tiene lugar la siguiente ceremonia en un rancho hecho a corta distancia de la casa de la fiesta. Algunos de los indígenas ancianos toman el trofeo el cual, como es usual, se sostiene colgando sobre el fuego, puesto sobre un escudo y llevado al rancho mencionado. En este rancho están el vencedor y el sacerdote y pasarán la tercera y última noche ahí. Fuera de él se prende un fuego. Se fija un palo de chonta en el suelo cerca del fuego. El sacerdote da al vencedor zumo de tabaco por la nariz, entonces coge sus manos y hace que él sos-

tenga la *tsantsa* en la parte superior del palo de chonta. Con la ayuda del sacerdote, él pone sobre el fuego tres pequeñas piedras redondas, recogidas al efecto, para calentarlas. Cuando están lo suficientemente calientes, el vencedor, cuya mano es sostenida por el sacerdote, toma una de ellas por medio de una rama en cuyo final tiene una abertura y la introduce en la cabeza y el cuello sosteniendo el trofeo con la mano izquierda. La pequeña piedra después de un momento se deja rodar hacia atrás; entonces el vencedor la toma y la pone sobre el fuego. El sacerdote entonces le da nuevamente zumo de tabaco, y se repite la misma acción con la segunda piedra y más tarde con la tercera. Cada vez que el matador pone una piedra en la cabeza, el sacerdote está sosteniendo su mano, y cada piedra, luego de ser usada en la forma descrita, se pone nuevamente en el fuego, donde por último se la deja. El trofeo es nuevamente colgado en la parte superior del palo de chonta. El sacerdote coge al vencedor por el puño y hace que toque el cabello de la *tsantsa* con sus manos diciendo al mismo tiempo: *Kakáruma, pangí ishamakaipa*, -ten coraje, no temas a la gran serpiente. El trofeo es subsecuentemente llevado a la casa por otros hombres, pero el vencedor y el sacerdote permanecen en el rancho.

Como vemos, aquí se repite la misma ceremonia que se ejecutó temprano con el trofeo antes

del comienzo del trabajo de preparación. El procedimiento con las pequeñas piedras calentadas parece servir para mortificar el alma del enemigo, prendida a la cabeza, para proteger al vencedor de la revancha del espíritu y para prepararle para el importante acontecimiento que tendrá lugar al día siguiente: la entrada de victoria a la casa de la fiesta.

Que el objeto de la ceremonia descrita sea esencialmente paralizar el peligro que amenaza al vencedor por la muerte del enemigo, puede concluirse también por las últimas palabras dichas a él por el sacerdote cuando le advierte que no tenga temor ante la "gran serpiente". La gran serpiente boa *pangí*, es el más formidable de todos los demonios que la gente teme en el mundo espiritual de los Jívaros. Es el padre original de la brujería; es de su cuerpo que los brujos reciben el veneno con el que su organismo es impregnado y el aro invisible, *túnchi*, que ellos descargan sobre sus víctimas. Después de morir se cree que el alma de los brujos entra en la boa. Los Jívaros, como otros indígenas, temen particularmente a ese monstruo; y cuando matan una boa piensan que matan a un poderoso brujo. De esta última aseveración parece que la serpiente gigante es también una de esas sombras en las cuales el espíritu del enemigo asesinado se presenta al vencedor.

Capítulo XI

EL PRIMER DIA DE LA FIESTA: **UNTSANDOWAI** "APERTURA"



Aquellos invitados que han venido de lejos llegan a la casa de la fiesta la víspera del día fijado para la misma. Ellos, sin embargo, no entran en la casa, sino que pasan la noche en ranchos provisionales contruidos fuera de ésta. No es sino hasta el siguiente día a las cinco en punto que las puertas se abren y los invitados pueden entrar. Gradualmente, los invitados que viven cerca van llegando. Antes de entrar en la casa todos arreglan sus vestidos, cosa que los Jívaros siempre hacen antes de realizar una visita a otra casa. En una es-

pecie de bolsa de malla, *shigra*, llevada en la espalda, los hombres han traído con ellos sus mejores ropas y ornamentos: primero que todo un nuevo taparrabo, *itipi*. En otra pequeña bolsa ellos llevan un peine, un pequeño espejo, una pequeña calabaza redonda que contiene tintura roja para pintarse el cuerpo, llamada *mushpa* ó *aratinyu*, así como otras pequeñas cosas. En un riachuelo los indígenas hacen su baño; desatan su largo cabello, lo lavan, lo cepillan y lo vuelven a atar en las usuales tres coletas. La banda con la que se ata la cole-

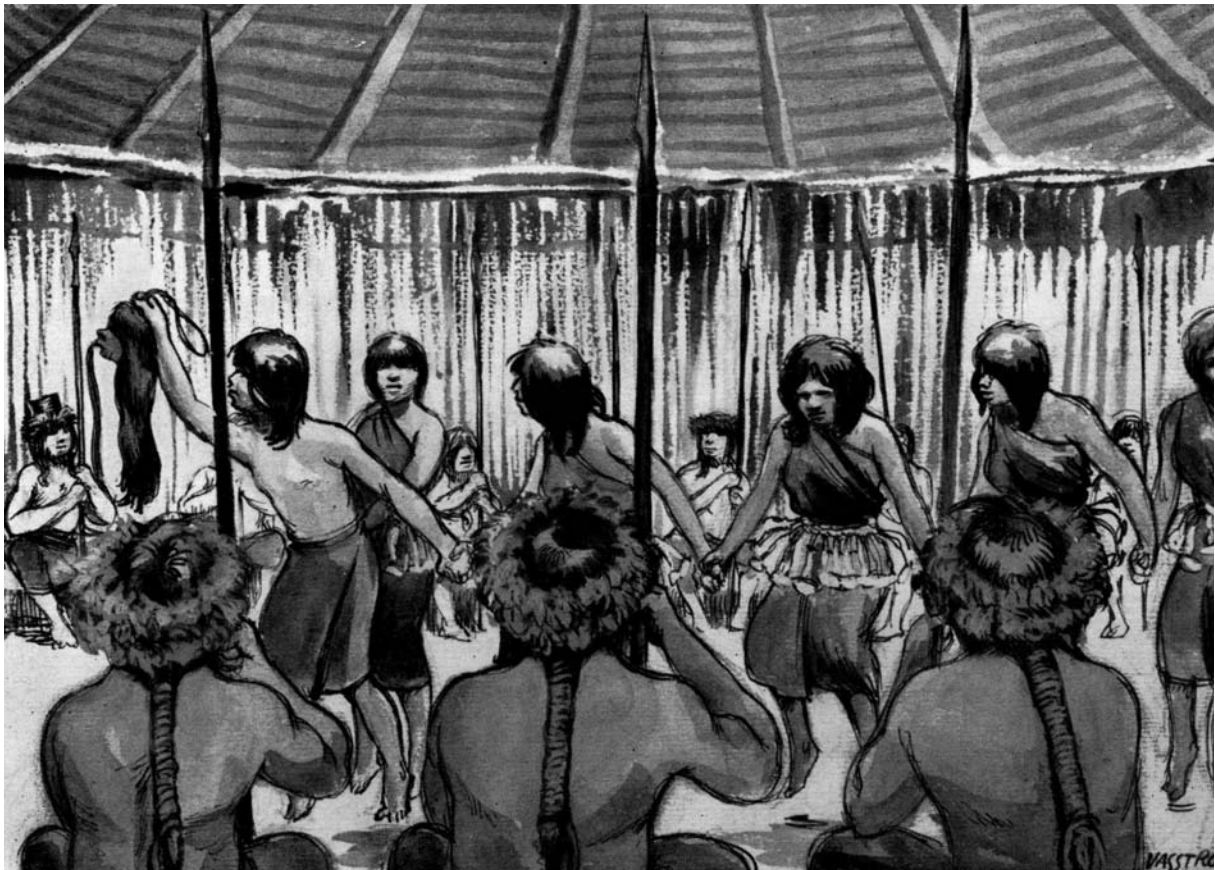


Ilustración XXIX. Primera entrada de los vencedores en la casa

ta más grande está adornada con plumas de tucán y cabello humano. En su cabeza colocan algunos ornamentos de plumas, una corona hecha de plumas rojas y amarillas de tucán, llamada *tawása*, u otro ornamento de plumas amarillas de guacamayo, que se ata alrededor de la cabeza, y se llama *tendéarma*. Se ven viejos guerreros que visten un gorro de piel de mono o un adorno hecho de colas de ardilla *kunámbi*. La cara, y en especial la región alrededor de los ojos, es pintada de rojo en diferentes formas; algunos indígenas simplemente cubren la piel con la pintura, otros dibujan formas geométricas en su rostro. Antes de entrar en la casa se usa siempre una falda, *itipi*, nueva y se utiliza, un cinturón de cabello humano es para sostenerla, *akáchu*. Algunos otros adornos son usados más tarde para la noche del baile.

Las mujeres siempre ponen menos atención a su ropa y visten menos ornamentos que los hombres. El principal vestido de la mujer se llama *taráchi*, y es una regla el hacer uno nuevo para la fiesta. Ya que la textilelería es una industria que incumbe exclusivamente al hombre, ellos siempre hacen la ropa para sus esposas. Alrededor de la cabeza, las mujeres en ocasiones festivas, generalmente usan una banda de algodón pintada de rojo, llamada *tiringsa*. En los lóbulos de las orejas usan adornos similares, *arusa*, a los de los hombres, pero más pequeños, y en el labio inferior, un pequeño palito de madera llamado *tukúnu*. Ambos, el *arusa* y *tukúnu*, son adornados con figuras talladas.

Para los bailes, las mujeres también pintan sus rostros, aunque no tanto como los hombres. Alrededor de sus cuellos las mujeres usan un collar de cuentas llamado *shaúka*, y alrededor de los hombros atan unos cordeles de algodón llamados *shaúka*. Para los bailes siempre usan un cinturón ancho o un cascabel de serpiente, *kúngu*, pero estos cascabeles son ornamentales excepto si sirven para un conjuro.

Cuando los invitados entran a la casa son recibidos por los anfitriones el padre, hermanos e hijos del matador con un saludo ceremonial. Generalmente los hombres entran en grupos de tres o cuatro al tiempo. Cada uno de ellos exclama un grito: "*Winyáhei*", "Yo vengo", luego todos se forman en columna cerca de la puerta, con sus lanzas extendidas hacia afuera y permanecen de pie, inmóviles, hasta que los anfitriones les hablan. Algunos de los niños de la casa que caminan más

allá, sostienen una pequeña silla redonda (*kután-ga*) para cada uno de los invitados, quienes ahora toman asiento pero continúan sin decir una palabra, y sosteniendo sus lanzas entre sus rodillas. Los anfitriones, luego de arreglar sus vestidos y pintar sus caras, toman sus respectivos asientos, cada uno de ellos sentado frente al invitado con el cual va a conversar, y solo mencionan la palabra *winíti*, "puedes venir". Esta es la señal para que el invitado pueda comenzar a hablar. Él menciona que ha sido invitado a la fiesta, que ha aceptado la invitación y que ha llegado para honrar la victoria, etc. La mayor parte de la conversación versa sobre la fiesta, los preparativos hechos para ésta, el número de cerdos criados para la misma, el número de invitados, etc. El anfitrión y los huéspedes hablan por turnos, no en el tono ordinario de conversación, sino gritando. Cada conversación dura unos diez minutos, y cada huésped debe conversar por separado con uno de los anfitriones. Durante la conversación, las mujeres de la casa sirven varias veces chicha de yuca a los huéspedes. Cada huésped debe beber por lo menos tres tazones *pininga*, de esta bebida. Después de esta recepción ceremonial los huéspedes deben permanecer de pie cerca de la puerta y moverse luego con libertad por toda la casa; los otros huéspedes que van llegando son recibidos en la misma forma.

Solamente los hombres son recibidos en esta forma ceremoniosa. Las mujeres, siguiendo a sus maridos, esposos, o hermanos, entran a la casa sin forma especial de saludo y no conversan con nadie en particular.

Una vez que todos los invitados han llegado y han sido debidamente recibidos por los anfitriones se hacen inmediatamente ciertos preparativos para recibir al vencedor, cuya solemne entrada tendrá lugar ahora.

Algunos de los guerreros más viejos toman el trofeo, al cual se le ha mantenido colgando en el humo sobre el fuego, colocado sobre un escudo y llevado a un rancho fuera de la casa, donde el vencedor y el sacerdote han pasado la tercera noche. Aquí se ejecuta la misma ceremonia realizada el día anterior. Se coloca la *tsantsa* en un palo de chonta fijado en el suelo. El sacerdote da al vencedor jugo de tabaco y lo ayuda a sostener el trofeo cerca de él sobre el pecho. El sacerdote toma su sitio inmediatamente detrás del vencedor, y detrás de ellos se forman otros guerreros en fila, armados con lanzas, escudos y armas de fuego. Todo proce-

de lenta y ceremoniosamente cerca de la casa, mientras el sacerdote sostiene su mano sobre el hombro del vencedor. Delante de este último va otro indígena anciano, llevando el palo de chonta en su mano. Él fija el palo en el suelo a pocos pasos del vencedor. Tan pronto como este último, caminando despacio, ha encontrado el palo de chonta, el anciano lo mueve fijándolo nuevamente en el piso a pocos pasos, frente al vencedor y así, hasta encontrar la puerta de la casa. Durante la marcha, el vencedor recibe repetidamente jugo de tabaco por la nariz, administrado por el sacerdote; en la puerta se detiene la procesión. El vencedor se saca su vieja falda y se pone una nueva. Entonces, con la ayuda del sacerdote, saca el trofeo, que está atado a una lanza de chonta. El sacerdote toma la lanza, con el trofeo atado a ella, la pasa rápidamente a través de la puerta, la saca y nuevamente la coloca dentro, fijándola finalmente en el suelo, cerca de la puerta.

Mientras tanto, los otros hombres y mujeres se arreglan para recibir al vencedor, cuya entrada a la casa tiene lugar bajo las mismas condiciones ceremoniales como en la fiesta *numbuimártinyu*. Ahora, tal como en esa ocasión, se ejecuta la danza *ihíámbrama*, jugando la esposa y la hija del vencedor el papel principal frente a las mujeres. Las mujeres aparecen desde el interior de la casa, formadas en fila, tomadas unas a otras de las manos, con cascabeles de serpientes alrededor de la cintura. Delante de las mujeres van la mujer y la hija del vencedor. A cada lado permanecen los hombres en dos filas.

Antes de que la danza *ihíámbrama* tenga lugar, dos guerreros entran rápidamente a la casa pasando entre las filas, moviendo lanzas y escudos y lanzando gritos de guerra como si estuvieran detrás de un enemigo. Son seguidos por un tercer guerrero que sostiene un rifle, con el cual él lanza un tiro al aire. Estos guerreros están preparando el camino para el vencedor. El último recibe ahora jugo de tabaco del sacerdote a través de la nariz y su esposa e hija lo reciben por la boca. La hija entonces toma al vencedor por detrás de la cintura con ambas manos, mientras que su esposa, encabezando al resto de mujeres, le da a él su mano derecha. Todos ahora bailan en el interior de la casa acompañados de ruidos, tambores y flautas, e inmediatamente regresan a la puerta. La misma maniobra se repite dos veces más, pero la segunda y tercera vez el matador sostiene la *tsantsa* en su

mano derecha, con su brazo extendido hacia afuera, mientras avanzan con las mujeres hacia el interior de la casa. La danza *ihíámbrama* es así repetida tres veces, tal como en otras fiestas menores.

La *tsantsa* es atada nuevamente a la lanza de chonta y esta última se fija en el suelo, cerca de la puerta, la forma usual de mantener el trofeo cuando no se lo necesita para las ceremonias.

Todas las ceremonias descritas tienen un mismo y único significado, es decir, proteger al vencedor del espíritu de su enemigo. Dentro de la casa tendrán lugar esos conjuros donde el *wakáni* es pisoteado, mortificado y completamente hecho esclavo de su conquistador. Se cree que la primera entrada a la casa es particularmente crítica para este último. Cuando el vencedor se acerca a la casa, se cree que el espíritu se encuentra con él en la sombra de un hombre, tratando de matarlo. Para incrementar el poder de resistencia contra las maquinaciones del enemigo invisible se le da varias veces jugo de tabaco. El palo de chonta fijado en el suelo frente al vencedor, cuando él se acerca a la casa, tiene por objeto prevenir que el *wakáni* le dé encuentro. Los tres guerreros, que antes de la danza *ihíámbrama* entran en la casa moviendo sus armas y disparando, están de igual forma tratando de mantener al enemigo lejos y de asustarle con terror, con la lanza y el escudo y disparando con armas de fuego, que son temidas incluso por los espíritus. Por último, el objeto de toda la danza *ihíámbrama*, como hemos visto antes, es asegurar la primera entrada victoriosa del vencedor a la casa.

La ceremonia de la "entrada" del vencedor varía en ciertos detalles. Así en otra fiesta de victoria el procedimiento será como sigue. Algunos guerreros ancianos cogen la *tsantsa*, la ponen en un escudo y la llevan con cuidado al rancho fuera de la casa, donde el vencedor y el sacerdote han pasado la tercera noche. El escudo, en la *tsantsa*, se pone en el suelo, y todos los guerreros comienzan a bailar alrededor de él, haciendo gestos amenazantes con sus lanzas. Más tarde, el vencedor, seguido de otros guerreros, comienza a moverse lentamente hacia la casa. El sacerdote coloca el escudo, con la *tsantsa*, en el suelo a unos pocos pasos del vencedor. Tan pronto como el último ha encontrado el escudo, el sacerdote nuevamente lo mueve a corta distancia del vencedor, y así, hasta llegar a la puerta de la casa.

Aquí el vencedor cambia su vieja falda por una nueva. El sacerdote le hace tocar la *tsantsa* con su boca y lo ayuda a sostenerla alrededor de su cuello. Entonces tiene lugar la danza *ihíámbrama* en la forma descrita anteriormente .

Con estas ceremonias introductorias, la parte oficial del programa matutino ha terminado. Los turnos de bebida para todos comienzan ahora, las mujeres sirven chicha de yuca en grandes *piningas* a cada uno de los huéspedes. También se les ofrece comida, que consiste en yuca hervida y plátano maduro hervido, así como carne, cacería y pescado. Aquellas personas que han desempeñado algún papel importante en las ceremonias son, sin embargo, obligadas a ayunar. Esto, por supuesto, primeramente se aplica al vencedor, su esposa y su hija, quienes, como se mencionó anteriormente, deben abstenerse de todo tipo de carne y solo se les permite comer ciertas frutas. El, *whuéa*, sacerdote, quien les asiste, debe abstenerse de comer carne de cerdo. Su más importante labor es preparar jugo de tabaco, mezclado con saliva, que debe darse de beber al vencedor, así como a su esposa e hija. Si él toca carne de cerdo, que está estrictamente prohibido comer, el tabaco que les dé se ensuciará y será inefectivo. Así mismo, a la sacerdotisa, *oháha*, quien conduce la ceremonia de las mujeres, le está prohibido probar el cerdo. Como el sacerdote, durante la fiesta ella come principalmente pollo, con yuca y frutas. Los dos guerreros quienes, antes de la danza *ihíámbrama*, entraron en la casa con lanzas y escudos y el tercer guerrero, quien les siguió disparando al aire, están también obligados a ayunar en ese día debido a que también forman parte de tan importante ceremonia de conjuro. Así, ellos solamente pueden tomar pequeñas cantidades de chicha de yuca, la cual se les sirve en unos platos de arcilla hechos especialmente para el propósito.

Tarde en la mañana se continúa la preparación del vino de yuca, que comenzó tres días atrás. La yuca asada que es luego colgada en los tres canastos, llenados y arreglados con mucho cuidado, se supone que está lo suficientemente madura. El vencedor, acompañado por el sacerdote y otros hombres, va al rancho donde han sido colgados los canastos. Con la ayuda del sacerdote, baja los canastos uno detrás de otro y comienza a abrirlos, procediendo con el mayor cuidado y asistido siempre por un anciano. El vencedor y el sacerdote juntos prueban la fruta de cada canasto

para convencerse ellos mismos de que ha adquirido la suficiente virtud para la preparación del vino. Las mujeres comienzan a masticar la fruta asada en la misma forma en que la yuca hervida es masticada para la mezcla de la chicha de yuca ordinaria. Una parte de la fruta masticada se separa del resto con el propósito de preparar una sustancia especial de yuca para fines de fermentación. De esta sustancia se obtendrá una especie de chicha de yuca, para ser bebida después de la más importante ceremonia de la fiesta, el lavado de la *tsantsa*, dos días después. Nuevamente, con el resto de la fruta masticada, se prepara el propio vino de yuca, *sangúcha shiki*, para ser consumido el último día de la fiesta, de la siguiente manera.

Se coloca una vasija de barro en el suelo, y el vencedor, su esposa y su hija, así como el sacerdote, toman su puesto frente a ésta. En una hoja de plátano se pone cierto número de clavos de madera, hechos de las ramas de un árbol silvestre que los jívaros llaman *shuya* y que produce una fruta dulce negra similar a las moras. En otra hoja de plátano se han dejado algunas hojas de otro árbol del bosque llamado *apaí*. El vencedor, cuya mano es sostenida por el sacerdote, toma uno de los clavos de *shuya* y lenta y cuidadosamente la coloca dentro de la vasija -en la mitad de ésta en posición horizontal-. Su esposa e hija, cuyas manos están igualmente sostenidas por el sacerdote, también ponen un clavo cada una en la vasija junto al primero. Otro hombre completa el trabajo, poniendo sin ninguna ceremonia algunos otros clavos en la vasija, hasta que se haya llenado todo el ancho con una distancia de más o menos pulgada y media entre cada uno. Ahora el vencedor, con la ayuda del sacerdote, coje una hoja de *apaí* y cuidadosamente la coloca a través de los clavos de *shuya*. La esposa y la hija hacen lo mismo, dejando, cada una, una hoja de *apaí* en la vasija junto a la primera. Se dejan algunas otras hojas de *apaí*, hasta que los clavos de *shuya* quedan completamente tapados con ellas. Por último, las hojas se perforan con un clavo de madera, para que todo quede como un cedazo.

La sustancia de yuca masticada se deja ahora en un recipiente sobre las hojas. El vencedor y su esposa e hija comienzan nuevamente el trabajo, cada uno de ellos dejando, con la ayuda del sacerdote, una pequeña cantidad de la sustancia. La vasija está totalmente llena, y la boca del recipiente se cubre primero con algunas hojas de *apaí*

y luego con algunas hojas largas de *kachini* (*Alocasia macrorrhiza*), por último todo se ata cuidadosamente con lianas. El vencedor, con la ayuda del sacerdote, ahora pone la vasija sobre la repisa mencionada anteriormente, donde se deja por dos días y dos noches. Durante este tiempo la esencia de la substancia de yuca masticada se destila y gotea a la parte vacía de la vasija. Esta esencia es el vino de yuca.

En la tarde, a eso de las cuatro en punto, se matan dos cerdos y dos gallinas para proveer de comida a los huéspedes durante los dos días siguientes. La propia ceremonia de matanza no tiene lugar sino hasta el penúltimo día de la fiesta. La carne de cerdo, sin embargo, no puede ser cocinada sino hasta media noche, o a eso de la una de la mañana del siguiente día, y será comida temprano.

Cuando amanece, o a eso de las 6h00, comienza la fiesta general del baile, llamada *Hantsemáta*. Todos toman parte en ella, juntos anfitriones y huéspedes, hombres y mujeres; primero que todo, sin embargo, estas últimas. El vencedor mismo camina e invita a los huéspedes a tomar parte en la danza hablando separadamente con cada uno de ellos. La danza la conduce un indígena anciano quien previamente da agua de tabaco a las mujeres. Todo el que va a tomar parte en la danza está apropiadamente vestido. Las mujeres, como es usual, usan los cinturones con cascabeles de serpientes alrededor de la cintura. Algunos de los hombres se colocan adornos adicionales para la danza, sobre todo ornamentos para la espalda hechos de huesos del pájaro tayu (*steatomis*), llamado *tayakúncchi*, que es adornado con cabello humano, plumas de tucán, o pequeños pájaros del bosque, con brillantes plumas.

La parte desnuda del cuerpo es cuidadosamente pintada de rojo ocre (*Bixa orellana*); las formas más comunes son figuras animales y figuras de culebras así como ornamentos geométricos. Los ancianos prefieren pintarse ellos mismos sus rostros de negro con genipa. Se ven algunos jóvenes pintándose ellos mismos, antes de la danza, con jugo de tabaco, haciéndose con sus dedos ciertas líneas ornamentales sobre la cara y el pecho; ornamentos que, sin embargo, son difícilmente visibles sobre la morena piel de los indígenas. Se supone que la pintura del cuerpo hecha con jugo de tabaco es un buen profiláctico contra la brujería.

La *hantsemáta*, que literalmente significa: "La matanza del alma del enemigo (*hantsa*)" es una

danza en círculo. Los bailarines se toman unos a otros de las manos y bailan alrededor de los tres pilares principales de la casa, formando un círculo grande o una figura elíptica, y moviéndose alternadamente hacia la derecha y hacia la izquierda. Las mujeres se colocan para el baile y delante de ellas están la esposa e hija del vencedor. Después siguen los hombres, y delante de ellos el vencedor, quien así durante la danza permanece cerca de su mujer e hija. Él lleva la *tsantsa* colgada de su espalda durante todo el tiempo. Junto a él toman su lugar los otros hombres. En el baile, los indígenas se mueven de la misma forma que en la danza *ihíámbrama*, brincando de un lado a otro, moviendo primero un pie y luego el otro en forma rápida. Las mujeres se sostienen unas a otras por debajo de sus brazos, saltando con ambos pies a la vez, de tal forma que sus cascabeles suenen más fuerte. Habiéndose movido hacia la derecha por un tiempo, los indígenas cambian y bailan hacia la izquierda por otro tiempo y viceversa. La danza es acompañada por un canto de conjuro y esto, también, es primeramente ejecutado por las mujeres. Este canto consta principalmente de un monótono refrán, "oá, oá, oá, á-áo," etc., cantado por las mujeres en honda y fuerte voz gutural, de forma que toda la canción tiene un desagradable, triste y lamentable efecto. Cuando la danza llega a su clímax, los hombres también cantan o gritan, y a veces parece que los bailarines llegaran a un estado de éxtasis. Cuando un hombre encuentra durante la danza una de las puertas de la casa, para por un momento, brinca arriba y abajo, pateando en el suelo y gritando en voz alta: "¡Hysti, hysti, hysti, hysti!" Al mismo tiempo las mujeres brincan en el sitio, haciendo sonar sus cascabeles, mientras que se tocan los tambores y las flautas. Este procedimiento es repetido por largo tiempo. Los bailarines, mediante esta acción, están tratando de mantener lejos el espíritu del enemigo asesinado, quien, se cree, está tratando de entrar por una de las puertas para matar al vencedor.

Durante la danza también se pronuncian ciertas palabras y frases, adaptadas para la ocasión. Así, el nombre del enemigo asesinado se repite una y otra vez, como también lo son los nombres de sus parientes y de su lugar natal. De igual forma se mencionan detalles de la guerra y de la batalla, la lanza con la cual el enemigo fue asesinado, o el cuchillo con el que su cabeza fue cortada e, incluso, la canoa en la cual el vencedor volvió,

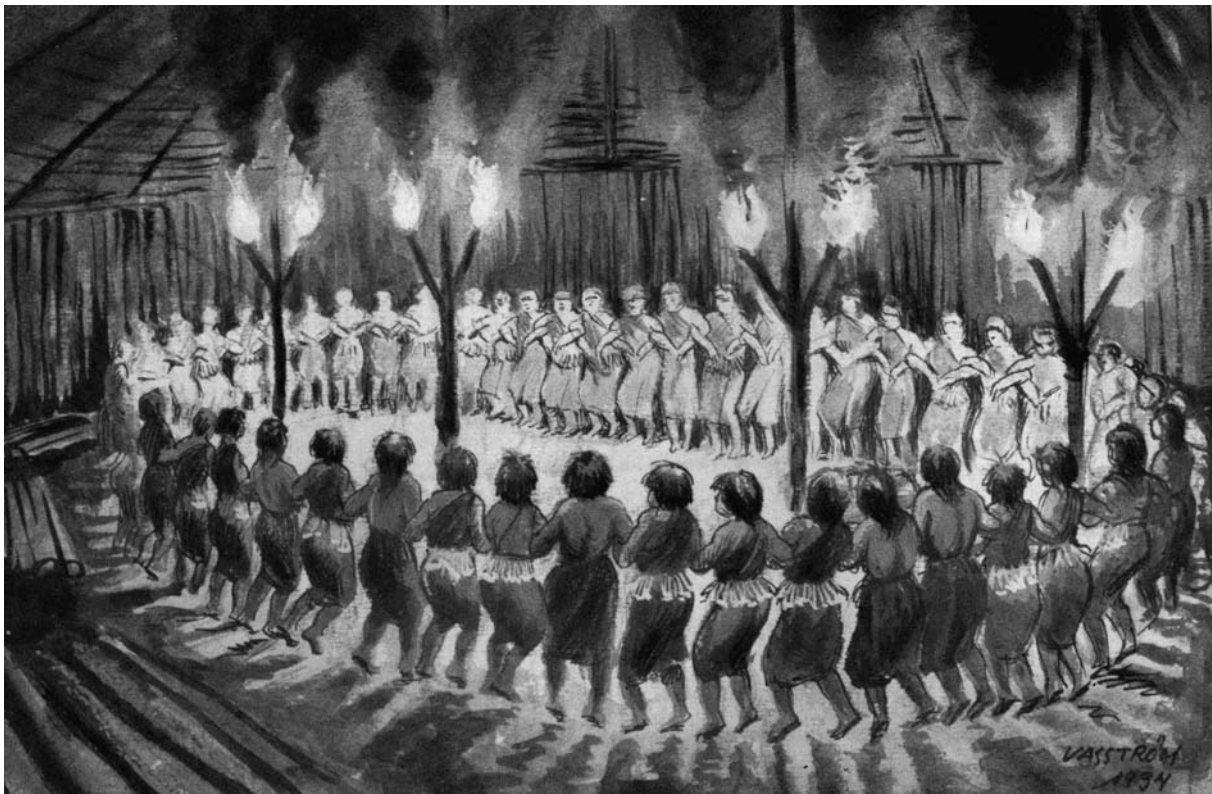


Ilustración XXX. El gran baile nocturno en la fiesta de la victoria. Hantsemáta

etc. Este baile, con cortos intervalos, continúa hasta el amanecer. Los hombres, sin embargo, no participan en el baile todo el tiempo, y algunas veces dejan a las mujeres solas. Más tarde, las que están guiadas por la sacerdotisa deben participar en el baile, la esposa e hija del vencedor son las más activas. El vencedor también baila casi todo el tiempo, con la *tsantsa* colgada a su espalda. No le está permitido dormir durante toda la noche.

Mientras que las niñas de ocho ó diez años de edad participan en la danza en general, los niños parecen ser excluidos de ésta. A ellos se les confía otra tarea. Cuando los ancianos y mujeres se colocan para la danza, los niños se colocan dentro del círculo y, cuando el baile comienza, ellos optan por un salvaje juego: continuamente se tiran uno al otro al suelo, se vuelven a levantar, se vuelven a tirar, etc. Esta acción violenta continúa por una hora en la misma manera, pero no se la repite más tarde en la noche. Como significado de este acto, los indígenas solo dan la explicación de que es "parte de la fiesta". Los niños, como algo real, han sido previamente instruidos por indígenas mayores. El combate es así de naturaleza ceremonial y forma parte del conjuro general.

La danza *hantsemáta* continúa sin interrupción hasta la una de la mañana cuando hay un corto intervalo. La carne del cerdo muerto la tarde del día anterior se cocina ahora. De acuerdo con el ritual de la fiesta, como ya se ha mencionado, la carne del cerdo muerto en la fiesta, puede ser cocinada solamente a media noche. En algunos grandes fogones, hechos en diferentes partes de la casa, se colocan largas vasijas de barro, que se llenan con la carne cortada en trozos. Durante la preparación para cocinar, y mientras que la carne hierve, la danza *hantsemáta* continúa con más vigor que antes; todos los hombres y mujeres que no están atendiendo el fuego vuelven a ella. Así mismo, se matan algunas gallinas y se las hierve. El indígena que conduce la danza baila por un tiempo con dos a tres gallinas apenas muertas atadas alrededor de su cintura. Se supone que la danza acelera el cocido del cerdo, y probablemente también ejerza una favorable influencia sobre el incremento de animales domésticos en el futuro. Tan pronto como la carne está lo suficientemente cocida, se sacan las vasijas del fuego y se dejan en las repisas donde se preservarán hasta la mañana siguiente.

No es sino hasta ese momento en que se puede comer la carne.

La danza continúa sin interrupciones hasta la mañana, siendo ejecutada principalmente por las mujeres. A eso de las 5h30, o un poco antes del amanecer, todos los hombres y mujeres deben par-

ticipar en el baile tal como en el comienzo. Habiéndose movido varias veces alrededor de los pilares centrales de la casa, todos salen de ésta, tomados unos a otros de las manos y bajan al río donde toman su baño. Con este baño terminan las ceremonias de esa noche.

Capítulo XII

EL SEGUNDO DIA DE LA FIESTA: **UMARTINYU** **BEBER EL NATEMA**



A eso de las ocho en punto tiene lugar la principal ceremonia del segundo día, el beber la sagrada *natéma*. Cuando la bebida es preparada para la fiesta, el vencedor por sí mismo debe asistir con el fin de transferirle el poder sobrenatural con el cual se cree que está investido.

Para la preparación del *natéma*, se cortan algunos pedazos del tallo de la enredadera, se los muele con un palo, y se los parte en delgadas fibras, las cuales son hervidas en agua por un par de horas. Las fibras se ponen a un lado y la bebida está lista. La bebida del *natéma*, la cual tiene el efecto de producir en quien la bebe visiones peculiares y alucinaciones que son atribuidas por los indígenas a ciertos espíritus, generalmente se mezcla con algo de agua de tabaco, por medio de la cual los efectos narcóticos se incrementan. En la fiesta de la *tsantsa*, el segundo día es regularmente dedicado a la bebida del *natéma*, y se prepara y se bebe con ciertas ceremonias que ahora voy a describir.

Algunos trozos del tallo de la planta de *natéma* son colocados en el suelo en una hoja de plátano. Encima se deja otra hoja de plátano y un pequeño palo de madera, con el que serán partidos los tallos de *natéma*. Junto hay una olla en la que se cocinará la bebida. El sacerdote, como es usual, da al vencedor jugo de tabaco a través de la nariz. Entonces él lo coge por el puño y hace que tome el palo con su mano derecha y el tallo de *natéma* con la izquierda y triture el tallo. El vencedor divide el tallo en tres o cuatro fibras y las pone en la olla, mientras el sacerdote sostiene su mano. Otro indígena, sin ceremonia alguna, tritura otros pedazos del tallo de *natéma* y los coloca en círculo dentro de la olla. El vencedor, cuya mano permanece sostenida por el sacerdote, ahora vierte en la olla un poco de agua de un recipiente que la contiene y coloca la olla en el fuego; otros hombres atienden la olla mientras ésta hierva.

En otro fogón cercano se hierve simultáneamente tabaco, para mezclarlo con *natéma*. Una pequeña vasija de arcilla se coloca en el fuego, y se ponen algunas hojas de tabaco en una hoja de plátano, a un lado de ésta. El vencedor, cuya mano sigue estando sostenida por el sacerdote, toma una hoja de tabaco y cuidadosamente la pone, primero en el filo de la olla y luego dentro de ella. La mujer del vencedor repite el proceso con otra hoja, dejándola primero en el filo y luego dentro de la olla. Por último coloca la hija del vencedor una tercera hoja de tabaco en la misma forma dentro de la olla. Luego el vencedor, asistido por el sacerdote, riega un poco de agua en la olla y la coloca en el fuego.

En el sitio donde se cocina el *natéma*, también se ha puesto un pedazo de tallo de la planta de yuca y dos delgadas tiras de corteza de un árbol que los jívaros llaman *samiki*. El vencedor toma una de las tiras, la enrolla alrededor de su dedo índice, y la ata a un anillo del mismo tamaño que su dedo. Por medio del final de la tira que después de atar el anillo ha sido dejada suelta, pone el anillo en un pedazo del tallo de yuca. Entonces en la misma forma hace otro anillo de otra tira, del tamaño de su dedo índice, y lo pone en el tallo de yuca, a un lado del primer anillo. Por último, con la ayuda del sacerdote, coloca el tallo de yuca, con los dos anillos atados a éste, sobre la olla de tabaco que está hirviendo en el fuego, de tal forma que quede sobre los filos de la olla.

El objeto de esta ceremonia es establecer una misteriosa conexión entre el vencedor, quien, como hemos visto, se supone está lleno de poder sobrenatural, el agua de tabaco para ser mezclada con la bebida de *natéma* y la planta de yuca que las personas que beban el narcótico verán en el sueño. Los dos anillos formados con la corteza del árbol de *samiki* en esta conexión servirán como

mediums para la transferencia del poder. Los Jívaros atribuyen virtudes mágicas al árbol de *samiki* y generalmente se mezcla un poco de su corteza con *natéma*, con el fin de incrementar la eficacia de la bebida. Se cree que las tiras de corteza del árbol del cual se han hecho los anillos del mismo tamaño del dedo del vencedor, toman su poder, y así lo transfieren a la yuca y a la olla donde hierve el tabaco. Las personas que toman parte en la bebida verán durante el sueño narcótico, entre otras cosas, los sembríos de yuca del vencedor en un estado próspero y para obtener una rica cosecha de este fruto.

En la fiesta de la *tsantsa*, el *natéma* se hierve solo por una hora, entonces la olla se saca del fuego. Similarmente se retira la olla donde el tabaco ha sido cocinado; la yuca con los anillos de corteza se retira primero. La yuca se cuelga en la pared cerca de la puerta, donde se la deja hasta que se seque y sea consumida a medias para luego botarla.

El vencedor, cuyas manos son sostenidas por el sacerdote, toma la pequeña olla de tabaco y pone su contenido en la olla de *natéma*. La bebida está ahora lista para ser consumida.

En la fiesta de la victoria hombres y mujeres, incluso los niños, participan de la bebida de *natéma*; "quienes deseen soñar" pueden beber el narcótico. Incluso el vencedor, así como su esposa e hija, toman *natéma*. Toda la bebida tiene carácter ceremonial. Se coloca en el suelo, en dos filas un número de hermosos platos de barro adornados. El sacerdote y dos o tres ancianos los llenan con *natéma* y se los dan a las personas que van a beber. Después de entregar el plato a hombres o mujeres, ellos cantan un largo conjuro sobre éstos, invocando al espíritu del *natéma*. Las personas que reciben los platos, toman rápidamente su contenido, que es de medio litro. Inmediatamente después, él o ella salen y botan la cantidad tomada de la bebida (en principio el *natéma* tiene el efecto de un emético). Entonces las personas entran nuevamente en la casa, toman otra vez una porción de *natéma*, que le es dada por un anciano con la misma ceremonia de antes, e inmediatamente la vomitan. El mismo proceso se repite por tercera vez. Cada persona que tome *natéma* en la fiesta de la *tsantsa* tiene que tomar tres platos del brebaje sagrado.

Las personas que toman *natéma* no han comido, ni tenido nada previamente y luego deben ayunar en forma estricta hasta que hayan dormido y soñado. La mayoría de quienes han bebido el nar-

cótico abandonan la casa y van a dormir en ranchos de hojas de palma hechos en el bosque a corta distancia de la casa. La mayoría de ellos son hombres, pero al menos una debe ser mujer, una mujer pariente del vencedor. El vencedor y su esposa e hija, quienes también han tomado *natéma*, no abandonan la casa pero sus sueños se dan afuera. Los soñadores permanecen en el bosque, durmiendo hasta la tarde. Entonces ellos toman un baño en el río y regresan a la casa, donde cuentan a los indígenas ancianos la clase de sueños y visiones que han tenido. Ahora se les permite romper su ayuno. Su comida consiste solamente de un plato de yuca hervida y aplastada y de plátano maduro hervido. El soñador debe recibir el plato que contiene esta comida de manos del mismo anciano que en la mañana le dio a beber *natéma*.

El objeto de beber *natéma* en la fiesta de la victoria es asegurar que todo se volverá favorable para el vencedor en el futuro, es decir, para que tenga una larga vida, procure una prosperidad material y tenga suerte en las empresas que emprenda. El matador, así como sus parientes cercanos que han bebido *natéma*, verá en sueños su casa rodeada de grandes y florecientes plantaciones de yuca y plátano; verá sus animales domésticos, sus cerdos y sus gallinas, numerosos y gordos, etc. Pero al mismo tiempo las personas que bebieron la sagrada bebida se beneficiarán, al ser purificadas de posibles accidentes, y obtendrán fuerza y habilidad para sus respectivos trabajos y ocupaciones.

La bebida del *natéma* en la mañana usualmente es seguida por la bebida general en turnos - en la cual, sin embargo, aquellas personas que han bebido *natéma* no participan- y por un banquete general, en el cual se consume la carne de cerdo y pollo cocinada durante la noche. Con este banquete la parte oficial del programa de la mañana ha terminado y anfitriones y huéspedes pasarán el resto del día, hasta que oscurezca, como ellos deseen.

A eso de las seis de la tarde comienzan los preparativos para el baile de la noche. Los huéspedes van otra vez alrededor de la casa y son invitados a participar por los anfitriones. Todos están apropiadamente vestidos con los ornamentos colocados y las caras pintadas. La *Hantsemáta* comienza y continúa durante toda la noche exactamente como las anteriores. Incluso el acto salvaje de los niños se repite por un tiempo. La danza continúa hasta las 5h30 de la mañana, terminando en la forma usual, con un baño general en el río.

Capítulo XIII

EL TERCER DIA DE LA FIESTA: LAVADO DE LA TSANTSA NIHANTSA NIHARTINYU



Como todas las ceremonias de la fiesta de la victoria, el “lavado de la *tsantsa*” comienza a eso de las ocho de la mañana, o más o menos dos horas después de que el baile de la noche anterior haya terminado. El sacerdote, *whuéa*, previamente se ha ocupado de preparar jugo de tabaco mezclado con saliva, masticando cuidadosamente las hojas y escupiendo el jugo en una pequeña vasija de barro, *nattipya*, de la que él repartirá a las personas que tienen labores principales en las ceremonias. Con tiras de corteza se ha atado a uno de los pilares de chonta en el centro de la casa, una pequeña olla de barro llena de agua. De esta olla el sacerdote, de vez en vez, coge un poco de agua en su boca mientras mastica hojas de tabaco. Cuando el sacerdote tiene una cantidad suficiente de jugo de tabaco en su *nattipya*, se inician los preparativos para la ceremonia de “lavado de la *tsantsa*”.

Las principales personas de la fiesta, el vencedor, su esposa e hija, el sacerdote, y un shamán, se reúnen en un sitio en el centro de la casa. Las mujeres se colocan alrededor de ellos, formando un círculo o semicírculo, llevando todas los cinturones alrededor de sus cinturas y guiadas por la sacerdotisa, *oháha*. Esta última en esta ocasión viste un adorno de plumas en su cabeza, el cual normalmente no es usado por las mujeres, y también una especie de collar negro hecho de las ramas de cierto árbol al que los Jívaros llaman *núpish*. Este collar, al cual los Jívaros atribuyen cierto poder mágico, lo cuelga alrededor del cuello de la sacerdotisa el sacerdote antes de que la ceremonia comience.

Fuera del círculo de las mujeres, también toman su lugar cuatro guerreros, armados con lanzas y escudos. El rol que deberán desempeñar será descrito ahora. Lo primero que se hace es proveer ceremonialmente de asientos a las personas men-

cionadas, el vencedor, su esposa e hija, así como al sacerdote y al chamán. La esposa del vencedor toma a su esposo con una mano y el sacerdote con la otra mano por detrás de la cintura, y los tres van y buscan el asiento del vencedor, el cual ha sido colocado junto a la pared a pocos pasos de donde tendrá lugar la ceremonia. El vencedor, cuyas dos manos están sostenidas por el sacerdote, se agacha, coge el asiento, pasa sus manos por los filos, lo levanta un poco, inmediatamente se sienta otra vez, lo levanta una segunda vez y, acompañado por el sacerdote, quien continuamente sostiene sus manos, y por su esposa quien sostiene a ambos hombres por detrás de la cintura, llevan el asiento al lugar donde comenzaron. Aquí el asiento se deja en el suelo en forma ceremonial. El vencedor, con la ayuda del sacerdote, lo deja, lo levanta nuevamente y por segunda vez lo vuelve a dejar. Ahora el asiento ha sido firmemente colocado y no debe ser tocado por nadie hasta que el vencedor se siente en él. Durante estas operaciones, tanto cuando el asiento es levantado como cuando es colocado en el sitio donde la ceremonia tendrá lugar, las mujeres han estado bailando alrededor del vencedor. Su esposa y el sacerdote han repetido incesantemente, en forma lenta y hasta monótona, el refrán *Chimbuyirumbá-yamáyumba, chimbuyirumbá-yamáyumbá...*, etc. “Levanta el asiento, baja el asiento...”, etc. Por lo tanto el vencedor, su esposa, y el sacerdote van y buscan otro asiento sobre el cual el sacerdote se sentará durante la ceremonia; esto se realiza en la misma forma que la primera vez, mientras las mujeres bailan y cantan su *Chimbuyirumbá-yamáyumbá* cuando el asiento es levantado y colocado nuevamente en el sitio donde el sacerdote se sentará. Los asientos del vencedor y del sacerdote son colocados uno



Ilustración XXXI. 1. Preparativos para el lavado de la *tsantsa*

opuesto del otro; se traen tres asientos más para el shamán y para la esposa e hija del vencedor.

El vencedor y el sacerdote, acompañados por la esposa del vencedor, quien sostiene a ambos hombres por detrás de la cintura como antes, ahora van y buscan un escudo que ha sido previamente colocado en la puerta y que servirá de mesa en la ceremonia. El escudo se coloca en el suelo entre los asientos. Por último, las mismas personas van y cogen la *tsantsa*, que como, es usual, ha sido atada a una lanza enterrada en el suelo cerca de la puerta. La *tsantsa* es cuidadosamente puesta sobre el escudo. Más tarde también se pone la pequeña olla que contiene el jugo de tabaco y un cuchillo.

El vencedor y el sacerdote se preparan ahora para sentarse cada uno en el asiento asignado a cada uno de ellos. El sacerdote pone sus manos sobre los hombros del vencedor y lo hace sentar. Inmediatamente éste se levanta y después se vuelve a sentar definitivamente. Luego repite lo mismo con el sacerdote, poniendo sus manos sobre los hombros, haciéndolo sentar rápidamente, levantándose inmediatamente y sentándose otra vez. Ambos hombres ahora permanecen sentados uno frente al otro. Las otras tres personas también toman asiento, pero sin ceremonias. El vencedor tie-

ne ahora sentados a su derecha al shamán y a la izquierda a su mujer e hija.

El sacerdote le da jugo de tabaco al vencedor a través de la nariz y a su esposa e hija a través de la boca, luego al shamán por la nariz y finalmente él también toma un poco. Ahora el shamán es la figura principal. Cogiendo la *tsantsa* y el cuchillo, toma un poco de jugo de tabaco con la punta del cuchillo y cubre la *tsantsa* con esto en la abertura del cuello. Hace un corte alrededor del cuello como si estuviera cortándola del todo. Entonces cuidadosamente afloja el cordel prendido a los tres clavos de chonta, que han sido clavados atravesando los labios de la cabeza, y por último remueve los clavos de chonta, uno después del otro, poniéndolos en el escudo. Finalmente da jugo de tabaco al vencedor y cuelga el trofeo alrededor de su cuello.

Mientras que el médico se ha ocupado en esta actividad, las mujeres, guiadas por la sacerdotisa, han estado bailando a su alrededor, y las otras personas sentadas alrededor del escudo, cantan en cada momento importante de esta operación, en la misma forma lenta y solemne como antes, ciertos refranes que dan más énfasis a la acción. Ya que el



Ilustración XXXI. 2. El jefe de ceremonias, asistido por otros hombres, cocina la yuca para la fiesta

tabaco juega un papel tan importante en la fiesta, podemos entender por qué esta medicina mágica es particularmente mencionada. Entre los refranes cantados en el lavado de la *tsantsa* he anotado el siguiente por creerlo de más importancia:

Chimbuyirumbá - yamáyumbá

“¡Levante el asiento! ¡baje el asiento!”.

Shimbágasmé, “¡Déjenlo moverse!” (“¡Déjenlo asentado!”).

Styugáhosé, “¡Ponga el tabaco cuidadosamente en el piso!”.

Wakéketá, “¡Desdoble las hojas!”.

Umbunatá, “¡Sople el tabaco, fume!”.

Urátatá, “¡Abra el atado!”.

Chichutamá, “¡Tire saliva sobre él!”.

Shimbanákachá “¡No permita que se lastime!”.

Yamámishá, “¡Recién envueltas están las hojas de tabaco!”.

Mishákatei, “¡Recién hecha está la cabeza del enemigo la cual ahora vamos a lavar!”.

Yamanhiri, “¡Recién hemos pasado los hilos a través de su boca!”.

Misháhosé, “¡Levante la *tsantsa*!”.

Mishatákunä, “¡Sosténgala arriba para la danza!”
oa-á-aó.

Así, cuando el shamán toma el trofeo, cuando hace el corte alrededor del cuello con su cuchillo, cuando remueve el cordel de algodón y los clavos de chonta, y por último, cuando cuelga el trofeo alrededor del cuello del vencedor, las mujeres acompañan todas estas acciones bailando, cantando los refranes mencionados, y moviendo sus cinturones. De nuevo, los cuatro guerreros armados con lanzas y escudos al mismo tiempo acompañan la operación del chamán en otra forma. En cada momento crítico que hemos mencionado ellos levantan el escudo, lo extienden en posición horizontal, con la mano izquierda, y con sus lanzas por debajo dan tres o cuatro fuertes golpes. Esta es la ceremonia llamada *Yáktinyu*.

El remover los ornamentos exteriores -el cordel de algodón y los clavos de chonta - ha sido necesario para el lavado de la *tsantsa* una ceremonia que tendrá lugar fuera de la casa. El vencedor debe salir al sitio destinado para ello, ejecutando conjuntamente con las mujeres la misma danza, *ihiambrama*, la cual conocemos como una de las principales que se realizan el primer día de la fiesta. Las mujeres se colocan en una larga fila, la mu-

jer y la hija del vencedor, como es usual, al frente de ellas. El vencedor se coloca delante, tomando a su esposa con la mano izquierda y la *tsantsa* con la derecha y llevando su arma extendida. A ambos lados de ellos los hombres se colocan en dos columnas. A una señal determinada, el vencedor, seguido de las mujeres, sigue bailando hasta la puerta de la casa, donde se para. Después sale, con la ayuda del sacerdote cuelga el trofeo alrededor de su cuello, y continúa unos pocos pasos hasta el lugar escogido para la ceremonia del lavado.

El vencedor ahora se coloca en el asiento, ubicado en el suelo para su uso. En otro asiento se sienta su esposa, y en un tercero su hija. El sacerdote y el médico toman su lugar cerca de ellos. Alrededor de estas personas, las mujeres forman un círculo, tomadas unas a otras de las manos. Los cuatro guerreros, quienes han ejecutado la ceremonia *Yáktinyu* dentro de la casa, también toman posición, listos para la acción. El sacerdote da jugo de tabaco al vencedor y a las mujeres, un procedimiento que se repite tres o cuatro veces durante la ceremonia, de tal forma que dichas personas a la final quedan narcotizadas, se ponen pálidas, y comienzan a temblar. Se considera necesario que ellas sean llevadas a ese estado, ya que se supone que deben ganar poder para resistir al furioso espíritu durante tan importante acción que ahora tendrá lugar: el lavado de la *tsantsa*.

El shamán fija un palo de chonta en el suelo frente al vencedor. Este último toma la *tsantsa* de su cuello y con la ayuda del sacerdote la coloca en la parte superior del palo. Cerca del palo una vasija de barro, una calabaza redonda que contiene agua, y un pedazo de raíz de la liana llamada *sikímuro* se ponen sobre una hoja de plátano. El shamán, quien conducirá la ceremonia de lavado, recibe la raíz de *sikímuro* de la esposa del vencedor, quien la había guardado en su pecho debajo de su *taráchi*. Cuando la raíz es cortada en trozos y frotada en agua, se produce una especie de sopa blanquecina. Es con esta agua que la *tsantsa* será lavada.

El shamán corta el *sikímuro* en pedazos pequeños. Entonces el sacerdote da jugo de tabaco al vencedor, lo toma por el puño, y hace que ponga agua en la olla de barro de la botella de agua. A continuación hace que el vencedor tome algunos trozos de la raíz de *sikímuro* y los ponga en la olla. Ahora el trofeo debe ser puesto en esta solución. El sacerdote nuevamente toma al vencedor por su mano derecha y hace que coja un poco de agua de



Ilustración XXXII. 1. Lavado de la *tsantsa*

la olla, con la cual humedece la *tsantsa*. Lo mismo se repite inmediatamente; pero ahora el vencedor toma también un pequeño trozo de *sikímuro* de la olla y toca con éste el cabello del trofeo. Finalmente el vencedor pone cuidadosamente el trofeo en la olla, su mano derecha es sostenida entonces por el sacerdote y la izquierda por el shamán.

El trofeo se ha dejado en la solución de *sikímuro* con esta ceremonia; el lavado en sí mismo ha sido ejecutado por el shamán. Él refriega el pelo con trozos de *sikímuro* y lo lava con la solución de éste. Después de ser remojado el trofeo en la solución, lo saca de la olla, lo pone en la parte alta del palo de chonta y continúa lavándolo. Entonces él comienza a hacerlo secar, sacudiéndole el agua, golpeando sus brazos con el cabello, y secándolo con sus ropas. Finalmente peina la *tsantsa*; recibe un peine especial de la hija del vencedor, quien lo ha tenido en su pecho, en la misma forma que la esposa del vencedor había guardado la raíz de *sikímuro*. Luego de que el pelo ha sido arreglado y cepillado con propiedad, el trofeo viene colgado nuevamente en la parte superior del palo de chonta, donde se lo deja por un tiempo, hasta que se seque perfectamente. El shamán toma la mano del vencedor y hace que toque el pelo de la *tsantsa*; luego de la misma forma toma las manos de su esposa e hija y hace que toquen suavemente el trofeo.

Mientras se ejecutan todas estas operaciones, las mujeres, guiadas por la sacerdotisa, han formado nuevamente un círculo alrededor de los principales personajes, acompañando cada uno de los actos más importantes, cuando la *tsantsa* fue tocada por primera vez con la solución de *sikímuro*, cuando fue dejada en la olla, cuando fue lavada y peinada, etc., con su danza, cantos y moviendo sus cascabeles. Los refranes, cantados despacio y monótonamente por las mujeres, son similares a los que se cantaron antes de la casa.

Las operaciones realizadas por el shamán han sido también acompañadas por los cuatro guerreros armados con escudos y lanzas, quienes en los momentos críticos han estado moviendo sus lanzas, ejecutando la danza *yáktinyu*.

Luego de que el lavado de la *tsantsa* ha sido ejecutado, la solución de *sikímuro* se la dispone de la siguiente manera. El chamán coge la olla con sus dos manos y riega en el suelo la mayor parte de su contenido, así como la espuma producida por la raíz. El resto de guerreros comienza a atacar furiosamente con sus lanzas al agua que corre con la espuma. El resto de la solución, así como la vasija de barro, la van abandonado en el bosque.



Ilustración XXXII. 2. Las mujeres danzan alrededor del hombre que lava la *tsantsa*

Los hombres están listos ahora para entrar en la casa. El vencedor recibe jugo de tabaco del sacerdote. Entonces, con la ayuda de este último, toma el trofeo que cuelga del palo de chonta y se lo cuelga sobre su pecho. Detrás del vencedor, como es usual, se colocan otros hombres en columna, todos armados con sus lanzas y rifles. El sacerdote toma su lugar detrás del vencedor, poniendo la mano sobre su pecho. Algunos otros guerreros ancianos también se colocan a un lado o frente al vencedor, uno de ellos lleva la pequeña olla que contiene el jugo de tabaco, del cual se dan otras dosis al vencedor. Las mujeres han regresado previamente a la casa y se han alistado para recibir al vencedor.

La procesión ahora empieza a moverse; el vencedor camina lenta y solemnemente, seguido de otros guerreros, que continuamente golpean el pelo del trofeo con sus manos. Un viejo guerrero va frente a él llevando el peine, con el cual se peinó el trofeo, después del lavado. El peine, por haber tenido contacto con el pelo de la víctima, está cargado de energía espiritual, y es así que se supone posee el poder para mantener alejado el espíritu del enemigo que, de acuerdo a la creencia de los indígenas, está viniendo para encontrarse con el vencedor cuando entre en la casa y trata de matarlo.

El vencedor se detiene en la puerta de la casa. El sacerdote le ayuda a sacarse el trofeo, lo ata a una lanza que él rápidamente pasa a través de la puerta, nuevamente lo saca, y vuelve a entrarlo otra vez; entonces fija la lanza en el suelo por dentro, junto a la puerta. Dentro de la casa, entretanto, las mujeres se han alistado para la danza *ihíambra*, que el vencedor debe ejecutar nuevamente con las mujeres en la forma descrita anteriormente.

Después de la danza, el sacerdote lleva al vencedor adentro, alrededor de la casa, para demostrar que él puede moverse en ella sin peligro.

El objeto de esta ceremonia, -el "lavado de la *tsantsa*"- es "lavarla" de la maldad que aún puede estar retenida por el espíritu del enemigo y para hacerle definitivamente esclavo del vencedor. Este efecto se supone se dará por la solución de *sikimuro*, debido a las propiedades mágicas que se atribuyen a la raíz de esta planta.

Nuevamente, el objetivo de las danzas y cantos de las mujeres mientras tiene lugar el lavado del trofeo, así como la ceremonia *yáktinyu* ejecu-

tada por los cuatro guerreros, es en parte mantener alejado al espíritu malvado, el cual ha sido mortificado y definitivamente esclavizado por medio de la ceremonia del lavado y, en parte, dar más énfasis a la ceremonia en sí. Los refranes *chimbuyírum-ba-yamáymbá*, etc., pertenecen a un lenguaje ceremonial antiguo y su exacto significado es probablemente desconocido para muchos de los mismos indígenas. Los diferentes refranes se refieren a distintos detalles de la ceremonia que se está dando dentro del círculo de danza de las mujeres - cuando el vencedor pone la *tsantsa* en la parte superior del palo de chonta, cuando la humedece con la solución mágica, cuando la pone en la solución, cuando el chamán la lava, cuando la seca, etc., y se supone que darán más énfasis a la acción en esos momentos. Que la eficacia de una acción aumente cuando se describe con palabras, es una idea profundamente enraizada en la mente de los Jívaros.

Después de que la danza introductoria *Ihíambra* ha tenido lugar, y mientras todos permanecen de pie en columnas en las que se han colocado para ejecutar este baile, la chicha de yuca, *nihamánchi*, debe ser bebida en forma ceremonial. Esta no es una chicha de yuca de tipo corriente, sino una especial, obtenida de yuca asada, que se supone tendrá un efecto también especial. Frente a los hombres, colocados en dos columnas toman su sitio cinco mujeres, cada una de ellas llevando una *pininga* llena de chicha de yuca. La primera y segunda de estas mujeres son la esposa e hija del vencedor. El vencedor es el primero en tomar la chicha, pasándola a las mujeres y dándoles un sorbo a cada una de ellas. Luego él se dirige hacia los otros hombres, toma al sacerdote por el brazo, lo deja cerca de las mujeres, le hace beber en la misma forma de cada una de las tazas que llevan las mujeres, y luego vuelve al sitio donde estaba anteriormente. Lo mismo se repite con cada uno de los otros guerreros, quienes deben permanecer cerca y beber por turnos, de acuerdo a la edad y cargo. Los guerreros ancianos que han matado muchos enemigos y celebrado muchas fiestas de *tsantsa* van primero y los jóvenes después. Solo los ancianos van primero que las mujeres; siguen los hombres jóvenes que, después de una señal, vuelven al orden en que ellos estaban formados.

Con la bebida de *nihamánchi* el día oficial de la ceremonia ha terminado. Lo sigue la bebida general por turnos y un banquete comunitario. Los



Ilustración XXXIII. 1. Hombre y mujer jívaro danzantes

personajes principales de la fiesta y otros hombres y mujeres que han participado en importantes conjuros, sin embargo, deben ayunar como antes, absteniéndose particularmente de comer cerdo. A los cuatro guerreros que han ejecutado la ceremonia *yaktinyu* con sus escudos y lanzas no les está permitido tomar la misma cantidad de chicha de yuca que a otros hombres. La bebida se les sirve a ellos pero no en la forma usual en grandes *piningas*, sino en pequeños platos de barro mencionados anteriormente. Estos platos son colocados en columnas y llenados con chicha y los cuatro guerreros toman su lugar frente a ellos, formados en columna. A una señal dada, de pronto se mueven todos al mismo tiempo, cogen sus *piningas* y toman rápidamente su contenido. Los hombres así toman rápida y simultáneamente la chicha para que el espíritu vengativo tenga más dificultad en hacerle daño a cualquiera de ellos.

La bebida general continúa durante todo el día, hasta que todos, tanto hombres como mujeres, estén más o menos embriagados. En el mismo grado en que la bebida muestra sus efectos intoxicantes, los indígenas comienzan a bailar solos, y esta danza continúa durante toda la mañana. Al principio la sacerdotisa, *oháha*, baila sola con la *tsantsa*

colgada en su espalda, cantando una canción, que en el fondo es una invitación a los jóvenes hombres y mujeres para que comiencen a bailar. La canción es como sigue:

Ohahaheitimi, "¡Déjennos cantar y bailar!"

*Himyata máma
sinseri oháhaheita,
sinseri nátsamáma
Himyata máma,
sinseri oháhaheita,
oa-á - aó
Tsingúmimáma,
oháhaheita,
untuhára
oháhaheita,
oa-á-ao*

*Untuhára
ivyéramáma,
wakímsihára
oháhaheita,
oa-á - aó*

*shirimbi nóastaimi
narángoá
oháhaheita
nayápiumau
oháhaheita
oa-á-aó*

Traducción:

"¡Déjennos cantar y bailar!
¡Dejen que todos vengan!
¡Colóquense en fila y vengan a bailar!
¡Colóquense en fila y vengan sin sentir vergüenza!
¡Bien vestidos,
ajusten su *tarachi*;
arreglen sus ornamentos,
canten y bailen!



Ilustración XXXIII. 2. Indios jívaros con indumentaria de danza

¡Cójanse unos a otros de las manos
vengan a bailar!

¡Como la golondrina que (sentada en una rama) mueve
su cuerpo (como si estuviera bailando).

¡Como el halcón, que está haciendo sus círculos en el
aire, vengan a cantar y bailar!”.

En obediencia a las exhortaciones de la sacerdotisa, los indígenas jóvenes comienzan a bailar en parejas, un hombre y una mujer. La esposa e hija del vencedor son las más activas entre las mujeres. La danza en parejas requiere del vestido usual de fiesta: las mujeres llevan los cascabeles de serpiente alrededor de la cintura, y los hombres sus tambores, que tocan a veces durante la danza. La danza, generalmente hablando, consiste en que hombres y mujeres, alternadamente, se mueven acercándose y alejándose uno del otro, en lenta y solemne forma, indicada por los golpes del tam-

bor, simultáneamente las mujeres cantan una canción. Al mismo tiempo, otros hombres acompañan la danza tocando tambores o la flauta. De esta forma una pareja después de otra aparecen en el curso del día. Detrás de la sacerdotisa, también otras mujeres aparecen solas, acompañándose de cantos o coros. Estas canciones generalmente no hacen referencia a la fiesta, sino que las mujeres cantan lo que se les ocurre en su estado de alucinación. Es común que en una gran fiesta las mujeres dirijan sus cantos a ciertos bellos pájaros del bosque, a los que luego se les personifica y se les habla. Sobre estos pájaros el tucán, “*tsukánga*” el gallo silvestre, *súmga*, el paugi *mashu*, y el pavo silvestre, *kúyu*, juegan los roles más importantes y las mujeres danzantes los nombran, dándoles toda clase de nombres dulces, alabando su hermoso plumaje, su caminado, etc.

Capítulo XIV

EL SACRIFICIO DE LOS CERDOS CUCHI ACHIKTAHEI MATINYU



Aproximadamente a las cuatro de la tarde de ese mismo día de importante actividad, se desarrolla lo que los Jívaros llaman *Cuchi achiktahei mā-tinyu*: “el sacrificio de los cerdos”.

De acuerdo al ritual de la festividad o, hablando más estrictamente, poco después de la medianoche “cuando los gallos cantan por primera vez” y el nuevo día está por comenzar. Esta hora es generalmente la una de la mañana. Sin embargo, como es difícil matar un número de cerdos y cocinar su carne en un período de tiempo corto, el asunto se arregla en forma práctica, para que la matanza de los animales se realice en la tarde del día anterior, mientras que la cocción de la carne se realiza a la medianoche. Es absolutamente necesario que la carne se cocine a la medianoche, pues solamente en este caso se obtendrá el propósito de la ceremonia de sacrificio: el incremento abundante de cerdos para el futuro. Cuando la carne de los animales muertos se cocina temprano en la mañana, al comienzo del nuevo día, tendrá como consecuencia que de ahí en adelante habrá carne de cerdo en abundancia en la casa del matador. Lo mismo se aplica a las gallinas, que de la misma forma son sacrificadas y cocinadas durante las primeras horas del nuevo día, pero naturalmente, son de menos importancia que los cerdos.

Como se ha mencionado anteriormente, los cerdos que deben ser sacrificados en la festividad se han conseguido mucho antes, al empezar los primeros preparativos para la fiesta y han sido criados y alimentados con cuidado especial. El vencedor mismo ha supervisado la cría de estos animales, dando a las mujeres apropiadas instrucciones que él mismo ha recibido directamente del *wakáni*, el espíritu del enemigo muerto, materializado en la *tsantsa*, sobre quien él ha adquirido dominación completa. El número exacto de cerdos que

deben ser sacrificados en la fiesta no se establece al comienzo. Generalmente se obtienen algunos cerdos más y se crían los que supuestamente son necesarios para el propósito. Por otra parte, para la conservación de la raza, es necesario que al menos un par se dejan vivos. Cuando el tiempo para la gran fiesta se aproxima, el triunfador mismo decide cuáles de los cerdos deben ser sacrificados y en qué orden se lo debe hacer. Incluso respecto a estos detalles, recibe consejo directo del *wakáni* cuando, con la *tsantsa* colgada alrededor del cuello, entra en el corral de los cerdos y selecciona a los animales (*kuchi anéikama*). Estos cerdos que son sacrificados y cuya carne es consumida en la festividad, incrementarán el número de cerdos que restan. Esta es la idea principal que los Jívaros asocian con la ceremonia de sacrificio de animales domésticos en sus fiestas.

Para una fiesta en la que estuve presente habían sido criados once o doce cerdos, de los cuales nueve fueron sacrificados, dos durante el primer día de la fiesta y siete en el día propio de la ceremonia de sacrificio.

De acuerdo al ritual, el sacrificio deben realizarlo algunos de los huéspedes invitados, seleccionados para este propósito. El anfitrión o los miembros de su casa no deben tocarlos bajo ningún pretexto, pues el propósito de toda la ceremonia se perdería en cuanto que los cerdos restantes no se incrementarían en número. El sacrificio se realiza fuera de la casa, pero los animales no son muertos todos en el mismo sitio, sino uno aquí y otro allá, cerca de las diferentes paredes de la casa. De esta forma se da la impresión de que los cerdos muertos y comidos en la fiesta son muy numerosos y el efecto será que éstos, a su vez, serán en realidad, muy numerosos en el futuro.

Los animales, de acuerdo a una vieja costumbre jívara, se matan por estrangulación, sin derramamiento de sangre. Atan una sogá de bejucos alrededor del cuello del cerdo y colocan debajo un palo fuerte: la estrangulación se realiza al torcer el palo. A medida que los animales son muertos, son llevados dentro de la casa donde están listas algunas ollas con agua caliente. Calientan la piel con el agua y raspan el pelo, después de lo cual abren el estómago y cortan la carne en forma ordinaria.

De la carne, el sacerdote y la sacerdotisa reciben cada uno una pierna como parte del pago por sus servicios en la festividad. El resto se guarda en estanques especiales, hasta la medianoche, cuando se lo cocina. Las cabezas y los huesos son asados y guardados hasta el día de la partida de los invitados y repartidos entre ellos.

Cuando oscurece comienza la danza *hantsemáta*, como es usual, y continúa, con dos intervalos, hasta el amanecer. El primero de los intervalos ocurre aproximadamente a las diez de la noche. Cuando la chicha de yuca destilada está definitivamente lista, se pone delante y se coloca en el suelo la olla de barro que contiene la substancia de yuca asada y masticada, que durante el primer día de la fiesta fue arreglada para la destilación. El sacerdote, procediendo con sumo cuidado, remueve las hojas de *kachíni* y *apaí* con las cuales ha sido cubierta la substancia masticada. Luego remueve con el mismo cuidado la substancia de yuca misma colocándola en otra vasija. Finalmente, en la misma forma, remueve las hojas de *apaí* colocadas sobre los palos *shuya* reunidos en la olla, así los palos *shuya* mismos que, junto con las hojas, son colocados en una hoja especial, grande. La

esencia café-oscura que ha permanecido en el fondo de la olla es el vino de yuca (*sangúcha shiki*). El sacerdote pide una olla de barro más pequeña y una calabaza, que le entregan las mujeres. Luego, vierte toda la cantidad de vino en la nueva vasija de barro y también un poco dentro de la calabaza. La calabaza se coloca sobre la boca de la olla de barro para que la cubra, y la calabaza es cubierta con hojas. Todo esto se guarda después en un lugar especial hasta la mañana siguiente, cuando la bebida será consumida.

Cuando se termina este trabajo, la danza *hantsemáta* continúa hasta aproximadamente la una de la mañana, cuando se escucha a los gallos cantar y el anfitrión declara que es el momento apropiado para cocinar la carne de los cerdos sacrificados. Varios fuegos han sido previamente encendidos en diferentes lugares de la casa, grandes ollas de barro se colocan sobre ellos y la carne se divide entre las ollas. Al mismo tiempo, cierto número de gallinas son muertas retorciéndoles el cuello; se despluman y se preparan en ese momento y su carne se cocina en ollas especiales. Mientras la cocción avanza, los indios bailan la *hantsemáta* con más vigor que el usual y todos, hombres y mujeres, toman parte en ella. Después de que la carne ha sido hervida, se remueven las ollas del fuego y se las coloca a un lado hasta la mañana. No es sino hasta ese momento en que la carne cocinada puede ser comida, especialmente en el banquete común que sigue a la última ceremonia de la festividad: el engalamiento del triunfador.

La danza, como es usual, continúa hasta el amanecer. cuando termina con el acostumbrado baño en el río.

Capítulo XV

EL ÚLTIMO DÍA DE LA FIESTA, LA FIESTA SE HA TERMINADO NAMBERA SHIAKMA



Aproximadamente a las ocho de la mañana, la última gran ceremonia se realiza con el matador, en ella el sacerdote le viste con un traje festivo, rompe su ayuno y, por último, le corta el pelo y le pinta el cuerpo de negro con genipa.

El comienzo de la ceremonia, el cargar los asientos, el traer *tsantsa* colocada en un escudo, etc., es exactamente igual al día anterior cuando el trofeo debía ser lavado. El matador y el sacerdote, acompañados por la esposa del primero, deben ir en busca especial de cada uno de los asientos en los cuales se sentarán durante la ceremonia, un asiento especial de la misma forma, se trae para el curandero. El sacerdote ayuda al matador a sentarse, y el matador luego ayuda al sacerdote. Entre los asientos ha sido colocada la *tsantsa* sobre un escudo. Sobre el escudo, se colocan todos los artículos de ropaje y ornamentos con los cuales el matador y también su esposa e hija serán engalanados. Estos artículos, en cuanto al matador incumbe, son los siguientes: Una nueva falda, *itipi*, con un cinturón de pelo humano, *akachu*, una faja ancha, cuyas puntas están adornadas con plumas de tucán y pelo humano, llamada *itsimgama*, para amarrar alrededor de la gran cola en el cuello; y dos hilos de algodón rojo con los cuales se amarran las pequeñas trenzas en las sienes; una peinilla, *timas-hi*; orejeras de palo, *arúsa*; pendientes de alas brillantes de escarabajo para pegarse en los lóbulos de las orejas, llamados *wauo*; una corona de plumas de tucán para la cabeza, *tatwasa*; un adorno para la espalda, hecho de huesos de la pata de un pájaro *tayu*, llamado *tayukunchi*. De los adornos usados para las mujeres, los siguientes son colocados sobre el escudo: un hilo de algodón que las mujeres utilizan para amarrarse alrededor del pelo para las fiestas, *tiringsa*; pequeños aretes de palo de las mujeres, *arúsa*; un prendedor de la madera

que las mujeres llevan en su labio inferior, *tukúnu*; un collar de abalorios usado alrededor del cuello, *sháuka* y unas fajas anchas de algodón amarradas alrededor de la parte superior del brazo, *patáki*.

Sobre el escudo, además, se colocan pequeñas ollas que contienen zumo de tabaco, una calabaza pequeña, que contiene achiote rojo, *ipyáku*, tres hilos de algodón entrelazados, pintados de rojo con el achiote que deben ser atados a los labios de la *tsantsa* y un cuchillo.

Cuando todos se han sentado, el sacerdote le da zumo de tabaco al matador, a su esposa y a su hija, al igual que al shamán y por último, lo toma él. El shamán toma el cuchillo con la mano derecha y la *tsantsa* con la izquierda. Toma un poco de jugo de tabaco con la punta del cuchillo y cubre la *tsantsa* con él en la abertura del cuello. Después de esto, corta una franja de piel del trofeo, quitando casi toda la parte que formaba el cuello. Esta franja se coloca sobre el escudo. En los agujeros en los labios, donde antes habían sido colocados los prendedores de chonta, coloca los tres hilos de algodón que de este modo quedan pegados a los labios. Mientras el chamán está ocupado en estas operaciones, las mujeres bailan alrededor de él y las otras personas se sientan junto al escudo, cantando sus encantaciones acostumbradas: *chimbuyirumbá-yamáyumbá*, etc.. De la misma manera, los cuatro guerreros golpean sus escudos con las lanzas en los momentos críticos, ejecutando la ceremonia *Yáktinyu*.

El trofeo está ya listo. Ahora el sacerdote empieza su parte siendo su primera tarea la de vestir al matador. El sacerdote, como es usual, le da zumo de tabaco por la nariz y le ayuda a colgarse la *tsantsa*. Antiguamente, era costumbre entre los Jívaros que el triunfador, antes de tomar el trofeo, tragara un pequeño pedazo de la piel que el cu-

randero había cortado del cuello del trofeo para manifestar que él se “comía a su enemigo”. Muy raramente se sigue esta costumbre y el pedazo de piel generalmente se lo tira. El sacerdote luego agarra al triunfador por la muñeca, le hace coger la falda y cinturón, sopla sobre estas prendas y le ayuda a vestirse. El pelo del triunfador viene arreglado. El sacerdote le ayuda a peinarse y divide el pelo en tres colas -una grande atrás y dos más pequeñas en las sienes- como es costumbre entre los Jívaros. Las colas se amarran con las fajas que yacen sobre el escudo para este propósito. Después él recibe de la misma manera el resto de ornamentos, la corona de plumas, las orejeras de palo, etc., de manos del sacerdote, quien sopla sobre cada artículo antes de dárselo. De la misma forma, el triunfador se pinta la cara con el achiote rojo con la asistencia del viejo.

Hasta la esposa del triunfador viene ceremoniosamente vestida por el sacerdote, recibiendo de sus manos los ornamentos de mujer colocados sobre el escudo.

Durante toda esta ceremonia de engalanamiento, las mujeres, dirigidas por la sacerdotisa, han estado bailando y cantando alrededor de las principales personas que actúan.

La siguiente cosa que el triunfador, su esposa y su hija deben hacer es romper el ayuno. En los cuartos de las mujeres, diferentes comidas han sido preparadas anteriormente. En un fogón especial, se han cocinado hojas del *Ilex, weisa*, en una olla pequeña. Tan pronto como la bebida está lista, el sacerdote vierte un poco de una calabaza, murmura un conjuro sobre ella y se la da al triunfador, quien lava su boca con la infusión, escupiéndola después. El sacerdote hace que la esposa e hija se laven la boca con *weisa* de la misma forma. Los tres están ahora apropiadamente purificados para recibir la comida.

Diferentes clases de comidas son traídas en grandes hojas de plátano: en una hoja hay un poco de carne de cerdo, pescado y yuca, como también un poco de sal y *himya* o ají. En otra hoja de plátano, ha sido colocado un hígado hervido entero de uno de los cerdos sacrificados. El sacerdote le da zumo de tabaco al triunfador por la nariz y a su esposa e hija por la boca. Luego toma cautelosamente, con dos dedos, un pequeño pedazo de la carne de cerdo, murmura un conjuro sobre él, escupe en el suelo y le da el pedazo al triunfador, quien lo traga sin tocarlo con sus dedos. Este, sub-

secuentemente, recibe de la mano del viejo un pequeño pedazo de pescado, un poco de yuca, así como una pizca de sal y de ají. Luego el sacerdote, con las mismas ceremonias, da un poco de los platos ya mencionados a la esposa e hija del triunfador.

En cambio, el triunfador le da al sacerdote el hígado de cerdo colocado en la otra hoja de plátano “como un tributo de gratitud por lo que el sacerdote ha hecho por él en la fiesta”. Maneja el hígado de la forma más cuidadosa posible, tocándolo solamente con las puntas de sus dedos y se lo da al sacerdote, quien masca un bocado de él. El resto del hígado es guardado por el sacerdote, quien masca un bocado de éste y se lo lleva a la casa.

Mientras estas ceremonias se desarrollan, las mujeres, encabezadas por la sacerdotisa, han estado bailando y cantando alrededor de las personas principales en la forma ya descrita.

El triunfador, una vez engalanado y habiendo roto su ayuno, bebe el vino de yuca preparada con tanto cuidado. Esta ceremonia se ejecuta de la misma manera como la bebida de la chicha de yuca después del lavado del trofeo, el día anterior. Los hombres se ponen en dos filas desde la puerta hacia adentro, parados de acuerdo a su edad y dignidad, los más viejos más cerca a la puerta. La esposa del triunfador toma su posición delante de ellos en la mitad de la casa, sosteniendo la olla que contiene el vino en la una mano y una calabaza pequeña en la otra. El triunfador primero se acerca a la mujer y toma un trago de la calabaza cedida por ella. Luego regresa y trae al sacerdote, le hace beber la misma forma de la calabaza que la mujer, mientras tanto, ha llenado con vino. Lo mismo se repite con cada uno de los viejos guerreros, que se acercan por turno. Después de ellos siguen los más jóvenes. Sin embargo, de acuerdo al ceremonial, solo a los guerreros viejos que han matado algunos enemigos y celebrando una fiesta de victoria, se les permite tomar el vino. Los hombres más jóvenes ciertamente se acercan a la mujer pero solo aparentan tomar de la calabaza que ella les acerca y en realidad no la tocan con sus labios. Ellos no son considerados todavía como guerreros verdaderos, porque no han matado a un enemigo. Asimismo, ni una de las mujeres toma el licor. Lo que sobre del vino de yuca el sacerdote lo guarda para ser consumido después de la comida que ahora empieza.

Luego de la ceremonia de bebida recién descrita, se desarrolla el banquete general durante el cual se consume la carne de los cerdos y gallinas sacrificados durante la noche. Este banquete tiene el mismo carácter de la comida que se da cada mañana después de la ceremonia principal de día. Sin embargo, es considerado esencial que los invitados y anfitriones coman mucho para que toda la cantidad de carne que existe sea consumida. Los mejores pedazos de los cerdos y gallinas son seleccionados para el triunfador. La comida es considerada de buen augurio para el futuro. Así como el triunfador come ahora mucha carne de cerdos y gallinas, así no habrá en el futuro -gracias a la misteriosa influencia favorable-, ninguna falta de estos alimentos en su casa.

Después del banquete, el sacerdote distribuye el sobrante de vino de yuca entre los hombres; también los más jóvenes pueden tomar hasta que la provisión se agote.

Queda todavía por ejecutarse de parte del triunfador, la ceremonia final, durante la cual le cortan el pelo y le pintan el cuerpo con genipa negra. el sacerdote en esto actúa como antes. De la gran cola que el triunfador tiene atrás, solo corta las puntas, pero las trenzas más pequeñas de las sienes desaparecen completamente. El pelo cortado en ocasiones ceremoniales es utilizado por los jívaros para la preparación de los cinturones de pelo humano que son usados por los hombres.

Luego sigue la pintura con genipa, *sua*. Se coloca sobre el escudo una pequeña olla que contiene la solución de genipa. El sacerdote mete sus dedos en la solución y cubre la cara del triunfador, dibujando grandes rayas a lo largo de su pecho y estómago, su espalda, brazos y piernas. A esta ceremonia también asiste el coro de las mujeres dirigidas por la sacerdotisa.

Habiendo terminado estas operaciones, el sacerdote se dirige a los hombres parados al rededor

de él con las siguientes palabras: "He completado mi tarea como un *whuéa* en esta fiesta. Lo que he hecho yo ahora también lo podrán hacer ustedes cuando sean viejos".

El resto del día lo pasan de la misma manera que los días anteriores a la fiesta: mantienen turnos de bebida y ejecutan danzas solas en las cuales hombres y mujeres, como es usual, actúan en parejas. Ahora, como antes, las mujeres acompañan generalmente su danza con una especie de encantación.

Al caer la última noche, la danza comienza y continúa hasta el amanecer, cuando se termina con el acostumbrado baño en el río.

Temprano en la mañana, se celebra una pequeña sesión de bebida luego de la cual los invitados se alistan para salir y despedirse de los anfitriones. La despedida tienen el mismo carácter ceremonial que el saludo de la llegada: cada uno de los hombres invitados se dirige al triunfador y sus familiares con una especie de discurso. Las palabras habladas, por supuesto, hacen referencia a la fiesta recién terminada: se elogian los arreglos espléndidos, el entretenimiento, la armonía reinante etc. y los invitados, a su vez, invitan a los anfitriones a una visita. Después de esta ceremonia de despedida, que dura un tiempo largo, los hombres se marchan acompañados de sus esposas e hijos.

Después de la gran fiesta de la victoria, el guerrero jívaro generalmente realiza un pequeño viaje que dura algunos días, así como lo hizo en las pequeñas fiestas previas. En esta ocasión se retira hacia el bosque donde permanece solo, tomando agua de tabaco, bañándose todos los días en la cascada y durmiendo durante la noche en una pequeña "cabaña de los sueños". En cuanto la pintura negra ha desaparecido en su cuerpo, regresa a su casa donde, finalmente, toma la *maikoa* para ver dónde quedan aún enemigos amenazándolo y si todo saldrá felizmente para él en el futuro.

Capítulo XVI

ÚLTIMAS OBSERVACIONES SOBRE LA FIESTA DE LA TSANTSA



La descripción hecha anteriormente de la gran festividad de la victoria está basada en mis propias observaciones hechas durante mi visita a la casa del jívaro Shakaëma en Chiguaza, en el alto Pastaza, visita que describí antes. En total he estado presente en tres fiestas de victoria de los indios Jívaros, pero la segunda y tercera vez no me quedé más que dos días, debido a que encontré que las ceremonias ejecutadas eran exactamente lo mismo que las ejecutadas en la primera fiesta.

Como he establecido, estas ceremonias pueden variar en ciertos detalles entre las diferentes tribus de Jívaros, pero las diferencias son insignificantes y no esenciales. De investigaciones que he realizado, me aventuro a asegurar que el ritual de la fiesta es totalmente uniforme por todo el territorio jívaro. Tal vez es necesario señalar que las descripciones cortas hasta ahora aparecidas en la literatura (por ejemplo, el libro de Rivet sobre los Jívaros) evidentemente no coinciden con los hechos reales, siendo probablemente fundamentadas en informaciones de poca confianza, dadas por los mestizos de Macas y otros visitantes ocasionales.

Pueden añadirse algunas observaciones generales sobre el significado de la festividad.

Si analizamos las numerosas ceremonias descritas arriba, encontramos que todas ellas se basan en ciertas ideas fundamentales. Primero, que en el trofeo (*tsantsa*) se encuentra el espíritu o alma del enemigo muerto; segundo, que ese espíritu, conectado con la cabeza, está sediento de venganza y está tratando de hacer daño a su asesino en toda forma posible; y, tercero, que sí este peligro es paralizado por medio de los diferentes ritos de la fiesta, el trofeo se cambia en un "fetiche", una cosa cargada de poder sobrenatural que el triunfador puede utilizar de diferentes maneras y en distintos momentos de la vida.

La idea de que el alma, o el poder vital de una persona, está concentrado en su cabeza, y particularmente en su pelo, parece ser común a todos los

pueblos inferiores del mundo y da una explicación no solo del número de costumbres peculiares sobre el pelo, sino especialmente de prácticas existentes entre algunas tribus salvajes, como la de tomar el cuero cabelludo de enemigos asesinados o preparar con sus cabezas "trofeos". De todos modos, el uso que los Jívaros hacen de las cabezas de sus enemigos y las ceremonias que ejecutan con ellas están del todo basados en esta idea.

Asimismo, la idea de que el espíritu de un hombre asesinado está lleno de deseos de venganza y que esta venganza está en primer lugar dirigida hacia el asesino, es también bastante natural y se halla universalmente en culturas inferiores. Respecto a los jívaros, el interés está especialmente ligado a los medios infantiles e ingenuos por los cuales los indios imaginan que ellos pueden mantener al temido espíritu acorralado y que son los mismos medios a los cuales se recurre para mantener alejado a un enemigo viviente. De este modo, la medida de mantener el trofeo atado al arma asesina, la "demoníaca" lanza de chonta, el cascabeleo con los escudos en las ceremonias más importantes, los intentos de inspirar miedo por medio del ruido, de movimientos y danzas amenazantes y "lavar" su maldad y deseo de venganza al lavar la cabeza en una solución mágica, todas demuestran, de distintas maneras, el concepto primitivo que los Jívaros tienen acerca de seres sobrenaturales y de la posibilidad de influenciarlos.

Parece algo más difícil a primera vista, entender la idea fundamental mencionada antes como tercera, que el trofeo, si todos los ritos son apropiadamente ejecutados en la fiesta, es transformado en un verdadero fetiche y se convierte en una fuente de bendición para el asesino y toda su familia. El poder que supuestamente tiene el trofeo, por supuesto, se debe al espíritu atado a él, así como el poder mágico natural del cuerpo del ser humano viviente depende del alma o vitalidad inherente a él. Las almas, o espíritus de hombres muertos, están

dotados de una energía especial y potencia, y entre los Jívaros, como entre otros indígenas sudamericanos, todos los dioses, espíritus y demonios, parecen almas humanas muertas. Desde este punto de vista, no hay nada extraño en la idea de que el espíritu del enemigo asesinado, sobre el cual el triunfador ha adquirido un dominio completo, sea capaz de conferirle todas esas bendiciones materiales que se mencionan como los efectos más importantes de la *tsantsa*. Entre muchas tribus indígenas de Ecuador y de otras partes, prevalece la costumbre de que los familiares sobrevivientes ofrecen un culto especial al padre de familia muerto, durante el cual se colocan sobre su tumba diferentes tipos de comidas, bebidas etc. Si el espíritu del muerto está satisfecho con ese culto, se cree que recompensa a sus familiares cariñosos haciendo que sus campos florezcan y den frutos, e incrementando sus animales domésticos, es decir, concediendo exactamente los mismos beneficios que se esperan de la cabeza trofeo. La diferencia entre este acto religioso y el modo de tratar al espíritu de un enemigo asesinado adoptado por los Jívaros, consiste en que, en el primer caso, estamos tratando con un culto de ofrendas real, mientras que en el segundo estamos tratando con un conjuro puramente mágico que se supone debe ejercer una fuerza irresistible sobre el beneficiario. Que los Jívaros consideren los últimos medios los más efectivos aparece de la extraordinaria importancia dada a la fiesta llamada *Einsupani*. Algunas de las ceremonias en esta fiesta, como hemos visto, tienen también como objetivo el incrementar por medios artificiales los poderes naturales del trofeo, así como una batería eléctrica se carga con fuerza eléctrica.

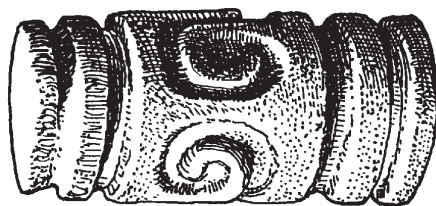
Hay una idea curiosa en la fiesta de la victoria: al triunfador mismo, por un lado, se lo cree en peligro por parte del espíritu del enemigo muerto, pero por el otro, a cuenta de haber ganado dominio sobre la cabeza del enemigo, está investido de un misterioso poder especial. Además, él es capaz de transferir este poder, por contacto con otras personas y cosas. Esto explica por qué el triunfador, debe ayudar, por ejemplo, en la elaboración del vino de yuca para la fiesta y en la preparación de la bebida sagrada *natéma*. De igual forma, algo de su poder se transfiere a su esposa e hija y puede, a través de ellas, hacerse activo en la agricultura y en ciertos otros momentos de la vida.

Se reconoce un poder misterioso similar al sacerdote (*whéa*) y a la sacerdotisa (*oháha*). De "sa-

cerdote" o conductor de las ceremonias de la festividad, como he dicho puede officiar solo un viejo guerrero, habiendo él mismo matado al menos a un enemigo y celebrado una fiesta de la victoria. Su conocimiento, experiencia, valor y otras cualidades militares prominentes adquiridas a lo largo de su larga vida y especialmente el poder mágico adquirido al asesinar a sus enemigos, parecen formar una idea casi de una realidad física y su poder puede, como el del triunfador, en cierta medida transferido a otras personas. Es por esta razón que él siempre sostiene las manos del triunfador en las ceremonias más importantes, con la idea de la acción en cuestión tendrá más énfasis e importancia. Lo mismo se cree de la sacerdotisa: por medio de su cooperación todas las acciones ejecutadas por las mujeres, y particularmente por la esposa e hija del triunfador, aseguran el tono y la fuerza necesarias.

El importante papel que en general juegan las mujeres en esta fiesta de los guerreros, se debe al hecho que el objetivo principal de la *tsantsa* es promocionar esas fases de la vida económica de los indios con las cuales las mujeres están más involucradas: la agricultura y el incremento de los animales domésticos. El poder misterioso que ha sido conferido al triunfador mismo automáticamente se extenderá a las personas con las cuales él está íntimamente relacionado, y cuando hay dos familiares mujeres que asisten a la ceremonia -en este caso su esposa y su hija- sus efectos serán mucho más fuertes. La misma idea aparece en relación con la "fiesta del tabaco" donde dos familiares mujeres del personaje principal de la fiesta tenían asimismo que ayunar.

La *tsantsa* de los Jívaros, por lo tanto, no es un trofeo en el sentido común de la palabra, ni exclusivamente una marca de distinción o una prueba visible de que un enemigo ha sido muerto. El guerrero jívaro no solo trata de tomar la vida de su enemigo; sino que, sobre todo, quiere asegurar el control de su espíritu. De acuerdo con esto, la llamada *Einsupani* no es una fiesta de victoria en el sentido familiar para nosotros, sino al mismo tiempo, y en primer lugar, un tipo de fiesta misteriosa que, cuando somos capaces de penetrar en su significado real, brinda interesante luz no solo sobre la vida social de estos indios y las ideas que ellos conectan no solo con sus guerras, sino también, con algunos aspectos de sus trascendentes visiones religiosas.



Quinta parte
RELIGIÓN-ARTE-CIENCIA



Capítulo I

IDEAS RELIGIOSAS DE LOS JÍVAROS



En las secciones anteriores de este trabajo, las ideas religiosas y mágicas de los indígenas, y hasta elementos de su culto, han sido tan frecuentemente tratados que puede parecer casi inapropiado el introducir una nueva sección bajo el título general de "Religión". Es necesario, sin embargo, sistematizar estas ideas y ritos para el propósito de obtener un estudio de su religión como conjunto. Aun tratando de evitar, en la medida que sea posible, repetir afirmaciones hechas antes, me propongo en los siguientes capítulos relatar todo lo que es concerniente a las creencias religiosas y prácticas de los Jívaros y Canelos, de los cuales los primeros me parecen especialmente típicos de una gran tribu independiente no afectada por ideas cristianas.

Los Jívaros, en su estado pagano, no tienen noción de un ser supremo y un creador del mundo. Algunos indios del Upano mencionan al Dios cristiano bajo el nombre de *Yusam* (una corrupción de Dios en español), pero no saben prácticamente nada más sobre la religión de los *apachi* (su nombre para los blancos), religión que en su mente tiene poco o nada que ver con los seres sobrenaturales en los cuales ellos creen. Sin embargo, la religión de los Jívaros no puede ser llamada de ninguna manera pura demonología, ni tampoco se reducen sus prácticas religiosas a pura magia como se han dicho frecuentemente de las tribus primitivas al este de los Andes. En relación con los ritos de agricultura y la "fiesta del tabaco de las mujeres" ya tenemos familiaridad con las ideas religiosas que pueden llamarse elevadas, y con un culto donde el elemento mágico casi no puede reconocerse. Hemos visto que los Jívaros creen en dos deidades más altas, la Tierra-madre Nungüi y su esposo Shakaëma, venerados como la madre y el padre de toda la cultura jívara; pero estas deidades tienen poco en común los seres supremos que se han encontrado entre otras razas inferiores, diferentes partes del mundo.

La bondadosa Tierra-madre de los Jívaros y su leal marido Shakaëma a pesar de que ninguno de ellos es considerado como creador del mundo como ser normal en sentido estricto, no obstante es de un interés singular, siendo un caso genuino de creación de la imaginación primitiva indígena.

En cuanto al culto rendido a la Tierra-madre y a su cónyuge, no hay casi nada que añadir a lo que he relatado. Pero a más de éstas, las ideas religiosas y prácticas de los Jívaros tienen referencia con seres sobrenaturales de un orden menor, almas, espíritus y demonios, de los cuales hay muchos diferentes tipos. Los indígenas tienen dos palabras para denotar un espíritu o demonio: *wakáni* e *igúanchi*.

La palabra *wakani* puede ser traducida con "alma" o "sombra". Almas humanas separadas del cuerpo temporalmente, por ejemplo, en sueños, o permanentemente en la muerte, son llamadas *wakani* como también es la sombra reflejada en el agua, o en el suelo o en un espejo. Cualquier imagen o semejanza de un hombre, por ejemplo una fotografía, es llamada su *wakani* o alma, pero los indios aplican este nombre especialmente a la parte espiritual de un hombre separado de su cuerpo en la muerte. Hay una cierta diferencia entre el *wakáni* de un hombre muerto o por ejemplo, la "sombra" de una persona viva, que explicaré más adelante. Ya dije antes que los Jívaros, cuando primero los conocí, se oponían fuertemente a ser fotografiados. Ellos creían que con mi cámara yo "sacaba sus almas" (*wakáni*), a consecuencia de lo cual podía haber enfermedad o muerte, o sea como si el ser fotografiados tuviera una influencia indebida sobre la persona. La palabra *wakani*, sin embargo, se utiliza en un sentido más amplio, para significar un ser sobrenatural en general. Hay *wakáni* o almas no solo en los hombres sino también en los animales, en las plantas, en los cuerpos celestes y en otros objetos de la naturaleza.

Todo el aire bulle con estos seres espirituales que aparecen en distintas formas, especialmente como animales; pero, como regla, solo pueden ser vistos por quien ha tomado *natéma* u otras bebidas alucinógenas.

Aparentemente no hay diferencias esenciales entre almas humanas y almas que habitan animales, plantas y objetos inanimados: los últimos también parecen ser concebidos simplemente como almas humanas separadas del cuerpo, o hablando más estrictamente, los Jívaros saben solo de un tipo principal de espíritu o alma que habita hombres, animales y objetos de la naturaleza inanimados, o llevan una existencia enteramente independiente como demonios malignos y que pueden ocasionalmente cambiar una forma de existencia por otra. Los Jívaros, de este modo, como otros indígenas sudamericanos, están familiarizados con la idea de la transmigración y reencarnación de las almas, pero esta doctrina no está trabajada en un sistema regular de pensamiento y es todavía menos asociada con ideas morales de algún tipo.

Aunque todos los *wakáni*, especialmente los *wakáni* de personas muertas, despiertan sentimientos misteriosos en los indígenas y por lo tanto son siempre más o menos temidos, algunos de ellos se consideran más malignamente dispuestos hacia la humanidad que los demás. Los peores y más poderosos de los espíritus son llamados *iguánchi*. Todos los *iguánchi* son *wakani* pero no todos los *wakani* son necesariamente *iguánchi*. Las almas de personas que han sido particularmente temidas en vida, especialmente las almas de curanderos y brujos, se cree que se cambian a *iguánchi* después de la muerte. Las almas de enemigos muertos en guerra también figuran entre esta clase peligrosa de demonios. Los *iguánchi* de cualquier modo aparecen de muchas formas distintas. Algunas veces ellos se manifiestan en formas que se parecen a las humanas o como indios vivientes, usando preciosos ornamentos de plumas y con la cara pintada de rojo. En su mayor parte, sin embargo, los demonios asumen la figura de diferentes seres animales, de cuadrúpedos, pájaros, reptiles y hasta insectos. El "culto animal" entre los Jívaros, si podemos hablar de tal cosa, parece referirse en la mayoría de casos a almas humanas reencarnadas en animales. Generalmente éstas son almas de shamanes o brujos quienes toman temporalmente la forma de diferentes seres animales para causar daño o matar a otras personas. En ningún caso se

considera a los animales como totems de individuos o de grupos; el totemismo es un sistema religioso o social enteramente desconocido por los Jívaros y los Canelos.

Teóricamente, todos los animales, así como las plantas, tienen un alma como los hombres, pero el papel que los animales juegan en la religión de los indígenas depende enteramente de la importancia que ellos tienen en su vida práctica. Animales que se distinguen por su fuerza y ferocidad, su apariencia peculiar o hábitos de vida, o sus efectos dañinos, por supuesto, son los primeros en convertirse en objetos de creencias supersticiosas. Abajo consideraré los espíritus y demonios más importantes de los Jívaros, comenzando por aquellos que aparecen en forma de animales.

Algunos de los más formidables *iguánchi* aparecen en la forma de ciertos animales peludos del bosque, principalmente el mono negro, *washi*, el oso, *cheiva*, y el venado *hápa*. El mono negro ordinario (*Ateles niger*) es muy apreciado por los indios por su carne comestible, su piel y sus dientes y, por lo tanto, es muy cazado. El animal que ellos temen como demonio, no obstante, no es exactamente idéntico al mono negro "natural". El *washi iguánchi* es del hecho un ser puramente mítico; es mucho más grande que el mono negro real, no sube a los árboles pero camina en el suelo sobre dos patas como un ser humano y se dice que se mueve por entre los caminos del bosque, especialmente en la noche. El encontrarse con el demonio significa muerte casi segura para el indio. El *iguánchi* lo toma y lo mata o se lo lleva a su misteriosa morada. Hombres muertos y almas de enemigos muertos en batalla en su mayor parte aparecen en esta forma.

Exactamente lo mismo puede decirse del oso demonio, *cheiva iguánchi*. El oso sudamericano (*Ursus albifrons*) es comparativamente pequeño y no es particularmente temido por los nativos. Como el demoníaco mono negro, el oso demonio es un ser mítico que es mucho más grande y más formidable que el animal "natural". Los indígenas por lo tanto temen extremadamente el encontrárselo en la oscuridad, creyendo que morirán. Solo cuando se lo encuentra en un sueño producido por alucinógenos es, como otros *iguánchi*, supuestamente inofensivo y hasta amigable con el hombre.

Por otro lado, el tímido e inocente venado es temido y siempre visto como un formidable *iguánchi*.

Aquí nos encontramos con una curiosa superstición que los Jívaros parecen compartir con casi todas las tribus primitivas de Indios en Sudamérica. Los Jívaros nunca comen carne de venado, creyendo que si lo hacen morirán de seguro, y si matan al animal, es solo para vender su carne a los blancos. Las almas de las personas particularmente temidas en vida toman la forma de venado después de muertas, pero parece existir la creencia de que las almas de mujeres también prefieren reencarnarse en este animal. La última idea es naturalmente asociada con la timidez del venado, así como su movimiento sin ruido y la misteriosa rapidez con la cual desaparece en el bosque fácilmente sugiere a la mente primitiva del indio la idea de un fantasma.

Algo parecido se cree del tapir *pamá*, que es asimismo mirado como un *iguánchi*, a pesar de que no es tan temido como el venado. Los Jívaros por eso evitan la carne del tapir casi tan cuidadosamente como la del venado. Con su hocico puntiagudo y el silbido que produce, el animal es supuestamente capaz de hechizar personas: el alma de un brujo puede temporalmente tomar morada en él. Una superstición similar en relación al tapir es conocida entre algunas otras tribus sudamericanas.

Naturalmente entre los *iguánchi* o demonios figuran también los más grandes y peligrosos animales carnívoros de Sur América, por ejemplo, el jaguar y otras especies más pequeñas de la familia de los felinos. Entre esta clase de animales demoníacos, se mencionan los siguientes: *sacha* o gran jaguar negro, el más grande de todos los felinos en América del Sur; además, los *shia-shia*, *yaminga*, *yawára*, diferentes tipos de jaguares manchados; el *hapayawára*, es el puma o león sudamericano, y, por último, los *amicha*, *yantána* y *undúchama*, diferentes tipos de pequeños tigrillos. Todos estos animales son particularmente temidos porque se cree que las almas de los curanderos se reencarnan en ellos para matar a sus enemigos. Inclusive durante su vida, un brujo es supuestamente capaz, ocasionalmente, de transformarse en un jaguar para hechizar a personas. Si un jaguar ataca y mata a un indígena o toma uno de sus cerdos o perros, es inmediatamente evidente al resto que un brujo enemigo ha estado operando, tomando la forma de la bestia salvaje para llevar a cabo sus designios malvados. De la misma forma, se considera que shamanes en la forma de jaguares o tigrillos man-

dan enfermedades. Por lo tanto, cuando un shamán está curando a un paciente, entre los diferentes animales demoníacos que tal vez enviaron el mal, también menciona el jaguar, y los tigrillos. Por otro lado, esas bestias también figuran entre los animales-demonios que se aparecen ante los indígenas en los sueños causados por *maikoa* o *natéma* y que son llamados *arútama*, "Los viejos". Los demonios jaguar que se aparecen ante el indio en el sueño por alucinógeno son considerados por ellos como ancestros muertos. Tendré ocasión de mencionar éstos otra vez, al igual que otros *arútama* en conexión con otras bebidas alucinógenas.

Otros animales que, al menos ocasionalmente, aparecen como *iguánchi* o demonios, son la gran nutria (*wangánimi*), el *Nasua rufá*, llamado *kúshi* por los Jívaros, el oso hormiguero (*wishríshi*) y la paca (*coelogenys paca*, llamada *kashai*). El primero, la gran nutria, hasta figura entre los *arútama*, "los viejos". El *kushi* y el oso hormiguero supuestamente son capaces de hechizar personas con sus largos y puntiagudos hocicos. El primero también es considerado con superstición por su olor desagradable y su carne, por lo tanto, no es consumida. La nutria y la paca hechizan a las personas con sus largas barbas. Estos bigotes son utilizados por los shamanes para el mismo propósito.

Entre los demonios de agua está el bufeo o delfín, llamado *apupa* en el idioma jívaro, un animal bastante común en los ríos de la Amazonia. Este animal tiene el hábito de seguir a las canoas que pasan en los ríos, y sale frecuentemente a la superficie para tomar aire. Los indios creen que puede hechizar personas, pues produce el mismo sonido que los brujos cuando, soplando y silbando, mandan su flecha mágica contra sus enemigos. El *apupa*, que en la realidad es un animal inofensivo, es temido por los Jívaros como un peligroso *wishínyo* o brujo.

Mucho más temido, sin embargo, es otro monstruo del agua que vive principalmente en los ríos y lagos de la Amazonia, la gran boa de agua o anaconda (*Eunectes murinus*). Los Jívaros la llaman *pangí*. A veces en su encantación mágica le dan también el nombre quicha de *amárún*. La anaconda es, de hecho, el peor de los demonios que habitan el mundo espiritual de los indígenas. Los Jívaros solo comparten una creencia con respecto a este monstruo que parece ser común a todos los indígenas de Sud América tropical. La gran boa es el padre de la hechicería, es de su cuerpo que los

curanderos toman el veneno con el cual ellos mismos están impregnados y la flecha mágica (*tunchi*) que lanzan en contra de aquellos a quienes quieren hacer daño. Tanto después de muertos como durante su vida, las almas de los curanderos se supone que son capaces de transmigrar en anacondas, y cuando los indígenas matan tal monstruo dicen que es un brujo malo que han matado. Los especímenes más grandes de anaconda no son ni tocados por los Jívaros con sus manos después de matarlos, por miedo de los efectos malignos que surgen por estar en contacto con el demonio, pero la piel de boas más pequeñas es frecuentemente utilizada para hacer grandes cintos, a los cuales se les atribuye gran poder mágico. Debido a que la anaconda es vista como el padre de la hechicería, es natural que también se la considere como el autor de todas las enfermedades atribuidas a la brujería. De esta forma, el *pangui* junto con su “hermano”, el *tsungi*, son regularmente mencionados en los conjuros mágicos por medio de los cuales los curanderos tratan de curar enfermedades.

Respecto al último demonio, el *tsungi*, no he podido acertar si es solo un monstruo de agua mítico o un animal viviente real. El *tsungi* es descrito como un ser parecido a la mujer con pelo largo y grandes pechos, que vive en cuevas, en hondonadas y lagunas así como lo hace su “hermano” el *pangi*. Los dos demonios tienen la misma importancia como autores de hechicería, y el *tsungi* aparece junto al *pangi* en los conjuros de los curanderos.

No solo la gran serpiente boa, sino también otros tipos de reptiles juegan un papel importante en la religión de los Jívaros. Así, el gran caimán o cocodrilo, *kanyátsa*, que ataca a las personas nadando en los ríos, es un *iguánchi* y hasta es reconocido entre los *arútama*. Mucho más temidos, sin embargo, son los demonios que aparecen en forma de culebras venenosas. Sobre tales reptiles todos los indígenas ecuatorianos parecen tener la misma idea: con la mordedura de la culebra venenosa un espíritu malo entra en el cuerpo del paciente. Pero los Jívaros van más lejos en su teoría: el *wakáni* o *iguánchi* que entró en la persona, mordiéndola y causándole la muerte, era de hecho nada más que el alma demoníaca de un brujo que había tomado la forma de un reptil para matar a su enemigo.

Los indígenas hacen una distinción entre “natural” y “sobrenatural” o culebras demoníacas,

siendo éstas las culebras en las que el alma de un brujo ha tomado morada temporalmente. Los Jívaros llaman a dicha culebra *tunchima*, que quiere decir “hechizada”. Si una culebra no venenosa muerde o si la mordedura de una venenosa no ha causado en la persona mordida ningún daño en particular, fue solo la mordedura de una culebra “natural”. Si, por otro lado, la persona murió, la culebra era *tunchima*. Personas mordidas por culebras “hechizadas”, por consecuencia, generalmente mueren o solo pueden ser curadas por el arte mágico de otros brujos. Cómo proceden los shamanes cuando curan a estos pacientes lo veremos más adelante.

Pocos fenómenos del mundo animal han impresionado la mente indígena tan fuertemente como los de las culebras venenosas.

Por su apariencia peculiar, sus movimientos silenciosos, y especialmente por su misteriosa picadura que conduce a la muerte, son, de hecho, las más indicadas para crear creencias supersticiosas. Por eso los reptiles venenosos parecen sugerir a los brujos indígenas ideas en las cuales se basa su arte mágico. Además, como he señalado anteriormente, la flecha con veneno no es probablemente sino una imitación del veneno de las culebras, siendo las mismas supersticiones conectadas tanto con la una como con la otra.

Los espíritus y demonios también aparecen frecuentemente en forma de pájaros. Las ideas sostenidas sobre algunos pájaros son exactamente las mismas que sostienen sobre ciertos animales y reptiles. Generalmente los pájaros diabólicos están asociados con curanderos y brujos que los usan como sus agentes para que lleven sus designios perversos contra otras personas. Como un jaguar o una culebra, un pájaro puede ser *tunchima* o “hechizado”. Esto significa que un brujo ha escondido su propia alma o su flecha mágica que trae la muerte, *tunchi*, en el pájaro con intención de dispararla a la persona que quiere hacer daño. Los espíritus o almas personas muertas, de hombres y mujeres, pueden también reencarnarse en pájaros, que luego son vistos como mágicos.

En relación a los pájaros de los cuales se sostienen creencias supersticiosas, es de anotar que todas ellas se distinguen por alguna peculiaridad en su apariencia o hábitos de vida, o por sus sonidos. No todas las especies individuales son necesariamente *iguánchi* pero pueden ocasionalmente aparecer como tales. Estos son pájaros “naturales”

y “sobrenaturales”, así como hay culebras y jaguares “naturales” y “sobrenaturales”. Por lo tanto, los pájaros de rapiña más grandes de Sudamérica: el cóndor (*yápu*), la gran águila (*unta pinchu*), el halcón (*pinchu*) y el búho o lechuza (*ambúsha*), son, con frecuencia, vistos como demonios, especialmente si atacan a hombres o animales domésticos o si se aparecen en circunstancias inusuales. El búho, siendo un pájaro nocturno, es considerado por todos los indígenas como un mensajero del mundo espiritual. Los Jívaros creen que las almas de mujeres muertas se reencarnan particularmente en el búho. Otros pájaros demoníacos son el buitre negro (*chúnga*), el tucán (*tsukánga*), el gran guacamayo o loro arara, ambos, el rojo (*takúmbi*) y el amarillo (*yambúna*), con un nombre común llamados *yusa*, así como el loro verde ordinario (*kávas-hu*). Todos estos pájaros, junto con el pelícano (*kauá*) y el gallo de la piedra llamado *sunga* por los Jívaros (*Rupicola crocea*), también son mencionados entre los *arútama* y se aparecen ante los indígenas en sueño de alucinógenos. Temidos como cargadores de la flecha mágica también son el mango (*chui*), el pájaro-paraguas (*ephalopterus ornatus*, llamado *ungúmi* en el lenguaje Jívoro) y la mayoría de pájaros nocturnos. Entre los últimos, además del búho, dos merecen ser mencionados; el *kuikui*, un pájaro pequeño que se mueve durante la noche silbando, hechizando personas, y el *vichúchu*, otro pájaro pequeño con una cola larga y casi todo verde, que deja su nido entre las piedras en la noche y se acerca a las habitaciones de los hombres, produciendo el grito de donde saca su nombre. Los indígenas dicen que el *vichúchu*, cuando es enviado por un brujo, lleva la flecha mágica a lugares lejanos, trayendo enfermedades y muerte a las personas de ahí. El pequeño pájaro nocturno es, por lo tanto, muy temido y se lo menciona con frecuencia en los conjuros de los curanderos.

Algunos animales, peces e insectos más pequeños, juegan una parte en la superstición de los Jívaros por sus púas, espinas o picaduras que la naturaleza les ha otorgado. Los curanderos y brujos, en su arte mágico, usan con frecuencia púas y espinas similares. Tales animales son, por ejemplo, el erizo (*kúru*) y una especie de armadillo que los Jívaros llaman *tuicha*. Ya mencioné algunas circunstancias ilustrando las creencias indígenas respecto a peces e insectos cuando hablé de los curanderos. Aquí solamente añadiré que la mariposa (*wam-*

bíshku) es vista por los Jívaros como un *wakani* o alma, una creencia que también se encuentra entre otras tribus de América del Sur.

Los espíritus de las plantas tienen menor importancia en la religión de los Jívaros que los espíritus de animales. Es una creencia dentro de la filosofía animística de los indígenas, que todos los árboles y plantas están animados por espíritus y almas, así como lo están hombres y animales. Tampoco se diferencian un *wuakáni* de una planta en esencia de un *wakáni* de un hombre o un animal. De acuerdo a la mitología de los Jívaros, todos los animales fueron alguna vez hombres y lo mismo las plantas. Todo su animismo reside en la creencia de que hasta las plantas son, en cierta forma, humanas, especialmente, en cuanto que los espíritus que las animan temporalmente pueden, por un período corto o largo, tomar una forma humana. Los Jívaros hablan de las plantas como si estuviesen dotadas de pensamiento o sentimientos humanos, y cuando están en trance a causa de bebidas narcóticas preparadas con ciertas plantas, los espíritus de estas plantas se aparecen al indio en trance en una forma humana definida, especialmente, como algún ancestro remoto de él. Además, la costumbre de nombrar mujeres con nombres de plantas está íntimamente ligada a esta visión. Los Jívaros van tan lejos hasta atribuir un sexo especial a cada tipo de planta: algunos árboles y plantas se suponen que son “hombres”, es decir, tienen el alma de un hombre, otras -de hecho, la mayoría de ellas- se dicen que son “mujeres”, es decir, tienen el alma de una mujer.

El crecimiento de árboles y plantas y la maduración de sus frutos se debe al *wakáni* o alma que habita en ellos. Pero, por supuesto, solo éstos árboles y plantas tienen un lugar en la religión y superstición de los indígenas como aquellos que son particularmente útiles y distinguidos por alguna propiedad notable. Por lo tanto, un verdadero culto se da a plantas de las huertas: la yuca, el plátano, el maíz, el fréjol, el maní etc., en conexión con el culto de *Nungüi*, llamada antes *Nungüi moa*, la mítica mujer Jívoro, que creó todos los frutos en el comienzo y todavía reina sobre ellos. En los diferentes espíritus de plantas aquellas que, como la yuca, el fréjol y el maní, son de sexo femenino hay un algo de su propio espíritu; ella sola, por lo tanto, es capaz de dar una abundante cosecha a las mujeres que la cultivan. Por otro lado, para las plantas de la huerta que supuestamente son de se-

xo masculino como por ejemplo, el plátano y el maíz, los varones Jívaros que cultivan estas plantas, apelan al marido mítico de Nungüi, Shakaëma, quien domina sobre ellas e influencia su crecimiento y su fertilidad. Lo que la religión de los Jívaros tiene de culto verdadero está principalmente ilustrado en los rezos y encantamientos dirigidos a Nungüi y Shakaëma en la agricultura.

De los árboles que tienen gran valor para los Jívaros desde un punto de vista alimenticio, la palma *chontaduro* (*Guilielma*) es la de más importancia. Su excelente fruto es la comida más apreciada por los indígenas durante un par de meses del año, y tal vez la cerveza fermentada que hacen de él, es la más apreciada. La palma *chontaduru* tiene un alma o *wakáni* de hombre y por lo tanto es plantada y atendida por los hombres. Durante el período del año cuando el fruto madura, se realizan grandes celebraciones y en conexión con la preparación de la chicha y la bebida de ésta, tienen lugar danzas y se entonan cantos para “acelerar” la maduración y el incremento del fruto, y la fermentación de la chicha.

Por otro lado, la palma de chonta, cultivada con el propósito de obtener su útil fruto y la especie silvestre, *shingi*, también considerada como árbol “demoníaco” a causa de sus grandes espinas, juegan un papel importante en la hechicería indígena. Entre los Jívaros, así como entre los Canelos, los curanderos hacen frecuentes usos de los espinos de chonta cuando quieren hechizar a sus enemigos, como veremos más adelante. Desde este punto de vista, el espíritu de la chonta es un demonio malo o *iguánchi*, una creencia que en parte se debe también a la madera dura como el hierro, que tiene el árbol. No solo las espinas son utilizadas con propósitos mágicos, sino también, con frecuencia, otras partes de la palma de chonta. Por eso, la lanza hecha con madera de chonta tiene supuestamente poderes mágicos e inspira terror, no solo a hombres vivientes sino también a espíritus o demonios. De aquí que en la gran fiesta de la victoria de los Jívaros esté el trofeo-cabeza (*tsantsa*) siempre atado a una lanza de chonta cuando se lo necesita para las ceremonias. El espíritu del enemigo muerto es por ello mantenido bajo restricción y control.

Otros árboles relacionados con la religión o superstición de los Jívaros son, por ejemplo, el árbol de genipa (*Genipa americana*) y el árbol de guayusa (*Ilex*). De la fruta de la genipa los indíge-

nas obtienen la tintura negra (*sua*), con la cual se pintan el cuerpo y la cara para la guerra y para ciertas ocasiones ceremoniales a ella se atribuye un poder mágico.

Los Jívaros dicen que se pintan de negro para la guerra, “para parecerse al *iguánchi*”. La genipa es, por lo tanto, una pintura “diabólica”. Virtudes sobrenaturales similares se atribuyen a la infusión de hojas de árbol de guayusa (*weisa*), que tiene gran importancia como un tonificador y como medio de purificación.

La pintura mágica más popular de los indígenas se prepara con las semillas rojas del arbusto *Bixa Orellana*, que es uno de los árboles sagrados de los Jívaros. Con esta tintura roja (llamada *ipyáku*) los Jívaros se pintan la cara con muchos fines, por ejemplo, como protección contra las enfermedades y hechicería o en general para adquirir fuerza y poder de resistencia, para ganar el amor de una mujer. Las magníficas propiedades de la pintura se deben al espíritu que anima el árbol.

Plantas venenosas y plantas con propiedades extraordinariamente fuertes son las que utilizan para la preparación del veneno de las flechas y las que juegan un papel en la medicina de los indígenas, se considera que están animadas por espíritus o demonios peligrosos, a quienes se deben estas propiedades extraordinarias. Esto explica las precauciones tomadas, por ejemplo, en la preparación del veneno, cuando el shaman está supuestamente peleando con un demonio que él subyuga y cuyo poder utiliza para sus propios fines. La idea es exactamente la misma que se sostiene respecto a la preparación de bebidas fermentadas a base de yuca, chontaduru, etc., donde la fuerza también se debe a los espíritus que habitan las plantas.

Otras plantas que juegan un rol importante en la religión y medicina mágicas de los indígenas son, por ejemplo, aquellas aparecen bajo el nombre general de barbasco y son usadas en parte para la pesca, en parte para la preparación del veneno de las flechas, así como las plantas narcóticas del tabaco, *natéma* y *maíkoa*. Las primeras ya han sido mencionadas en relación con las costumbres indígenas de pesca y de las últimas se tratará en detalle a continuación. Todas estas plantas ilustran, de una forma muy característica, las creencias indígenas sobre los espíritus de las plantas.

Los Jívaros además extienden sus ideas animísticas a los cuerpos celestes, a fenómenos y a objetos inanimados de la naturaleza. Un mito Jíva-

ro nos dice que el sol, la Luna y las estrellas fueron una vez hombres en la tierra, y conservan ciertas ideas mágicas, comunes a la mayoría de indígenas sudamericanos, sobre la Luna. Por otro lado, no queda rastro de una verdadera creencia sobre un espíritu del sol o de la luna y menos todavía sobre otros cuerpos celestes. Los indígenas parecen considerar que ellos están muy lejos y no tienen ninguna influencia sobre los humanos, como para ser adorados. Por otro lado, ciertos fenómenos sorprendentes de la naturaleza que a veces amenazan su bienestar, como el trueno y el rayo, los terremotos y las erupciones volcánicas los atribuyen siempre a causas sobrenaturales. El trueno, dicen los Jívaros, es causado por un gran número de Shuaras (enemigos) -por ejemplo, los espíritus de guerreros Jívaros muertos- que ruidosamente atacan a los indígenas. Durante fuertes tormentas de truenos, por lo tanto, los varones agitan las lanzas contra las nubes, saltando, gritando y retando a sus invisibles asaltantes sobrenaturales con las mismas palabras que gritan contra sus enemigos naturales *winiti, winiti, páhei*, “¡que puedas venir, yo estoy listo!”. Los Jívaros llaman el trueno *shuara manyamai* o *shuāra ipyamwai*, es decir “los enemigos están peleando”. El rayo (*chareimbo*) es también un viejo guerrero jívaro, uno de esos ancestros de la raza jívara que se llaman *arútama* y que se aparece al indio cuando está bajo el efecto del tabaco, el *natéma* o la *maikoa*. Entre estos mismos poderosos demonios figuran algunos otros fenómenos celestiales sorprendentes, principalmente, el arco-iris (*tundyáka*) los meteoritos y cometas o estrellas fugaces, llamadas con el nombre común *payára* (“una cosa que cae”).

Los terremotos (*urkai*) son causados por poderosos *iguánchi* que están sacudiendo sus cuerpos en la tierra.

Entre los fenómenos estupendos de la naturaleza que han atraído particularmente la atención de los Jívaros se debe mencionar uno más: el violento huracán (*nássi*) que frecuentemente aparece en los bosques vírgenes de América del Sur, pasando sobre una zona relativamente limitada y deja a su paso terrible destrucción entre árboles y arbustos.

Los jívaros atribuyen el huracán a uno de sus peores *iguánchi* que también figura entre los *arútama*.

Los lugares o las localidades que tienen algo sorprendente en su aspecto se relacionan con inci-

entes extraordinarios que están habitados por espíritus, *wakáni* o *iguánchi*. De estos espíritus de la naturaleza, los de las colinas y las montañas (*neindyá*) son los más importantes. Las colinas son vistas como moradas de brujos muertos, cuyas almas han transmigrado hacia estas localidades. Cuando recorren colinas y montañas, especialmente aquellas que no han visitado antes, los indígenas se mantienen en silencio y no disparan con sus armas, temiendo que el demonio de la colina se enoje.

Cuando el interior de una montaña se mueve repentinamente o hace un fuerte ruido al pasar junto a ella, dicen que es el *iguánchi* quien está golpeando su gran tambor o que está expresando su contrariedad por ser molestado. El gran tambor de los Jívaros, llamado *tunduí*, es visto como una imitación del *tunduí* del *iguánchi* que vive en las colinas y el sonido apagado que produce el gran tambor tiene como objeto el imitar el sonido producido por el *iguánchi* en la montaña. Los demonios de las colinas y montañas, siendo espíritus de curanderos y brujos, también se considera que mandan enfermedades. Por eso, la *neindyá iguánchi* es frecuentemente invocada por los curanderos cuando tratan a sus pacientes. Más temidas son las montañas cubiertas de nieve y los volcanes.

Cuando los Jívaros atribuyen fiebres o malas enfermedades a tales montañas, sostienen una idea que se extiende en todas partes entre los Quichuas y otros indígenas de la selva de Ecuador y Perú.

El Sangay, uno de los volcanes más formidables de Ecuador, ha sido considerado con miedo supersticioso como *iguánchi hea*, “la casa del *iguánchi*”, donde el demonio atormenta hasta la muerte a aquellas personas que ha capturado y llevado. Los misioneros católicos, cuando tratan de impartir a los indígenas la idea de infierno y de retribución moral después de la muerte, se han aprovechado de las ideas sobre el Sangay como el lugar donde el *iguánchi* está torturando a las personas por sus pecados.

Chorreras y cataratas en los ríos, así como cascadas en las cordilleras (*sása* o *paccha*), también se consideran como frecuentadas o habitadas por espíritus. El Jívaro, antes de tomar *natéma* o *maikoa* en el bosque, siempre toma un baño en una *sása* con la creencia de que de esta manera él es llevado, a un contacto más íntimo con los espíritus con los cuales se comunica durante el sueño

provocado por alucinógenos. Los indígenas, en tales ocasiones generalmente se retiran hacia el bosque, solos, porque los espíritus ancestrales que esperan encontrar en el sueño usualmente residen en el bosque. Estos espíritus son temidos en la vida ordinaria pero en sueños, por el contrario, aparecen como amigos y consejeros del hombre, como lo veremos más adelante.

Entre los Jívaros existe hasta una especie de adoración a las piedras. A ciertas piedras insignificantes, de forma o color peculiar o conectadas con incidentes sorprendentes, con frecuencia se les atribuye un poder misterioso y se las eleva al rango de verdaderos fetiches. Entre éstas hay las “piedras de rayo” que para los Jívaros son pequeñas piedras redondas negras que, se dice, fueron arrojadas desde el cielo por un relámpago o, hablando más estrictamente, por aquellos guerreros jívaros cuyos espíritus se creen activos en el rayo y el trueno. Los poderes sobrenaturales con los cuales han sido dotados se deben a su conexión con estos espíritus. Como provienen de guerreros, se las considera especialmente útiles para el éxito en la guerra. Aparte de esto, cuando se las mantiene por mucho tiempo, tendrán el efecto de favorecer el crecimiento de los cerdos y aves domésticas. Esta creencia particular está relacionada de cerca con el culto de antepasados muertos característico de los Jívaros. Los indígenas aprecian muchísimo sus “piedras de rayo” y todos los fetiches similares y de ninguna manera se separarían de ellos.

Hasta un elemento como el fuego se supone que tiene alma “El fuego es una mujer”, es decir, tiene un alma femenina o *wakáni*. Por esto las mujeres tienen que atender el fuego y cuidar el trabajo más importante que se realiza con la ayuda del fuego, en especial, cocinar la comida. Sin embargo, el fuego no es endiosado por los Jívaros y no hay un culto al fuego.

La filosofía animística de los Jívaros va tan lejos como para asignar un *wakáni* o espíritu a los objetos hechos por la mano humana. Así los utensilios y las armas, las ollas de barro y los platos, el tejido y la rueca, las agujas, los cuchillos, las lanzas, las cerbatanas, los escudos, etc., están dotados de un principio animado. Cuando los indígenas están en trance por *natéma* o *maíkoa*, los espíritus de tales implementos y armas aparecen ante ellos entre otros demonios en la forma de hombres jóvenes. Estas ideas animísticas tienen una influencia en la división de trabajo entre los Jívaros.

De lo establecido anteriormente, parece que los seres sobrenaturales se aparecen ante los indígenas de diferentes formas, los demonios con figura humana o de animales siendo, sin embargo, quizás los más temidos. Estos demonios se mueven especialmente por la noche y su lugar favorito es el bosque. Los indígenas, por lo tanto, temen la oscuridad y la entrada al bosque, donde el *iguánchi* los puede encontrar en la forma de un jaguar, una culebra venenosa u otras formas miedosas. El *iguánchi* vive en las zonas más densas del bosque virgen o se sienta en las copas de árboles gigantes. Si el árbol es golpeado con un palo grueso, se supone que el demonio se asusta y luego toda la tierra tiembla. A veces el *iguánchi* hace que algo parecido a resina encendida caiga de los árboles, pero antes que tope el suelo, desaparece. Cualquier accidente que le sucede al indígena mientras camina en el bosque se atribuye a los designios malvados de un *iguánchi* o un brujo maléfico que actúa a través de tal demonio. Cuando se desmaya o le cae una enfermedad en el bosque virgen -tales casos parecen ocurrir con frecuencia - esto también lo atribuye al *iguánchi*. El indio atacado por el demonio pega un grito. Si está suficientemente cerca a la casa para ser escuchado, inicia un tremendo alboroto. Todas las personas de la casa se apresuran afuera, seguidas de perros que ladran, gritan y hacen ruido con tambores y golpean ramas de árboles con palos y raíces. Esto se hace para espantar al demonio. Una vez me contó un Jívoro que un pariente suyo había sido atacado por los *iguánchi* en el bosque y llevado a casa en estado inconsciente. Estos *iguánchi*, añadió, eran dos Jívaros de una familia conocida que habían muerto hacía algún tiempo.

Se cree también que los demonios, se llevan a personas, especialmente niños pequeños, a sus propias moradas en las partes más densas del bosque virgen, donde permanecen para siempre.

El *iguánchi* ataca hasta a personas enfermas mientras yacen en sus camas en la casa. El demonio se aparece al enfermo especialmente en un sueño, hablándole y cantándole en una forma seductora para inducir a su alma a seguirle en su misteriosa habitación en el bosque “Sígueme”, le dice, “tengo una linda casa, mujeres y perros y mucha comida y *nihamánchi* (cerveza de yuca)!”. También trata de atraerlo con las siguientes palabras:

*Tússimie nu, yungangá,
Núkuchie nu, yungangá,
Tússumie nu, núkuchie nu,
yungangá!*

Esto significa más o menos:

“¡Mi pequeño padre, ven!
¡Mi pequeña madre, ven!
¡Mi pequeño padre, mi pequeña madre,
vengan!”.

Si la persona enferma en los sueños escucha estos halagos del *iguánchi*, su alma le seguirá hacia el bosque, donde verá la casa del *iguánchi* como la describió el demonio. Pero con esto su des-

tino está sellado y retornará a su casa y a su cama solo para morir. Todos los que escuchan las invitaciones del *iguánchi* deben morir.

Los *iguánchi*, como hemos visto, pueden ser espantados por medios naturales con gritos y ruidos. Todos los demonios, de la misma manera, temen el arma asesina de los Jívaros, la lanza de chonta, como también el ruido de sus escudos. Acciones como ésta suceden como en una ceremonia mágica en las fiestas de victoria. Sobre todo, se dice que los demonios temen los disparos de rifle.

En el capítulo sobre la religión práctica, propongo examinar más las diferentes maneras con que los Jívaros tratan de influenciar a los seres sobrenaturales.

Capítulo II

LAS IDEAS RELIGIOSAS DE LOS CANELOS



Las ideas animísticas de los Canelos no difieren esencialmente de las de los Jívaros. Así, los demonios, las plantas, los animales y otros espíritus naturales son, en su mayoría, los mismos en las dos tribus. Para espíritu y demonio, los Canelos usan los nombres *aya* y *supai*, correspondiente al *waká-ni* y al *iguánchi* de los Jívaros *Aya*, por lo tanto significa “alma” o “fantasma”, y *supai* “demonio” en el sentido propio de la palabra. Pero no hay diferencias esenciales entre los dos tipos de espíritus. Hasta lo que yo pude ver, el animismo de los Canelos está también basado en el principio de transmigración de los muertos todos los *supai* son en verdad los espíritus de personas muertas, especialmente espíritus de curanderos y brujos muertos.

Los espíritus y demonios se aparecen ante los Canelos en parte en formas humanas, en parte en forma de seres animales y también se cree que habitan plantas y objetos naturales inanimados. Revelan su existencia especialmente por medio de incidentes inesperados y por accidentes que afectan a las personas. Los siguientes son los *supai* o demonios más importantes de estos indígenas:

Unos de los demonios más formidables es el del demonio *jaguar, puma supai*, que puede aparecer en la forma de cualquier bestia de la familia de los felinos, conocida entre los indígenas. Existen los jaguares “naturales” y los jaguares demoníacos, estos últimos atacan al hombre y le hacen daño. La idea general que prevalece entre los Canelos es que las almas de los brujos se han reencarnado temporalmente en tales animales, una creencia que parece ser común a todos los indígenas de Sud América. Hay diferentes tipos de gatos-demonios de acuerdo a los diferentes tipos de felinos. *Yana huagra puma supai* es el gato-demonio que aparece en la forma del gran jaguar negro, el más grande de los felinos en América del Sur, y que antes era común en las regiones de los Canelos y muy temido por los nativos, *inchic puma su-*

pai es el jaguar manchado más pequeño, todavía común en los bosques del oriente ecuatoriano; *huituc puma supai* (*huituc*=Genipa americana, que explica de la tintura negra utilizada para pintarse el cuerpo), un pequeño tigrillo con puntos negros en la piel “como si estuviese pintado con *huituc*”. Este causa considerables pérdidas a los indios, porque mata y come sus aves.

Siendo estos espíritus encarnados en todos estos animales, -generalmente almas de curanderos o brujos-, también se cree que causan daño en una forma sobrenatural, especialmente al enviar enfermedades. Por esto, cuando los shamanes curan a personas hechizadas, entre otros demonios evocan los diferentes tipos de pumas.

No solo shamanes profesionales sino también personas ancianas en general, a las que en su mayoría se les atribuye el arte de la brujería, se cree que con frecuencia se transforman en jaguares, después de la muerte y hasta durante su vida. Así, en Sarayacu, en el Bobonaza, me hablaron de un hombre viejo que podía ocasionalmente cambiarse en un jaguar, y luego retomar la figura humana. Fue hacia el bosque en forma de hombre y reapareció como un tigre. Sus pisadas fueron vistas como las de un hombre, pero más adentro en el bosque se cambiaron en las de una bestia. Apareciendo en esta forma, amenazó hasta a sus familiares y por lo tanto, era muy temido. Esta historia es característica de la creencia indígena en hombres-tigres, como se encuentra en diferentes partes de América del Sur.

El venado (*taruga*) y el tapir (*sacha huagra*) eran vistos antes como animales diabólicos por los Canelos y su carne no se comía. En estos días, los indígenas han desistido de esta superstición y comen la carne de ambos animales. Hasta tienen un gusto especial por la carne de venado, porque ellos dicen que, al comerla, se convertirán en seres de paso ligero como el animal.

Huairá supai, “el demonio del viento”, es un ser sobrenatural que se asemeja al mono, y se lo ve volando por el aire. Es considerado como el demonio particular del viento que trae enfermedad y es muy temido por los indígenas.

Yana rumi supai, “el demonio de las piedras negras”, se aparece a las personas alucinadas con ayahuasca como un indígena sentado sobre grandes piedras negras en las lagunas. Un ser puramente mítico.

Huas runa supai, una forma parecida a una mujer blanca que se ve elevarse del agua de las lagunas hacia el aire y se cree que envía la enfermedad. Este demonio, también conocido con el nombre de *yucusupai*, “el demonio de agua” es, por lo tanto, evocado por los shamanes.

Cucha pillan supai, un ser parecido al ser humano se dice que se asemeja a un monje con plumas en la cabeza. Se lo ve cerca de las lagunas, pero se cree que es un ser inofensivo.

Urí-urí supai, un ser descrito como mitad indio, mitad mono. Se ve cerca de lagunas, en el bosque donde anda disparando con una cerbatana. Envía enfermedades y por lo tanto, es invocado por los brujos.

Amasánga supai, un demonio que aparece en la forma de un indígena, que se mueve en el bosque durante la noche, hechizando las personas; es también conocido bajo el nombre de *sacha runa*, “el hombre del bosque”. Se dice que es un ser muy maligno y es de la misma forma, invocado por los brujos.

Huangana supai, el oso hormiguero. Se dice que anda “soplando una cometa” hechizando personas; un demonio que es invocado por los brujos.

Atacápi o curaga supai, un animal que se asemeja al macho cabrío y se ve en las cercanías de lagunas y ríos. Es maligno, invocado en los conjuros por los brujos.

Cahun supai un demonio animal del tamaño de un perro, enteramente negro y con una cola larga. No estoy seguro si es un animal o es puramente mítico. Generalmente se ven dos juntos, “uno guiando al otro por medio de una liana”. El animal es un *supai*. Cuando un indígena va solo al bosque, le ataca, agarra su pierna con su larga cola y toma su alma. Se cree que el demonio le dice al indígena “Ahora me llevo tu alma por tus pecados”. Por lo tanto, indio atrapado, morirá. Los indígenas por esto nunca matan este animal y huyen cuando lo ven en el bosque.

Entre los demonios que aparecen en la forma de reptiles la gran boa de agua o anaconda, *amárum supai*, es el más importante. Los Canelos tienen exactamente las mismas ideas de los Jívaros respecto a este monstruo. El es el padre de la hechicería y el jefe de los demonios, y los tiene a todos reunidos en el río. El *amárum supai* se dice que frecuenta especialmente las cataratas y otros lugares peligrosos en los ríos donde accidentes fácilmente ocurren cuando los indígenas navegan en canoas. También es llamado *yacu supai*, “demonio del agua”. Una serpiente loca vista en la vecindad de una casa es considerada como la encarnación de un brujo maligno que está tratando de llevar a cabo sus designios perversos contra los habitantes. Los viejos y los brujos también se reencarnan en boas después de la muerte, así como pueden transformarse en tigres. Los indígenas nunca tocan una boa muerta con sus manos por miedo de que su cuerpo se pueda volver escamoso como el de la serpiente; si le disparan con una escopeta, el cañón de acuerdo a su idea, explotará o ocurrirá algún accidente. Si le disparan con una flecha envenenada, ésta perderá su eficacia por completo. Generalmente los indígenas atacan a la anaconda con largos arpones de chonta.

Una serpiente venenosa que aparece ocasionalmente -es decir, cuando ataca y hace daño al hombre o animales domésticos- se cree que es un *supai* o el agente de un brujo malvado. Entre estos demonios están, por ejemplo, la culebra de cascabel, *mutúlu supai*, y la equis (Lachesis), llamada *pitálala*, la más peligrosa de las culebras venenosas en los bosques ecuatorianos. Respecto a los pájaros-demonios, hay las mismas creencias que entre los Jívaros. Varios pájaros pueden aparecer como agentes de los brujos llevando sus flechas hechizadas (chunta). Tal pájaro es, por ejemplo, el tucán de cuya familia se mencionan dos especies *sicuán-ga supai*, el gran tucán ordinario (llamado también predicador o diostedé en español), que tiene como color predominante el blanco; y el *yautiri supai*, de predominante color marrón. Los dos tipos de tucán se consideran demonios que hechizan a las personas con sus largos picos.

Cuando un Jívoro o un Canelo tienen que ayunar por el nacimiento de un hijo, se abstienen de comer el tucán entre otras cosas, creyendo que, si no lo hacen, su recién nacido va a ser brujead. Normalmente, para los indígenas el tucán común,

y sus brillantes plumas, a las cuales se atribuye un poder mágico, son particularmente apreciados.

El *Mucutúlu*, un tipo de pájaro común que en español se llama mango, de color marrón, se lo ve con la misma superstición que al tucán. Se cree que es enviado por los brujos y trae enfermedades, por lo tanto lo invocan los curanderos en los conjuros.

Yahi mangu supai es otro tipo de mango, de color negro. Este pájaro demonio también es invocado por los curanderos.

Shili-shili supai es un pequeño pájaro que vive en las cercanías de las cascadas en el bosque y se cree que envía enfermedades, produciendo el sonido del cual se deriva su nombre.

Bullu-cúcu es el nombre onomatopéyico de otro pájaro, grande como un pollo, que se mueve durante la noche, hechizando a las personas.

Supai pishcu, “el pájaro del demonio”, es otro pájaro nocturno que vive cerca de lagunas y produce un silbido que llena a los indígenas de miedo supersticioso.

Cuando se mueve alrededor de las casas en la noche silbando, se cree que hechiza a las personas que viven allí. Los indígenas, cuando escuchan el lloro del *supai pishcu*, tienen el hábito de disparar al aire, para espantarlo.

Chunta pishcu es un hermoso pájaro pequeño que es de la misma forma considerado con superstición por su canto nocturno. Como otros pájaros diabólicos, se cree que envía enfermedades.

El halcón (*anga*) puede ser encarnación de un *supai*. Este demonio se dice especialmente que tiene relaciones sexuales con mujeres por la noche mientras duermen. Una mujer visitada por el *anga supai* es probable que dé a luz un *supai huahua*, un niño diabólico, que es de color gris, tiene la cabeza y los ojos de un halcón y las piernas deformadas. Tal monstruo generalmente se entierra vivo.

De un pájaro negro nocturno, llamado *tutúlu* se dice también que embaraza sobrenaturalmente a las mujeres: entra en la casa asumiendo una forma humana y tiene relaciones sexuales con ellas.

Titipúru supai es un pájaro negro nocturno que se asemeja a una garza y vive en las orillas de los ríos. Se cree que hechiza a las personas con el silbido que produce y las enferma.

Acángu supai es el pájaro que en español se llama cacavero y se dice que ocasionalmente manda enfermedades.

Pájaros tan insignificantes como el colibrí pueden actuar como agentes de brujos maléficos.

Hay dos hermosos colibríes que son especialmente mencionados como *supai*: en particular, el *rayu kinde supai* y el *curi kinde supai*, que se cree que brujean a las personas con sus largos picos y, por lo tanto, figuran entre los demonios que los shamanes invocan.

Hay insectos venenosos que son también considerados como demonios. Entre éstos los Canelos ponen atención particular en la avispa negra, el escorpión o *uputíndi supai*, y en la gran hormiga negra (tucandera) llamada *yutúri supai*. Las picaduras venenosas de estos insectos se asemejan a las invisibles flechas de los brujos que también, como veremos, se aprovechan de tales criaturas cuando hechizan a las personas.

Todavía debemos considerar los demonios de las plantas que son bastante similares a aquellas de los Jívaros. Entre los árboles “sagrados” o demoníacos las palmas son las más importantes. Hay tres tipos de palmas diabólicas: la *cucha chunta* (*Mauritia*) que crece al margen de lagunas o en tierra pantanosa; la *huiriria chunta* (*Bactris*) otro tipo de palma de chonta silvestre; y la *tarpu chunta* o palma chontaduru cultivada (*Guilielma*). A todas éstas se las denomina *supai* por sus largas espinas que juegan el rol más importante en el arte mágico de los curanderos y los brujos de los Canelos.

Las ideas animísticas con respecto a las plantas del huerto son en su mayoría las mismas que entre los Jívaros. Los Canelos que ahora son cristianos de nombre, no creen en la Tierra-madre y, a pesar de que muchas prácticas curiosas se observan en la siembra y plantación, su agricultura hoy en día no está relacionada con un culto a los espíritus de las plantas, como entre los Jívaros.

Las plantas venenosas están animadas por *supai* y la eficacia del veneno para las flechas, como hemos visto, se debe a los demonios que habitan la planta de la cual se prepara el veneno.

Lo mismo se sostiene sobre las plantas alucinógenas *aya huasca* (“natéma” entre los Jívaros), *huántuc* (“maíkoa”) y tabaco, que juegan el mismo rol importante en la divinación de los Canelos y de los Jívaros. El demonio de la planta de *huántuc*, *huántuc supai*, se dice que se aparece a los shamanes Canelos, alucinados por la bebida, como un hombre blanco con ropa negra que llega a curar los daños que ha creado, “fumando un gran cigarro”.

Algunos lugares y localidades son habitadas por *supai*. Los más importantes y más temidos de

éstos son los *urcu-supai*, los demonios de las colinas, especialmente los *razu urcu supai*, los demonios de las montañas cubiertas de nieve. Todas están habitadas por los espíritus de brujos muertos que han transmigrado hacia las colinas y montañas. Ellos supuestamente envían enfermedades y, por lo tanto, son invocados por los curanderos, cuando curan a sus pacientes.

Cuando en sus caminatas los Canelos pasan por colinas, se cuidan de no hacer ruido y mantienen silencio; de otro modo, el demonio de la colina se pondría enojado y enviaría fuertes lluvias. El ruido que se asemeja al del trueno que a veces se escucha entre las montañas se atribuye de la misma manera a uno de los principales pájaros-demonios, el gran guacamayo. Cuando cazan en colinas donde no han estado antes, se abstienen de disparar con sus armas y solo usan las cerbatanas. De otro modo no podrán matar del todo.

También hay espíritus en los ríos; las cataratas, en particular, son habitadas por ellos. Algunos de éstos aparecen en forma de animales, como el *amárun supai*, y otros en variadas formas. En las pequeñas cascadas (*paccha*) de las cuales la cordillera oriental es tan rica, hay *paccha supai* o *sacha-*

supai, “demonios de los bosques”. En tales *paccha* los indígenas toman baños ceremoniales.

De los fenómenos del cielo, el arco-iris (*cuichi*) parece haber atraído en particular la atención de los Canelos. El arco-iris, fantasean ellos, no es más que una gigantesca anaconda (*amárun*) en el aire o como ellos lo expresan generalmente, el arco-iris es una “sombra de la anaconda”. Una creencia referente a este fenómeno es que hace embarazar a las mujeres. Por tanto, cuando el arco-iris aparece, las mujeres que están en su período de menstruación no deben salir, por miedo que les pueda suceder algún accidente de este tipo. Especialmente si están viajando y duermen solas en una choza en el bosque, están expuestas al peligro del *cuichi supai* que mantiene relaciones sexuales con ellas y las deja embarazadas. El resultado de esta unión es un *supai huahua*, un “niño diabólico”. Esta superstición en relación al arco-iris prevalece entre los indígenas del Napo y es particularmente extendida entre los indígenas de la montaña que hablan quichua.

Las ideas animísticas anteriormente descritas son las más importantes de los Canelos.

Capítulo III

IDEAS SOBRE LA ENFERMEDAD Y LA MUERTE



Antes de empezar a examinar los diferentes medios por los cuales los Jívaros tratan de influenciar a los seres sobrenaturales en los que ellos creen, debemos considerar a aquellos hombres cuyo rol particular en la sociedad jívara es el de tratar con el mundo sobrenatural, o sea los chamanes y brujos. De nuevo, para entender completamente la extraordinaria autoridad ejercida por esta clase de hombres y todo su arte, es necesario conocer la teoría peculiar sostenida por los indígenas sobre la muerte y la enfermedad en general.

En este punto debemos notar un rasgo sorprendente en la psicología de estos indígenas: ellos no conocen lo que es la muerte natural. El Jívoro en su estado natural ciertamente se da cuenta de que la muerte se debe a la destrucción del cuerpo y a la separación definitiva entre el cuerpo y el principio animado, el *wakáni* o espíritu, pero sobre las causas de este cambio radical no es capaz de formular una teoría exacta. La muerte para él es siempre algo ininteligible, no natural, ni accidental. Debe tener en cada caso una causa especial o, hablando más estrictamente, solo puede suceder debido a las maquinaciones malvadas de un hombre o de un ser sobrenatural. La joven y fuerte palma de chonta no cae al suelo sino es porque un hacha corta sus raíces o un huracán violento rompe su tronco, o alguna otra fuerza causa su destrucción. Asimismo un hombre fuerte, sano, en sus mejores años no morirá, a no ser por una instigación directa o indirecta de un enemigo abierto o secreto. Los indígenas, por lo tanto, por lo menos en teoría, parecen reconocer la muerte natural solo para personas muy viejas cuyas funciones corporales caen en la degeneración por causa de las mismas leyes naturales que afectan al gran árbol del bosque virgen, descompuesto por la edad. En la práctica, sin embargo, ellos reconocen tales casos muy pocas veces o nunca. Es interesante anotar el hecho de que, hasta con respecto a hombres

decrépitos de casi cien años, cuando finalmente se enferman y mueren, casi siempre entra en función la teoría usual de brujería como causa inmediata de la catástrofe, especialmente cuando los síntomas responden a las ideas sostenidas con este tipo de daño.

Una muerte entre los Jívaros acarrea, por lo tanto, la misma idea que un asesinato, a pesar de que el asesino no sea necesariamente un hombre viviente, sino que también puede ser un ser sobrenatural, un demonio. Decirle a un Jívoro que antes o después él debe morir, es en su mente extremadamente indiscreto y falto de tacto; es casi lo mismo que decirle que un día u otro va a ser asesinado. Siendo éste el caso, podemos entender cuán fácilmente un caso de enfermedad o de muerte lleva a un asesinato y a disputas interminables, desde que los parientes del muerto consideran una tarea sagrada el tomar venganza del supuesto causante del mal.

El Jívoro, sin embargo, hace una neta división entre lo que él llama "brujería" (*tunchi*) y "enfermedad" (*Súngura*). *Tunchi*, hablando estrictamente, significa la "flecha" o pequeño objeto material que los brujos lanzan a sus enemigos. La enfermedad causada por él es exclusivamente un daño indígena; sobre un hombre blanco nunca tendría efecto. Los Jívaros inclusive declaran que la gente blanca no comprende del todo aquello que los indígenas llaman hechicería. Los síntomas de este misterioso mal son, sin embargo, muy característicos. Cuando todo el cuerpo del indio duele o siente un dolor intenso en algún lugar en particular, y especialmente si el dolor está acompañado por hinchazón en la zona particular del cuerpo y el mal le afecta repentinamente, está convencido que ha sido brujeadado. Dolores de cabeza y dolores reumáticos, heridas con pus, cólicos acompañados de hinchazón del estómago, dolorosas enfermedades del corazón e hígado, son situaciones típicas en

que los daños fueron causados por hechicería. Enfermedades con fiebre, a pesar de no ir unidas al dolor, se atribuyen frecuentemente a la hechicería. Cuando ocurre un caso de malaria entre los Jívaros del río Upano, cuyas tierras son comparativamente ricas, los indígenas declaran que ese mal ha sido enviado por los brujos de sus enemigos, los Achuaras en el Río Pastaza, que viven en un territorio azotado por la malaria.

A pesar de que el *tunchi*, cuando es enviado contra una persona por un brujo, o extraído del cuerpo de un paciente por un curandero, siempre aparece en la forma de un objeto material, también es considerado, al mismo tiempo, como un ser demoníaco. Si la muerte resulta como consecuencia de brujería, este demonio es tomado por un *iguánchi* real, que al mismo tiempo se identifica vagamente con el alma del brujo del cual procede. El demonio del *tunchi* empieza en seguida su trabajo de destrucción en el cuerpo y si se le permite completarlo, es decir, si ningún otro curandero es capaz de ahuyentarlo y extraer el *tunchi*, el paciente está condenado a morir. Después de la muerte, el demonio permanece en el cuerpo y trata de tomar posesión también de su alma, identificándose esto con el demonio que causó la muerte. Esta es la razón por la cual los muertos son tan frecuentemente temidos como espíritus vengativos, hasta cuando hayan sido, tal vez, respetados y queridos en vida es el espíritu de enfermedad y muerte el que los indígenas temen, siendo que el demonio debe supuestamente buscar víctimas frescas entre los parientes que sobreviven.

Por otro lado, en la categoría "enfermedad" (*súngur*) la mayoría de las enfermedades se consideran tales sin ir unidas en particular a dolores, o sea las que los indígenas han contraído a través de los blancos como son todas las fiebres y enfermedades infecciosas como la viruela, escarlatina, disentería y enfermedades venéreas. Considerando que los shamanes indígenas con frecuencia son capaces de curar la hechicería enviada por otros curanderos, son totalmente impotentes frente a la "enfermedad" importada de los blancos. Por lo tanto, cuando una epidemia de viruela -una enfermedad que en ciertos tiempos ha causado terribles estragos entre los nativos de Sud América-brota en medio de un pueblo indígena, los habitantes generalmente no ven otra salida para quitarse el mal que quemar y abandonar el pueblo entero o, por lo menos, dejarlo por algún tiempo. En tales cir-

cunstancias es fácil entender la ansiedad con que los indígenas siempre preguntan a un blanco extraño que llega si "trae enfermedad" consigo (¿*súngura itáches?*). Un viajero que se enferma seriamente mientras permanece en una casa indígena incurre en gran peligro. Si los indígenas sienten una razón suficientemente fuerte al respecto, pueden matarlo; si no, al menos se irán y le abandonarán en la casa. La primera visita de blancos entre indígenas que viven en zonas inexploradas del país es, por la misma razón, particularmente crítica, los indígenas piensan que los extraños recién llegados infectan sus casas y aldeas con su mera presencia. Por su contacto personal así como por su vestimenta, su medicina, y las muchas otras cosas misteriosas que traen, se cree que ellos diseminan gérmenes de enfermedades que traen la muerte.

Así como el mal de la hechicería es causado por un ser demoníaco, tal vez el *iguánchi* que trae la muerte, también la "enfermedad", *súngura*, es causada por un espíritu, principalmente, el espíritu del hombre blanco. Los Jívaros, sin embargo, no pueden decir nada más en particular sobre este espíritu de enfermedad y muerte, y no conocen otra forma de protegerse de sus visitas sino tratando de evitarlo.

A pesar de que la categoría "enfermedad" hoy en día comprende en especial enfermedades que han sido introducidas por los blancos, también hay un tipo de *súngura* que es una epidemia entre los indígenas y que ellos por lo tanto han conocido desde antes le llegaba del blanco. Este tipo de *súngura* nace directamente de su propio *iguánchi* malvado. Tal caso de "enfermedad" me llamó la atención entre los indios de Arapicos donde varias personas jóvenes y niños habían sido atacadas por una fiebre insidiosa, aparentemente epidémica, que los desgastaba lentamente. Los demonios siempre vencen a los vivientes, hasta a los curanderos más experimentados, enviando males sobrenaturales. Los curanderos, por lo tanto, generalmente confiesan su imposibilidad de curar el *súngura* enviado por el *iguánchi*.

A pesar de que la "enfermedad" (*súngura*) no nace directamente de los brujos, ellos supuestamente tienen una cierta influencia también sobre este mal. Se cree, por ejemplo, que son capaces, por medio de sus flechas mágicas y sus imprecaciones, de causar que una epidemia brotada en un pueblo no cese o abandone el lugar, sino que se mantenga estacionaria allí, exterminando gradual-



Ilustración XXXIV. 1. Jivaro curandero tratando al paciente con el ramo shingi-shingu

mente a sus habitantes. Así, cuando el pueblo de Puyo, situado sobre un pequeño afluyente del Alto Pastaza, fue visitado por un brote de epidemia de disentería en 1918, los indígenas declararon que la enfermedad era ciertamente traída a su pueblo por los blancos, pero que su inusual carácter obstinado se debía al arte mágico del famoso brujo Palati de los Canelos, quien quería eliminar a sus reconocidos enemigos los indios Puyos. No hay, por lo tanto, prácticamente ningún mal o tipo de enfermedad de los que los indígenas no pueden echar la culpa, de una u otra manera a sus enemigos, los brujos de otras familias o tribus

Los Canelos hacen exactamente la misma distinción entre lo que ellos llaman *chunta* (flechamágica), *nanai* ("dolor", "mal", causado por la *chunta*) u *ungui*, "enfermedad", originalmente introducida por los blancos. Con respecto a estos últimos, los Canelos, que en ciertos

tiempos han sufrido terribles epidemias, tienen ideas mucho más reales que los Jívaros. "Enfermedad", dicen ellos, entra a sus pueblos en la forma de "un hombre blanco, que lleva un bolso sobre sus hombros". Puede ser un hombre real o solo un espíritu, en todo caso se cree que él trae la enfermedad. "Enfermedad" toca a la puerta de una choza indígena y cuando alguien va a abrirle, el espíritu lo "agarra", *ungüi hápin*. Cuando hay un indígena atra-

pado, el implacable extraño demonio buscará a más víctimas entre los otros. Por lo tanto, cuando de una u otra forma los indígenas tienen la idea de que la "Enfermedad" está acercándose a su pueblo -por ejemplo cuando llega un grupo de blancos-, las mujeres empiezan a llorar ruidosamente y a lamentarse como lo hacen cuando se lamentan por los muertos. De esta manera, ellos creen que la "Enfermedad" puede ser espantada o de alguna manera inducida a retroceder y dejar a los habitan-



Ilustración XXXIV. 2. Jivaro curandero practicando la "succión curativa"

tes en paz. Esta idea explica la extraña bienvenida, que consiste en lloros y lamentos ceremoniales, que viajeros blancos reciben cuando llegan a los pueblos indígenas. De nuevo, cuando brota en un lugar una enfermedad contagiosa, por ejemplo, una epidemia de viruela, los habitantes generalmente no ven otra forma de librarse del desagradable huésped que dejando el sitio y migrando a otra parte del país. En tales casos tienen el hábito de bloquear el camino que toman con palos y ramas de árboles, “para que el espíritu de la enfermedad no pueda seguirles las pisadas”.

La enfermedad, y especialmente la muerte serán relatadas más adelante. Aquí puede ser oportuno añadir que la enfermedad de cualquier tipo supuestamente contamina una casa a tal punto que los Canelos juzgan necesario el ayuno para los parientes más cercanos del paciente. Después de que el curandero ha tomado *natéma* para descubrir el origen de la enfermedad, generalmente instruye a los familiares a este respecto. Al padre, la madre, los hermanos y hermanas del paciente no se les permite comer sal o ají durante los dos primeros días después de que el miembro de la familia ha caído enfermo. Al paciente mismo se le permite comer solo plátano hervido y hecho puré y ciertos pescados pequeños llamados *umbúni*, *tugshi*, *chuti*, *shigli*, y *challúa* en idioma quichua. Cuando la persona enferma está cerca de la muerte, los parientes pueden también comer solo el puré de plá-

tano hervido. Cuando el paciente se está recuperando, se le permite comer pequeños pájaros cazados con flechas sin veneno y de ahí en adelante otros tipos de carne. El gran pez siluro (*sangarápu*), está estrictamente prohibido a una persona enferma, porque los bigotes de este pez son usados con frecuencia por los brujos cuando hechizan a las personas.

Solo los parientes más cercanos del paciente están obligados a observar estas reglas por la conexión misteriosa que se supone une a todos los miembros de una familia. Si éstos comen alguna comida inapropiada, ésta, de acuerdo a la creencia de los indígenas, causará necesariamente una reacción en el paciente, cuya condición empeorará. Otros parientes o personas extrañas, que estuvieran casualmente en la misma casa, no están obligadas a ayunar. Las reglas descritas arriba, como he dicho, son observadas por los Canelos. Los Jívaros, por otro lado, por lo menos aquellos que viven en el Upano y Santiago, no consideran necesario el guardar dieta en caso de una enfermedad, sino solamente después de la muerte. Sin embargo, tanto los Jívaros como los Canelos, creen que una persona mordida por una culebra venenosa debe evitar los condimentos excitantes como el ají y las bebidas fuertes. En este último caso debe también abstenerse de comer sal y yuca, que de acuerdo a sus creencias causarían más dificultad en la recuperación del paciente.

Capítulo IV

EL CURANDERO Y SU INICIACIÓN



De lo que ya se ha relatado sobre los curanderos en las páginas anteriores, por ejemplo su relación con los demonios que aparecen en la forma de animales salvajes, pájaros y reptiles, podemos concluir que ellos forman una clase de extraordinaria importancia en la comunidad jívara. Entre los Jívaros, como entre los Canelos, el curandero es el médico de la comunidad, no un sacerdote. Su asunto principal es matar o hacer daño a otras personas -sus enemigos personales o los de la comunidad- con brujería, y el curar males enviados por sus brujos enemigos. No es particularmente un “doctor del clima”, es decir, un hombre que profetice o influencie en el clima para bien o para mal. A pesar de que este tipo de prácticas mágicas ocurren entre los Jívaros, pueden ser desarrolladas por cualquier miembro de la comunidad y no forman parte de las funciones especiales de los curanderos. Tampoco se ocupan de ceremonias como las de tendencia religiosa, como por ejemplo, los ritos y encantamientos realizados en honor de *Nungui* y su marido *Shakaëma* para la agricultura. La divinación consistente en la bebida de los narcóticos *natéma* o *maikoa* es continuamente practicada por los curanderos, pero principalmente en conexión con su tratamiento médico.

Por otro lado, sacerdotes en el sentido estricto de la palabra no existen, a menos que -como yo mismo lo he hecho- escojamos dar este nombre al hombre viejo, *whuéa*, que dirige las ceremonias en las fiestas religiosas más importantes. En este sentido inclusive se puede decir que existe una sacerdotisa entre los Jívaros, debido a que mujeres mayores desempeñan deberes similares en ciertas fiestas.

He utilizado frecuentemente la expresión “curandero y brujo”, indicando de tal modo que estos conceptos no son exactamente sinónimos. Un curandero es ciertamente siempre un brujo, pero un brujo no necesita ser necesariamente un

curandero profesional. Así, viejos guerreros y jefes están generalmente iniciados en el arte mágico, de hecho, ellos pelean contra sus enemigos no solo con sus armas naturales sino también con sus “flechas” mágicas de la hechicería; profesionalmente y raramente se los ve curando, *tunchí*. Sin embargo, ellos no ejercen el arte a personas hechizadas por otros brujos. Tomando esto en cuenta, utilizaré como regla las palabras “brujo” o “hechicero” con referencia a la magia negra o dañina, mientras que “curandero” es un nombre general para una persona que practica el arte mágico. Los Jívaros tienen una sola palabra para nombrar al curandero o brujo: *wishinyu*.

Convertirse en un curandero entre los Jívaros o Canelos no es una cosa tan fácil: se requieren estudios ascéticos y reales para el hombre que desea este título y rango. Entre los Jívaros, un hombre próximo a ser curandero es iniciado de la siguiente manera. Se acerca a algún viejo curandero que le va a entregar el *tunchi* y la instrucción necesaria para el ejercicio de su profesión. El curandero hace chorrear en la boca del aprendiz, directamente de su propia boca, una pequeña espina de chonta con un poco de saliva y un poco de jugo de tabaco, murmurado un encantamiento. El novicio ha recibido ahora el “veneno” que en su debido tiempo le permitirá actuar como brujo. La misteriosa materia hechizadora se disemina por todo su cuerpo por medio de la sangre, permeabilizando todo su ser y siempre habrá algo de ella en su boca para ser utilizado cuando él quiera. Para crear una efectiva posesión del nuevo curandero, el veneno debe “madurar” apropiadamente. Esto entre los Jívaros generalmente parece darse en un período de seis meses, pero puede a veces requerir un período de dos años. El veneno está maduro cuando el nuevo curandero comprueba su capacidad de hechizar a una persona con su *tunchi*. El tiempo de preparación es extremadamente crítico

para él. El “veneno” impermeabilizando su cuerpo, en vez de madurar y convertirse en un arma efectiva contra sus enemigos, puede, bajo circunstancias desfavorables, causar su propia destrucción. Esto sucederá a menos que, durante el tiempo crítico, mantenga un ayuno estricto y observe cuidadosamente otras reglas que se le imponen. Durante los primeros cinco días después de que ha recibido el *tunchi* del viejo curandero, solo come puré de plátano verde en agua, absteniéndose estrictamente de beber inclusive la chicha de yuca (*nihamánchi*), la bebida diaria de los indígenas. En su lugar toma jugo de tabaco en grandes cantidades por la boca y por la nariz. También bebe el narcótico *natéma* cada noche, para ver a los demonios que le van a ayudar a convertirse en un curandero. En un sueño alucinado va a la orilla del río y convoca al demonio de la anaconda, *pangi* y a su “hermano”, *tsúngi*; ellos se levantan del río, le hablan como amigos y le dan el *tunchi*. Como he anotado antes, es en estos monstruos que la hechicería tiene su origen; también son los primeros demonios invocados por los curanderos cuando tienen que ser curadas enfermedades, causadas por hechicería.

Cuando han pasado cinco días, el novato se corta el pelo corto y toma un baño ceremonial en la cascada del bosque. Durante los meses siguientes, o hasta que el veneno ha “madurado” apropiadamente, observa estrictamente las siguientes reglas con respecto a su forma de vida. Su comida consiste principalmente en plátanos verdes hervidos, hechos puré en agua. Cuando come, toma cuidado de no tocar la comida con sus dedos sino que come con la ayuda de pequeños palos de madera o astillas. El futuro curandero bebe chicha de plátano y una raíz llamada *sangu*, pero no la ordinaria chicha de yuca. Cuidadosamente se abstiene de comer carne de cerdo o gallina, es decir, la carne de los animales domésticos más importantes. Particularmente se cree que el cerdo tiene una influencia dañina sobre la salud del curandero y su poder como brujo. La rechaza a tal punto que si es hervida en la misma casa donde vive, trata de evitar inhalar los vapores que salen de la olla hirviendo. También se abstiene de comer la carne de jabalí, por su semejanza con el cerdo doméstico. Un animal siempre evitado religiosamente por los curanderos, inclusive por aquellos apropiadamente iniciados, es el armadillo (*shushúí*). No solo evitan comer su carne, sino también el verlo. Si un curan-

dero se encuentra por coincidencia, con un armadillo, cierra una de sus ventanas nasales con los dedos o con un trapo, para no inhalar el olor rancio que este animal emite, y además toma agua de tabaco para paralizar las malas influencias que surgen de él. El *núnchi* que tiene adentro y que se concibe como un ser demoníaco viviente, puede “asustarse” y retirarse” con el resultado que el curandero pueda morir. Lo mismo puede suceder si el novato come la carne de cerdo o alguna otra comida inadecuada. Respecto a los pescados, solo puede comer sardinias, *chumakai*, y otros pescados más pequeños que no son pescados con barbasco, sino con anzuelo. El entrar en contacto con pescados muertos con barbasco podría tener las mismas consecuencias dañinas como comer armadillo: el *tunchi* puede “retirarse” y causar la muerte del curandero. Con respecto a los pescados más grandes que le es permitido comer, toma cuidado de no cortarles la cabeza, por el miedo de que le hagan algún daño. Además observa algunas otras reglas dietéticas curiosas. Así, se recomienda comer la carne de paca (*Coelogenys paca*, llamado *káshai*), porque los curanderos frecuentemente utilizan los bigotes de este animal diabólico cuando hechizan personas. De los monos solamente come dos tipos, principalmente el mono común de la noche, *whúkuma*, “porque el curandero tiene que operar en la obscuridad, como lo hace el mono de noche”; y el mono capuchino *tsiri*, “porque es muy hábil y rápido en sus movimientos”, como debería serlo también un curandero. De los pescados, además de aquellos mencionados antes, come un tipo de pequeño siluro, llamado *nukúmbi*, por su puntiaguda espina dorsal que se asemeja a las pequeñas espinas que los brujos usan cuando hechizan a las personas, así como otro tipo de pescado llamado *yutui* que está asimismo provisto de pequeñas espinas afiladas. Come avispa, por sus aguijones venenosos y pequeñas espinas de chonta que crecen en la diabólica palma de chonta. Ambos, el aguijón de la avispa y la espina de la chonta los utilizan los brujos como “flechas” mágicas. Además come un tipo de pescado rémora, llamado *nayúmbi*, que se encuentra en los lechos de piedra de los ríos. Allí se acomoda a las piedras con su boca: de esta manera, se piensa, el curandero debe actuar en “chupar” el mal del cuerpo de un paciente. Entre los pájaros, se le recomienda comer el pájaro carpintero, *tatáshama*, que perfora los troncos de los árboles y escucha atentamente a las lombrices

dentro de ellos: exactamente de la misma manera en que el curandero tiene que proceder cuando trata de averiguar dónde está el mal en el cuerpo del paciente y sacarlo.

A más de estas reglas de dieta, el futuro curandero debe observar estrictamente la abstinencia sexual. No solo le está prohibido mantener relaciones sexuales con una mujer, ninguna pareja casada puede vivir en la misma casa con él, y su comida solo puede ser preparada y dada por una mujer o un hombre soltero. Una persona que va a ser curandero, no puede casarse hasta que su noviciado termine.

Si el novato rompe las reglas mencionadas, las consecuencias son fatales para él. El veneno hechizador que ha tomado en su cuerpo no madurará y no hará de él un curandero, por el contrario puede causar su muerte.

Durante todo el tiempo de preparación, el novato recibe todo tipo de instrucciones de su maestro, el viejo brujo que le dio el *tunchi*. Estas instrucciones atañen detalles del arte de la hechicería: cómo adquirir el poder sobre espíritus y demonios necesarios para hechizar personas, cómo curar a personas hechizadas por otros brujos, qué tipo de conjuros se deben cantar en diferentes ocasiones, qué remedios se deben usar y así sucesivamente. El conocimiento de estas cosas pertenece a la ciencia oculta de los curanderos que los hace una clase profesional de “personas sabias”, pero es mantenido alejado de las personas comunes. Un curandero o brujo es llamado *wishínyu*, una palabra cuya raíz es probablemente *wi* “Yo”, “Yo mismo”, correspondiente al hecho de que un curandero siempre empieza sus conjuros repitiendo la palabra *wi* (“Yo, yo mismo te conjuro a tí, demonio”).

El curandero recién iniciado paga al maestro por sus servicios con algún objeto de valor, una cerbatana y veneno para flechas, un buen perro cazador, un *itipi* o falda, etc.

La misteriosa flecha mágica que el curandero apunta contra sus enemigos, como hemos visto, es llamada *tunchi*. Otro nombre para la misma cosa, utilizado, casi tan comúnmente es *tsinsáka*, que significa “flecha” -el palo fino de madera de palma utilizado para las cerbatana-. Hay, de hecho, un paralelismo cercano entre la flecha envenenada del cazador indígena, que mata la presa infligiendo una herida insignificante, y la flecha mágica invisible del brujo que repentinamente pega a la víc-

tima, causando dolores misteriosos y una rápida muerte. El prototipo de ambas, como ya se ha anotado, es posiblemente la picadura de muerte de las culebras venenosas. De hecho, el hechicero en su operación se comporta como una culebra venenosa, lista para la acción. Debe llevar el veneno en su boca como la culebra; cuando dispara su “flecha” silba y sisea, tal como lo hace la culebra enojada antes de dirigir su colmillo de muerte a su víctima.

La “flecha” hechizadora (*tunchi* o *tsinsáka*) de un curandero puede, sin embargo, asumir diferentes formas: no solo puede ser una flecha pequeña ordinaria del tipo que se usa en las cerbatanas, sino que también, y con más frecuencia, aparece en la forma de un espino de chonta, una pequeña piedra, un pelo o diente de algún animal diabólico, el aguijón de la avispa, una lombriz, etcétera, que el curandero, de alguna manera que solo él conoce, saca de su propio cuerpo y tira a su víctima.

Entre los Canelos, la iniciación del curandero es muy parecida a la de los Jívaros, a pesar de que las reglas con respecto a la forma de vida que el novato debe observar son menos detalladas. Como ahora los Canelos son cristianos de nombre, los brujos no tienen tanta importancia como entre los Jívaros; de hecho, ejercen su profesión solo en secreto. El que va a ser curandero recibe su “flecha” de la misma forma como entre los Jívaros, de la boca del viejo curandero. Como en la mayoría de casos consiste en un pequeño espino de chonta, que se llama simplemente *chunta*. El hechizar a otra persona por medio de un espino de chonta es llamado *chuntáta shitana*, “el tirar la chonta”, mientras que el brujo es llamado *chunta shitac runa*, “un hombre que tira la chonta”. Después el veneno que el novato ha recibido debe “madurar” para que haga efecto, y esto entre los Canelos, se dice que toma de dos a cuatro años. Mientras tanto, el novato debe ayunar estrictamente, y su comida se compone principalmente de plátano verde hervido, hecho puré en agua. Le es prohibido beber cualquier tipo de chicha o *asua* (cerveza hecha de yuca u otra fruta). De los pescados, solo puede comer uno pequeño llamado *ichuti*, pero no su cabeza sino solamente la parte posterior. Toma agua de tabaco en grandes cantidades por la boca y la nariz, y cada noche toma *aya huasca* (*natéma* para los Jívaros). Esta dieta restringida, y especialmente la bebida de *aya huasca* y el agua de tabaco, le ayudarán a entrar en contacto íntimo con los

demonios -especialmente con el *amárun supai*, la anaconda- quien le iniciará en el arte mágico. El novato paga a su maestro por la *chunta* y las instrucciones recibidas con una cerbatana, una costosa corona de plumas, *tahuasámba*, un perro, una camisa, u otro objeto de valor.

A pesar de que los curanderos no se distinguen de otros miembros de la comunidad por una vestimenta particular, forman una clase de personas fácilmente reconocidas, inclusive en su apariencia externa. Un curandero Jívaro o Canelo es reservado y taciturno, sus ojos son apagados, como cubiertos; una consecuencia natural, sin duda, de su hábito permanente de beber *natéma* (*aya huasca*) y otros narcóticos. Sus miradas sombrías se vuelven inclusive más lóbregas por la pintura negra de su cara, siendo sus mejillas y las regiones de los ojos generalmente manchadas con *sua* (*genipa*). La pequeña bolsa, *wambáchi*, usualmente usada por los Jíbaros, tiene una importancia especial en lo que concierne a los curanderos: contiene su *namúra*, u otros objetos mágicos. Los Jívaros,

como hemos visto, atribuyen propiedades sobrenaturales a piedras de forma y color peculiares. Entre las *namúra* hay piedras negras, rojas y blancas, pero estas últimas, las *kaya wincha*, "piedras brillantes" o cristales, son las más importantes, debido al poder mágico que se supone poseen. Tales piedras blancas se encuentran con todo curandero y se las considera absolutamente indispensables. Pero si uno le pregunta a uno de ellos cómo consiguió estas piedras, o dónde se las puede encontrar, no obtendrá respuesta satisfactoria. Los curanderos siempre dicen haber visto y tomado posesión de ellas en un sueño, alucinados por el narcótico *natéma*: los demonios mismos las han descubierto. Si no las posee, el "doctor" cuando está a punto de curar un paciente, no entra en trance, *nambikma*, después de tomar *natéma* y consecuentemente no tiene "buenos sueños" y no puede ver el origen del mal; es decir, al brujo malvado que envió el *tunchi*. Cómo los curanderos usan su *namúra* cuando curan una persona enferma, lo veremos más adelante.

Capítulo V

EL CURANDERO COMO BRUJO



Como hemos visto, la función del curandero incluye, por un lado, el envío de males a otras personas por medio de hechicería, y por otro lado, el curar a personas hechizadas por otros brujos.

Primero examinaremos cómo procede el curandero cuando hechiza a sus enemigos.

El tirar la flecha mágica o hechizar a otra persona se llama entre los Jívaros *waweátinyu* (el verbo en forma informal, tercera persona singular *wawéama*).

Cuando un *wiskinyu* o curandero quiere hechizar a otro indígena, se prepara para la operación ayunando cinco días. Durante ellos se contenta con escasa comida como le fue prescrita en el momento de la iniciación, comiendo solo plátanos verdes hervidos, hechos puré en agua. Se abstiene de beber chicha de yuca, pero repetidamente toma agua de tabaco por la nariz, las hojas de la planta son hervidas en una vasija de barro pequeña, parcialmente llena de agua. Cada noche bebe el narcótico *natéma* para ver los espíritus y ser instruido por ellos con respecto al tipo de "flecha" que debe usar y otros particulares. El acto siempre se lleva a cabo en la oscuridad, cuando los demonios se mueven. Cuando está listo para disparar su *tunchi*, el brujo toma agua de tabaco, tose y garga-jea algo que agarra con sus dedos, murmura una especie de conjuro, dirige su flecha, silba y hace un movimiento peculiar con sus dedos. El nombre del indígena que va a ser hechizado también debe mencionarse durante el conjuro.

Suponiendo que ese nombre es Andiche, el curandero se dirige al *tunchi* con las siguientes palabras:

Amuesha, tsinsaká
Andiche numba umárta,
namánkisha yuota
kuránta matinyu.

Es decir:

"¡Tú, flecha,
que puedas beber la sangre de Andiche
y comer su carne,
para que pueda morir rápido!".

El hechicero subsecuentemente dispara su flecha con movimientos de soplo. Puede estar bastante cerca de su víctima, o puede pegarle a una distancia considerable. Así, una persona puede ser hechizada mientras está sentada tranquilamente en su casa en la noche, conversando con otras personas. El brujo hostil se introduce en la casa, cubierto por la obscuridad, y dispara su flecha invisible por una rajadura en la pared. Al mismo tiempo, la víctima dentro de la casa, sentirá un fuerte dolor en el pecho, tendrá un sobresalto y dirá a sus compañeros: "Me siento enfermo, algo me ha pasado, debo haber sido hechizado". El hechicero, habiendo realizado su hazaña, se escabulle.

Entre los Canelos, cuando un brujo quiere descargar su "chonta" sobre un enemigo, ayuna previamente durante dos días, comiendo solo plátanos verdes tomando agua de tabaco en dosis repetidas. Cada noche toma *aya huasca* para comunicarse con los demonios. La hechicería se practica de noche. El hechicero agarra una avispa negra con un aguijón venenoso, acomoda tres espinos de chonta pequeños en su abdomen y la envía con la siguiente fórmula: "*Chai runáta yaicugri; cutin tigramúngi; chapashámi chishí; allita mikúshca shamúngi, nyúca nishcáta pactachispa*". Es decir, "Que puedas entrar en ese hombre (se menciona el nombre del indígena), que puedas entrar más adelante; yo te esperaré de noche; habiendo comido su carne para que puedas volver, después de ejecutar mi orden".

La flecha invisible del brujo se supone que entra en la víctima por su garganta o su pecho, tal

como si hubiera sido lanzada por una flecha real. Si el curandero no es capaz de extraer la flecha, empeorará y morirá dentro de unos días. El demonio, habiendo dejado la “flecha” en el cuerpo del paciente, regresa a su maestro.

Frecuentemente, sin embargo, el brujo pega a su víctima mientras ésta se encuentra lejos en otro pueblo y otra parte del país. En tales casos, él no dispara su flecha directamente sino por medio de algún animal, pájaro, reptil o insecto diabólico. Los últimos, entre los Jívaros, son llamados *tunchi* o “hechizados”. Un curandero, por lo tanto, puede esconder su *tunchi* o su alma diabólica en un jaguar, un pájaro nocturno, una culebra venenosa, o un insecto venenoso como una avispa o escorpión. Estas criaturas las envía con la fórmula de conjuro usual a lugares distantes, donde encontrarán la víctima propuesta. Se cree que los pájaros, por su vuelo, son especialmente capaces de llevar el *tunchi* lejos, pero el éxito con que el curandero es capaz de usar tales agentes del mundo animal naturalmente depende de su propia habilidad y experiencia. El mismo hecho de que, por ejemplo, un jaguar o una culebra venenosa asuman una actitud agresiva hacia el hombre, matándolo o haciéndole daño, es considerado como prueba suficiente de que el animal o reptil es *tunchi*, es decir, que ha sido enviado por un hechicero enemigo.

La siguiente situación puede ilustrar la idea indígena de “hechizado” o de animales diabólicos. La esposa del brujo jívaro Shakaëma en el río Upano salía un día a cosechar yuca en las plantaciones. Mientras estaba ocupada en el trabajo, notó un buitre negro que vino volando hacia ella, desde el norte, en una manera que atrajo su atención. El buitre descendió sobre el suelo a poca distancia de la mujer, mirándola. Al mismo tiempo, ella sintió un dolor agudo en el pecho, como si hubiera sido herida por una flecha invisible. Se asustó y sospechó en seguida haber sido hechizada. Trató de espantar al pájaro fatal con su machete, pero éste solo voló a corta distancia y aterrizó otra vez, mirándola fijamente. El dolor en el pecho aumentó. La mujer rápidamente volvió a su casa y contó a su gente lo que le había pasado. Un curandero bebió *natéma* para averiguar la naturaleza y el origen del mal. Declaró que la mujer había sido hechizada por el buitre, que era *tunchi*. El pájaro había sido enviado por un brujo de los Jívaros que vivían al norte del río Copataza, una tribu hos-

til, con la que Shakaëma había hecho la guerra, hacía algún tiempo. Todos los intentos de curar a la mujer fueron inútiles. Su condición se empeoró y algunos días más tarde ella murió.

La autosugestión juega una parte importante en el indígena y debe tomarse en consideración si queremos entender la psicología de la hechicería. Apenas uno, por una razón u otra, cree que ha sido hechizado de una forma que supera la posibilidad de curación, y que su última hora ha llegado, generalmente se muere a pesar de cualquier tratamiento.

De cualquier modo, el brujo muy pocas veces se contenta con disparar una sola “flecha” a un enemigo que quiere matar. Apenas una víctima ha sido herida una vez, sus parientes generalmente llaman a un curandero que pueda ser capaz de extraer el *tunchi* a tiempo y así salvar la vida del paciente. El brujo hostil, por lo tanto, está ansioso por repetir su operación varias veces, disparando una “flecha” tras otra para asegurarse el resultado deseado. Su objetivo es el de llenar el cuerpo del enemigo con tantas *tsinsakas* que el curandero no sea capaz de extraerlas todas, en cuyo caso el paciente está destinado a morir.

Los métodos descritos anteriormente son, tal vez, los más comúnmente practicados por los curanderos. Pero también hay muchos otros. Mientras más experimentado es un brujo, más astuto es en buscar nuevas e ingeniosas maneras de llevar a cabo sus designios malvados en contra de los miembros de la tribu. Así, un brujo frecuentemente hechiza a sus enemigos secretos mientras se está quedando en su casa de visita, o mientras los recibe como huéspedes, durante una conversación aparentemente tranquila. El *tunchi* debe ser enviado secretamente, sin gesticulaciones e invocaciones que llamen la atención. Un brujo astuto es, por ejemplo, supuestamente capaz de hechizar a personas a través de un toque aparentemente accidental e involuntario con la mano o al esconder el *tunchi* en algún lugar de la casa, o en la comida o bebida ofrecida al huésped. También puede esconderlo en el bosque, en el follaje de un árbol o arbusto. La “flecha” está envuelta en hojas, posiblemente también con algunas “medicinas” mágicas, y el pequeño atado es colgado por el camino en que la deseada víctima debe pasar. A veces los indígenas, cuando caminan por el bosque, creen descubrir por el olor la presencia de las atados hechizados, escondidos por brujos enemigos. Por la

misma razón, cuando meten pie en terrenos extraños o pasan por casas habitadas por enemigos declarados, caminan con mucho cuidado por miedo de ser heridos por tales “flechas” escondidas. Cuando llegan a un lugar en el bosque donde tienen la intención de pasar la noche, y donde viajeros indígenas anteriores han levantado chozas de hojas de palma provisionales, nunca duermen en tales chozas sin antes cambiar el techo, removiendo las hojas de palma viejas y poniendo nuevas. La choza puede haber sido ocupada anteriormente por un brujo que tal vez dejó su *tunchi* escondido entre las hojas para causar daño a los indígenas que durmieran allí después. Tales trucos frecuentemente los usan los brujos jívaros, inclusive sin dirigirse a enemigos reconocidos. Algunos de ellos simplemente toman gusto en hacer daño a otras personas, sean enemigos declarados o no.

Muy comúnmente la hechicería se desarrolla por medio de los ojos. Los Jívaros creen en el “mal de ojo” (*tuna hî*), desde que un brujo experimentado puede enviar el *tunchi* no solo con la boca sino también con los ojos. El ojo para los indígenas es el “espejo del alma” en el sentido más real de la palabra¹. Como es del alma del curandero que sale este veneno mágico, podemos entender cómo se cree que él es capaz de enviar su *tunchi* simplemente con una mirada penetrante. La efectividad del ojo maligno se incrementa pintándose la cara de rojo. El Jívoro raramente entra a una casa extraña sin tener la cara pintada de rojo, siendo ésta una protección para sí mismo de la “flecha” traidora de su anfitrión y un medio de efectividad de sus propios poderes ocultos. Una tintura roja usada frecuentemente en casos similares es la llamada *múspa* compuesta de semillas rojas del *Bixa orellana* y las hojas secadas y golpeadas de la planta *simaiika*. Las mejillas y especialmente las partes alrededor de los ojos se pintan con esta brillante tintura roja antes de entrar, con la perspectiva de incrementar el poder mágico de la mirada del visitante. Este tipo de pintura de la cara se dice que actúa particularmente como un hechizo de amor, de tal manera que el indígena visitante es capaz de atraer y seducir a las mujeres cuando se acercan y ofrecen chicha de yuca al huésped. Generalmente, sin embargo, el mal de ojo del brujo significa enfermedad y muerte para la persona sobre quien recae.

El “mal de ojo” funciona de diferentes maneras. Así los brujos jívaros comúnmente se aprove-

chan de heridas aparentemente insignificantes y envían su flecha a la víctima simplemente mirándola. Una pequeña herida accidentalmente causada por un cuchillo, por ejemplo, puede verse en principio solo como una herida “natural”. Pero si la herida no se cura dentro de unos pocos días en una forma normal, por el contrario, más bien se infecta empezando a doler y causando hinchazón de todo el miembro, los curanderos declararán en la mayoría de casos que estas complicaciones inexplicables han sido traídas por el mal de ojo de un brujo. El siguiente caso puede ilustrar las ideas indígenas sobre este punto. Un hijo del gran jefe Jívoro Nayapi en Puyo fue traído una vez para ser curado de una misteriosa enfermedad. Mostraba en la ingle una herida pequeña, cuyo origen los indígenas no podían explicar y, a pesar de un tratamiento prolongado de parte de diferentes curanderos, no se curaba. Por el contrario, el paciente se empeoró; se estableció alguna enfermedad interna, acompañada de hinchazón del estómago, y, luego de algunos días de sufrimiento, el joven murió. Un curandero, después de beber el *natéma*, declaró lo siguiente sobre la naturaleza de la enfermedad: “La pequeña herida en la ingle no podía por sí misma causar la muerte; pero algún brujo enemigo la había visto con mal ojo y había enviado su *tunchi* hacia ella”. La “flecha” había tomado la forma de una pequeña serpiente boa que había penetrado desde la ingle al vientre donde había crecido, causando la hinchazón del estómago y finalmente la muerte del paciente. En casos de mordeduras de culebras se acepta frecuentemente la misma explicación. Hay, como hemos visto, culebras “naturales” y culebras que son *tunchima*, “hechizadas”. La mordedura de las primeras no causa daño particular a la persona mordida, mientras que la de la última con frecuencia termina fatalmente. Ahora, en muchos casos, cuando la mordedura de culebra tiene resultados fatales, conduciendo a la muerte del paciente o a serias complicaciones, los indígenas razonan de la siguiente manera: la mordedura en sí misma no causaría la muerte; pero alguna persona malvada debe haber mirado la herida con mal ojo y así ha causado la catástrofe. En consecuencia, cuando entre los Jívaros alguien es mordido por una culebra, se toman precauciones para que ninguna persona sospechosa tenga la oportunidad de mirar al paciente. De hecho, es inmediatamente llevado al monte donde el curandero se queda con él, mientras lo cura.

Un brujo puede operar solo o puede cooperar con un *iguánchi*. Estos demonios no solo envían enfermedades en la manera descrita antes, sino que también disparan las flechas mágicas como brujos humanos y lo hacen de una forma más diestra que los mencionados. Cuando un brujo coopera con *iguánchi*, por lo tanto, no hay remedio para la víctima. El demonio deliberadamente le dispara flecha tras flecha, tan rápido que ningún curandero es capaz de extraerlas y el paciente de seguro morirá.

De los diferentes tipos de “flechas” mágicas utilizadas por los brujos, algunas son consideradas más efectivas que otras. El *tunchi* más peligroso consiste de cristales y piedras brillantes, conocidas bajo el nombre de *kaya wincha*, y de las cuales los brujos hacen uso frecuente cuando hechizan a personas. Si tal piedra pega en la cabeza de la víctima está supuestamente condenada a muerte segura; pocos curanderos son capaces de curar a dichos pacientes. De acuerdo con esta idea, tales piedras brillantes se encuentran casi siempre entre los *mamúra* u objetos mágicos del curandero.

Cuando se utiliza contra blanco, el *tunchi* como regla no tiene efecto alguno. La gente blanca es inmune a la hechicería de los indígenas. Hay, dicen los Jívaros, solo una forma de hechizar a un *apáchi* u hombre blanco, principalmente, disparando una “flecha” hecha de un hueso de gallina (*atáshi kúnchi*). Esta idea está, sin duda, relaciona-

da con el hecho de que las gallinas fueron introducidas originalmente entre los indígenas por los blancos.

Mujeres y niños están más expuestos a la hechicería, y un hechicero cuando quiere hacer daño a una familia enemiga o a una tribu, prefiere atacar a los miembros más débiles de la comunidad. Los niños pequeños, a causa de su delicadeza, están especialmente expuestos al mal de hechicería de los brujos indios y a la “enfermedad”. Los Jívaros, consecuentemente, de mala voluntad muestran sus bebés a extraños y nunca los llevan con ellos a las casas de indígenas que no conocen muy bien o con quienes no tienen una relación perfectamente amigable. Puede suceder que en una casa extraña algún brujo maléfico mire al niño con mal ojo a consecuencia de lo cual se enfermará y morirá. Un hombre siempre tiene más poder de resistencia que una mujer o un niño, y mientras más viejo más “duro” se hace contra los malos espíritus y hechicerías. Los brujos viejos y los jefes -a pesar de estar físicamente decrepitos- entre los jívaros, como entre otros indígenas son más temidos a causa de su supuesta habilidad en manejar su formidable arma sobrenatural, el *tunchi*.

Nota

- 1 En el idioma Jívoro la palabra para “ojo” (*hi*) es la misma palabra que se utiliza para “fuego”.

Capítulo VI

EL CURANDERO COMO SANADOR



Ahora veamos cómo procede el curandero cuando tiene que curar un paciente que sufre de un mal enviado por otros brujos.

Para ser capaz de operar con éxito, el curandero tiene que prepararse de cierta manera. Esta preparación, como es usual, consiste principalmente en ayunar. El tratamiento de la persona enferma tiene lugar en la noche, después de la puesta del sol. Solo en la mañana del mismo día, el curandero puede ingerir algún alimento y tomar chicha de yuca. Después del mediodía no come nada, pero en lugar de la comida toma por la nariz grandes cantidades de agua de tabaco. El cerdo se supone que es particularmente dañino, así que evita, con cuidado no solo comerlo sino hasta olerlo. Si come cerdo antes de la operación se despertará enfermo la siguiente mañana. En la noche, el curandero debe tomar *natéma*, que mientras tanto ha sido preparada en la casa del paciente. Todo el día ha estado hirviendo a fuego lento una olla que contiene pedazos del tallo aplastado del bejuco *Banisteria caapi* y de otro bejuco llamado *iáhi*. La parte principal del agua tiene que evaporarse, dejando solo una cantidad pequeña, pero extremadamente concentrada. Este es el *natéma*.

Tan rápido como oscurece, el curandero va a casa del paciente llevando consigo la bolsa mágica, que contiene su *namúra*, así como un atado de ciertas hojas mágicas llamado *shingi-shingu*, del cual hace uso cuando trata a un paciente. Su cara está generalmente pintada de negro con genipa. Previamente se ha preparado en la olla, agua de tabaco, hirviendo las hojas, y se ha llenado con esta cocción una gran *pininga* (plato de barro). Cuando todo está listo, todas las luces y fuegos de las casas se apagan porque el curandero debe operar en completa oscuridad. Él empieza su tratamiento tomando la *pininga* con el agua de tabaco y cantando sobre ella un largo conjuro. El espíritu del tabaco (*tsanga maso mari*) viene, convocado, a

tomar posesión del curandero y ayudarlo a encontrar el origen y naturaleza del mal que aqueja al paciente. Cuando se acaba la invocación, toma un poco de agua de tabaco sin vaciar el plato. Luego llena una pequeña taza con *natéma* y tira su contenido al aire. Luego el curandero se apoya sobre el paciente que ha sido recostado sobre una banca en la mitad de la casa y empieza a cantar sus conjuros. Después de un rato, durante sus cantos y otras acciones con el paciente, toma una segunda dosis de *natéma* algunas veces con un poco de agua de tabaco. Esto se repite una tercera, y a veces una cuarta vez, de acuerdo a como sea necesario. La cosa principal es que el curandero entre en trance (*nambikma*), pues de otro modo no puede seguir conjurado a los demonios y todo su tratamiento resulta inútil. Este estado mental, sin embargo, no debe ser provocado repentinamente y todo de golpe sino gradualmente, para evitar violentas explosiones de éxtasis espiritual; ésta es la razón por la cual las medicinas solo se toman en pequeñas dosis.

En su conjuro el curandero invoca a todos los demonios que se sospecha que han enviado el mal. Debido a que los brujos, cuando hechizan personas, preferiblemente se aprovechan de ciertos agentes diabólicos del mundo animal, los cuales esconden su enfermedad y del *tunchi* que trae la muerte, entendemos por qué la mayoría de demonios invocados son animales, pájaros, reptiles y hasta insectos. Es un principio primordial en los conjuros indígenas que el remedio debe buscarse donde el mal tiene su origen, en otras palabras, los mismos espíritus que han causado la enfermedad están también apremiados a curarla.

El conjurar enfermedades por medio de la brujería se llama *tsinságrinyu kantámsama*, o *kantamára umbuartinyu*, "el curar enfermedad por medio del canto". La palabra raíz de *tsinságrinyu*

es *tsinsáka*, "flecha". *Kantámsama* (*kantamára*), de nuevo, significa "el conjurar por medio del canto".

El curandero envía las palabras de conjuro con su mano cerrada, sosteniéndola exactamente sobre la parte del cuerpo del paciente, donde se asienta el mal. El siguiente conjuro es típico:

We, we, we, wa, wa,
 "Yo, yo mismo (les conjuro demonios),
ámaru, tunchiru,
 la amarun (boa de agua), que posee la flecha,
tsungiru, tsungiru,
 y el tsungi, el tsungi,
aeintsuka,
 ustedes que una vez fueron hombres,
tsinserére natimieru
 y cuyas flechas he visto cuando alucinado
tukki tsinságrinyu
 ustedes que están llenos de flechas;
yawara tsinsagri
 el tigre, enviando la flecha,

husa, husa, husaru,
 ¡(qué puedas venir) para sacar la flecha!
apu, apupa,
 el delfín, el delfín,
tsinsagri, tsinsagri
 enviando flechas, enviando flechas,
Kaspa tsinsagri
 la ligula, enviando flechas,
husa, husa, husaru
 ¡(qué puedas venir) para sacar la flecha!
tsangu, tsangu, tsangudu.
 tabaco, tabaco
muku, muku, mukuma.
 ¡estoy soplando, estoy soplando!
Avanketná, avanketná.
 yo, sacaré la flecha (fijada en tu cuerpo como un gancho),
ayámsatná, ayamsatná
 ¡para que puedas sentir alivio!" y así en adelante.

El conjuro es cantado en la siguiente melodía monótona:

Con énfasis

Rep. ad lib.



We we we wa wa a - ma - ru tun - chi - ru a - ma - ru tun - chi - ru etc. etc.

Rep. ad lib.



A - pu a - pu - pa tsin sag ri hu - sa - ru hu - sa - ru

Rep. ad lib.



A - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a - a etc.

El curandero siempre empieza sus conjuraciones, de cualquier tipo que ellas sean, repitiendo la palabra, *we, we*, "yo, yo mismo", enfatizando así su propia personalidad y la fuerza de voluntad por la cual maneja el mundo espiritual. *Amárun* es la palabra quichua para la gran boa de agua (*Eunectes marinus*), llamada *pangi* en el idioma jívaro. En sus conjuros y encantaciones, los jívaros a veces hacen uso de palabras quichua que son, por decirlo así, internacionales entre los indígenas

del Oriente ecuatoriano. La boa de agua, como hemos visto antes, es vista como el padre de la hechicería, y es, por lo tanto, invocada primero. Otros demonios del mundo animal que frecuentemente mandan su "flecha" fatal, son el tigre (*yawára*), el delfín de río (*apúpa*), que supuestamente hechiza personas cuando emerge a la superficie para respirar, y la ligula (*kaspa*) que emite una "flecha" con su picadura de muerte. Que el espíritu del tabaco (*tsangu*) se invoque es fácil de entender, ya que es

en gran medida gracias a su ayuda que el curandero tiene éxito en vencer al mal que agobia al paciente. De nuevo, *avanketná* es lo mismo que *avankatukáhei*, “el soltar al pescado del anzuelo”, con el cual ha sido capturado. De la misma manera, el conjurador soltará al paciente de la flecha que ha sido fijada en su cuerpo. *Ayamsatná* es lo mismo que *ayámsatahei*, “el descansar”, “tener alivio”.

Los espíritus recién mencionados por supuesto no son los únicos invocados por el curandero jívaro. Un número de otros demonios también figuran en sus conjuros, la mayoría de estos seres siendo animales, pájaros e insectos, algunos inclusive espíritus locales de la naturaleza. Con respecto a las bestias carnívoras, no solo el común jaguar (*Felix onca*) sino todos los animales de la familia de los felinos -por ejemplo, el gran jaguar negro (soacha), el puma (*Felix concolor*), y diferentes tipos de tigrillos- pueden servir como agentes de brujos y son, por lo tanto, invocados por los curanderos. El *tsingu- tsangu yawá*, es probablemente solo una bestia mítica, “un animal parecido al tigre que vive en los árboles”. De los monstruos de agua, además de aquellos ya mencionados, el caimán (*kanyátsa*) y la gran nutria de agua (*Wangánimi*) son de especial importancia. Hay pájaros que, como sabemos, frecuentemente llevan la “flecha” y por lo tanto son invocados. Entre éstos el tucán (*tsukánga* o *kuánga*), el guacamayo verde y el rojo (*yambúna*, *takímbi*), el mango (*chui*), y el gallo de la piedra (*sunga*) son los más importantes. Es un hecho curioso que la mayoría de los demonios animales y pájaros que, se cree, envían enfermedad y son invocados por los curanderos también figuren entre los *arútam*, que originalmente fueron espíritus ancestrales. Los insectos que poseen “flechas” naturales -aguijones, etc.-, también pueden ser invocados por los curanderos. Entre éstos hay una gran larva peluda, llamada *wambángu* que cuando se toma entre los dedos, es capaz de infligir un dolor punzante y es, por lo tanto, algunas veces utilizada por los curanderos con el propósito de hechizar. Una vez más, entre los espíritus de la naturaleza, los demonios de las colinas son especialmente invocados (neindyu, neindyu, winiti “demonios de las colinas, qué puedan venir” ¡para sacar las flechas que han enviado!) Las montañas altas y las cordilleras, como sabemos, se considera que son habitadas por los espíritus de brujos muertos.

Aparte del conjuro en sí mismo, hay ciertas operaciones interesantes con el paciente a las cuales debemos dirigir nuestra atención. Ya he mencionado el atado de hojas, llamado *shingi-shingu*, que forma parte del equipo mágico del curandero, y que se utiliza como una especie de matraca. Las hojas son de una planta especial a la que se atribuyen propiedades misteriosas y terminan en una punta larga.

Estas puntas forman la parte más esencial de toda la cosa, en cuanto que en ellas se concentra el alma de la planta (*wakáni*) y su poder mágico. Las puntas se llaman *inéi*, es decir, “lenguas” y se suponen que son idénticas a la lengua del brujo, de quien se dice que les da esa forma puntiaguda peculiar -más o menos como la lengua de la culebra- en el momento de disparar su “flecha” contra su enemigo. Las puntas de las hojas, por lo tanto, son al mismo tiempo idénticas el *tunchi* mismo, el misterioso objeto que es tarea del curandero extraer del cuerpo del paciente. Estas ideas explican completamente la importancia atribuida al *shingi-shingu*. Durante sus operaciones, el curandero de cuando en cuando, alza y sacude el atado sobre el paciente y en particular sobre la parte del cuerpo donde se encuentra el mal, tal como si le estuviera abanicando con un abanico. Este procedimiento se repite varias veces, alternando con otras operaciones. Algunas veces el curandero interrumpe sus conjuros para empezar otro tratamiento. De su bolsa mágica saca una de las piedras blancas (*kaya wincha*), y, después de llenar la boca con agua de tabaco, pone la piedra en la boca y frota con ella el lugar afectado. Por medio de este tratamiento, supuestamente está preparando favorablemente el lugar para extraer el *tunchi*. Luego se inclina sobre él, sopla y escupe y, finalmente, habiéndose llenado otra vez la boca con agua de tabaco, em-



Fig. 10. El atado de hojas mágico, *shingi-shingú*, mostrando las lenguas de serpiente (*inéi*)

pieza a chuparlo vigorosamente. Después de unos momentos pretende extraer algo del cuerpo y sostiene un pequeño objeto que, en la obscuridad, no puede ser claramente percibido. "He encontrado la flecha", dice a los circunstantes "es un espino de chonta", (o una piedra, una lombriz, el pelo de una paca, etc.). "Pero esto", añade generalmente, "no es la única flecha que hay en su cuerpo. Hay algunas de ellas, pero gradualmente las sacaré todas".

De esta forma el curandero continúa sus operaciones por un largo rato, con frecuencia varias horas, alternando el canto de sus conjuros e invocando a los demonios, sacudiendo el atado de hojas *shingi-shingu*, escupiendo y soplando, frotando el lugar adolorido con su *namúra*, etc. Frecuentemente toma agua de tabaco y también repetidamente bebe una pequeña cantidad de *natéma*, así se encamina gradualmente hacia el trance para finalmente empezar a bailar alrededor del paciente, golpeando el piso y cantando con voz fuerte. Este es el grado más alto de la posesión, el estado en el cual el curandero "ve" la enfermedad y descubre sus causas. Alrededor de la medianoche interrumpe sus operaciones por esa noche, pero, como generalmente hay más de una flecha por extraer el cuerpo del paciente, el tratamiento en la mayoría de casos continúa por varias noches sucesivas.

En el sueño producido por el *natéma* y el agua de tabaco, el curandero encontrará después el origen último de la enfermedad, el malvado brujo que ha enviado el *tunchi*. Habiendo sido descubierto el autor del problema, el curandero puede tratar de enviar el *tunchi* de vuelta y los parientes del paciente pueden decidir el tomar venganza de él. Generalmente, sin embargo, no se decide la venganza hasta que no han sucedido en la familia una o varias muertes por hechicería.

Entre los Canelos, un curandero que cura personas hechizadas por los brujos que tiran la *chunta* es llamado *hámbic runa* o simplemente *hámbic*, "un hombre que cura con las medicinas", la palabra *hámbic* deriva de *hambi*, medicina. Cuando se prepara para sus operaciones, que se realizan por la noche, el curandero tiene que ayunar el mismo día, tomando solamente agua de tabaco por la boca y la nariz, tal como es costumbre entre los Jívaros. En la noche toma *aya huasca* en repetidas dosis antes y durante sus operaciones. Estas últimas son muy parecidas a las de los Jívaros. Sin embargo, los demonios invocados en los conjuros de los

curanderos Canelos son hasta cierto punto diferentes de aquellos de los Jívaros, de acuerdo a las ideas particulares que tienen los Canelos en cuanto a los espíritus que envían la enfermedad. Estos espíritus han sido mencionados antes en relación con las creencias religiosas de los Canelos. Solo la gran serpiente de agua, *amárun supai*, y el tigre, *puma supai*, guardan posiciones iguales en la superstición de ambos pueblos, cada uno de ellos siendo considerado por los Canelos como una encarnación del alma de un hechicero y consecuentemente como un autor de hechicería. El curandero además, como el *wishinyu* de los Jívaros, hace uso de las piedras blancas y otros objetos mágicos para curar al paciente, así como el atado de hojas, que entre los Canelos se llama *ilupánga*.

A más de los casos ordinarios de hechicería, que solo pueden ser curados por un curandero, hay un mal cuyo tratamiento es de particular interés: la mordedura de culebra. Como he mencionado antes, las culebras venenosas que atacan y hacen daño a las personas son generalmente vistas como *tuchima*, es decir, como reencarnaciones temporales de las almas de brujos malvados. Con el veneno de culebra la "flecha" penetra el cuerpo del indígena mordido por ella. Donde tal idea prevalece, es claro que solo un hombre iniciado en el arte mágico puede tratar apropiadamente a la persona mordida. Sin embargo, entre los Jívaros la persona más competente para curar la mordedura de culebra no es el curandero ordinario, sino un hombre que haya sido alguna vez mordido por una culebra venenosa y haya sobrevivido. Tal indígena se considera que se ha "endurecido" en contra de las culebras y, por lo tanto, posee cualidades especiales para curar a otros hombres atacados por los reptiles diabólicos.

Tan pronto como un indígena ha sido mordido por una culebra, se convoca a un hombre que, si es posible, alguna vez ha sido curado de las consecuencias de la mordedura de culebra. En tales ocasiones se toman precauciones especiales. A ninguna persona extraña, ni siquiera a alguno de los parientes más cercanos del paciente, se le permite ver la pequeña herida. Un enemigo secreto puede mirarla con mal de ojo y mandar su "flecha" dentro de ella, con la consecuencia de que pueden sobrevenir todo tipo de complicaciones peligrosas. Los Jívaros generalmente recurren a esta explicación cuando una mordedura de culebra que, tal vez, en el comienzo parecía leve, repentinamente

da origen a una enfermedad seria y causa la muerte del paciente. Por lo tanto a nadie, sino al curandero, le es permitido tratar al paciente, y la curación toma lugar no en la casa, sino afuera, en el bosque, donde el "doctor" cuidadosamente lleva a la persona mordida por la culebra. En el bosque ha sido atacado por el demonio, en el bosque, por lo tanto, el mismo demonio debe ser conjurado y los efectos de su ataque neutralizados. Levantan una choza provisional y el curandero se queda allí, solo con el paciente durante todo el tiempo que lo está tratando. El tratamiento consiste en conjuros y operaciones de tipo muy parecido a las practica-das por curanderos ordinarios. La medicina más frecuentemente usada es el jugo de tabaco. El doctor repetidamente toma la medicina en su boca y luego chupa vigorosamente la herida causada por la culebra. Canta ciertas encantaciones, invocando al demonio que actúa en la culebra venenosa.

A más del jugo de tabaco, que en sí mismo puede tener efectos benéficos, se utilizan ciertas otras medicinas naturales en contra de la mordedura de culebra. La más común de éstas es la que se prepara con la planta llamada *piripiri*. De esta gramínea existen cinco tipos, que difieren entre sí por el tamaño de las hojas. El tipo utilizado contra el veneno de culebras se llama *napi piripiri* (*piripiri* de la culebra). Los tubérculos de la planta se aplastan en cierta cantidad de agua fría, y se lava cuidadosamente la pequeña herida con la solución. El paciente debe también beber la misma medicina. Otro tipo de remedio se prepara con el ají indio (*Caspicum*) que es extremadamente fuerte. Se disuelve en el agua una cantidad de ají y la solución viene introducida en el recto con el tallo hueco de una planta de zanahoria (*Daucus carota*). Un tercer remedio utilizado en tales casos se obtiene del reino animal. Hay una especie de cangrejo, que vive en agua dulce, que los Jívaros llaman *uriki*. Todo el animal es aplastado con un mazo y hervido en agua, y el paciente toma la cocción como medicina. También es provechoso para él comer el animal en sí.

A pesar de que todas estas medicinas pueden tener efectos benéficos, son utilizadas por los indígenas principalmente por las propiedades mágicas o sobrenaturales que supuestamente poseen. Ellos creen que al usarlas son capaces de sacar al mal demonio del cuerpo del paciente.

Los indígenas frecuentemente se pintan el cuerpo a manera de profilaxis. El siguiente relato muestra que inclusive la mordedura de culebra es a veces curada con la magia de la pintura del cuerpo. Un indígena del Upano fue mordido por una culebra relativamente inocua. Se recuperó pronto, pero por varios días estaba con anillos negros, parecido a los de la culebra, pintados con *genipa* alrededor de los muslos y el cuerpo. Estos anillos, de acuerdo a su propia explicación, representaban la culebra que lo había mordido: él creía que neutralizaban los efectos dañinos de la mordedura.

Entre los Canelos una persona es curada de las consecuencias de la mordedura de serpiente en forma muy parecida. El curandero toma agua de tabaco en su boca y chupa la herida con ella, cantando conjuros. De cuando en cuando interrumpe estas operaciones para abanicar al paciente con la rama de un árbol llamado *chini papaya* o *ahuirint-súma*. Este árbol es muy parecido a la ordinaria *Carica papaya* pero sus ramas están provistas de largas espinas suaves a las cuales los indígenas les atribuyen propiedades mágicas. Cuando el paciente es abanicado o suavemente golpeado con esta rama mágica, el tratamiento supuestamente dispersa al mal y lo expulsa de su cuerpo.

En el quinto día, independientemente de si el paciente se ha recuperado o está a punto de morir, se realiza la siguiente ceremonia. Le buscan en la orilla del río cinco piedras redondas o algo ovaladas las disponen en fila, de la casa hacia afuera, a una distancia de un pie entre cada piedra. Ahora el curandero, solo o con la asistencia de otro hombre, hace caminar al paciente lentamente entre las piedras, desde la casa hacia afuera y de regreso. Este procedimiento se cree que aliviará las consecuencias de la mordedura de culebra. La curación se debe a las virtudes mágicas que se atribuyen a las piedras.

Cuando un Canelo ha sido mordido por una serpiente y el reptil escapa antes de que los indígenas sean capaces de matarlo, se desarrolla la siguiente ceremonia. Toman un palo de balsa (*Ochoroma piscatoria*) y lo pintan con manchas y anillos rojos en todo su alrededor, para que se parezca más o menos a la culebra. Para pintura usan las semillas rojas crudas (*Bixa orellana*), tomadas directamente del árbol. Ajustan una cuerda al palo pintado, después de lo cual un hombre lo arrastra del paciente a una distancia corta en el bosque. Allí el palo viene roto en pedazos y tirado. Por me-

dio de este procedimiento los indígenas creen que matan el alma de la culebra y consecuentemente el paciente se recuperará.

Los curanderos indígenas no son impostores conscientes sino que ejercen su poder en buena fe. Esto resulta de un estudio cercano de su psicología y su modo de operar. Ellos simplemente comparten las creencias de su pueblo, solo que las encarnan de una manera especial.

Los curanderos mismos son en gran medida víctimas de su propio engaño y propia sugestión. Entre los Jívaros salvajes, como hemos visto, hay un considerable peligro unido con esta profesión. Tal como un brujo, a quien se sospecha haber ma-

tado a otro indígena por hechicería, corre el riesgo de ser muerto por los parientes enojados de la víctima, también un curandero, que fracasa en curar un paciente confiado a él, puede ser castigado por su falta de habilidad. Si el paciente muere en vez de recuperarse, los parientes argumentan que el chamán ha utilizado su habilidad para la destrucción y no para su salud, y posiblemente busquen venganza. Que a pesar de este peligro haya personas que voluntariamente se dediquen al arte de la curación y a la hechicería, se debe al poder e influencia que van siempre conectados con esta profesión.

Capítulo VII

CEREMONIAS Y RITOS RELIGIOSOS



Las prácticas religiosas de los Jívaros son tan diversas y en parte, de tan peculiares características, que es casi imposible clasificarlas bajo categorías comúnmente reconocidas. De este modo no hay ningún rito que pueda ser calificado de “sacrificio”, excepto la comida ofrecida a los muertos, y los “rezos” dirigidos a la Tierra-madre Nungüi que también son peculiares, por tener forma poética y ser siempre cantados. Todas las otras prácticas son de índole mágica y entre éstas, también se pueden distinguir varias categorías. El objetivo del que ora puede ser, por ejemplo, defenderse de los espíritus u obtener su favor o alianza. También hay prácticas mágicas que no tienen referencia a espíritus del todo personales. En las páginas siguientes examinaré estas diferentes prácticas por separado. Primero, sin embargo, algunas palabras pueden ser pronunciadas sobre los instrumentos religiosos y otros objetos sagrados utilizados por los Jívaros y los Canelos y sobre las formas con que se preparan personalmente para entrar en relación con los espíritus.

1. Instrumentos religiosos y objetos sagrados

El más importante de los instrumentos religiosos de los Jívaros es el gran tambor *tundúi*. Ya hemos visto cómo es utilizado este tambor y las interesantes ideas religiosas asociadas con él. La asociación curiosa de ideas que ha inducido a los Jívaros a conciliar el “demonio de la montaña” con el instrumento que se supone es una imitación de su visible representante, la gran serpiente, *pangi*, nos hace entender que estamos tratando con una vieja y genuina costumbre religiosa indígena. Casi no se puede decir lo mismo de otro tambor más pequeño, llamado por los Jívaros *uchichi tambora* que sin duda es de origen europeo. Los Jívaros lo han obtenido de los más civilizados miembros de la tribu Canelos, quienes han desarrollado su ma-

nufactura como todo un arte. El tambor viene elaborado con gran habilidad y tiene piel en los dos extremos: un tipo de piel se obtiene de un mono nocturno común, el otro de un pequeño mono capuchino. Solo se utiliza un palo. Los Canelos usan el tambor en sus fiestas de bebida, de matrimonio, etc. Dos o tres indígenas caminan constantemente en la mitad de la casa acompañando con sus tambores a las parejas que bailan. Los indígenas creen que el tamborilear y bailar puede, entre otras cosas, mantener alejados a los malos espíritus, pero es evidente que entre estos indios semi-civilizados tales ceremonias están perdiendo su significado religioso y mágico y degenerando en simple entrenamiento. Los Jívaros también utilizan el pequeño tambor, y con él acompañan las danzas en sus grandes fiestas: la “música” tiene el mismo significado que entre los Canelos.

Lo mismo se puede decir de las flautas, especialmente de aquellas conocidas bajo el nombre de *piuma* y *pingúi*. Ambas están hechas de un pedazo de caña, pero el *piuma* es más grande y tiene cinco huecos, mientras que la más pequeña solo tiene dos. Son utilizadas en las grandes fiestas y se añaden al ruido y alboroto general. Su significado religioso aparece claramente, por ejemplo, de una costumbre como la mencionada antes con referencia a los Achuaras del Pastaza. Cuando un bebé recién nacido es llevado dentro de la casa por primera vez, el más viejo de la familia camina alrededor con el pequeño acompañado por otros hombres que golpean tambores y tocan flautas, una ceremonia que tiene declaradamente como objetivo el espantar los malos espíritus que amenazan al niño. Una tercera flauta es llamada por los Jívaros *tungúi* y se hace con el hueso de la pata del jaguar. Esta flauta se toca, entre otras cosas, cuando los habitantes de una casa, atacados por un enemigo, están tratando de escapar adentrándose

en el bosque. Se acompaña el toque de la flauta con el baile y se cree que “cansa al enemigo”. Se piensa que una flauta hecha del hueso de un jaguar tiene un poder mágico especial.

Los indígenas, en general, tienen relativamente pocos objetos que se relacionan directamente con sus creencias religiosas. No elaboran efigies o imágenes de espíritus o demonios, estos últimos vienen representados solo en pinturas ornamentales, y desconocen las máscaras. Los Jívaros tienen un objeto material de significado religioso superior, el trofeo cabeza o *tsantsa*, que, como hemos visto, por medio de las ceremonias de la gran fiesta de la victoria, se transforma en un verdadero fetiche. Las ideas fundamentales de la costumbre de cazar cabezas y las ceremonias desarrolladas con el trofeo, han sido suficientemente tratadas en la primera parte de este trabajo.

Hay varios otros fetiches o amuletos de menor importancia, la mayoría de los cuales consisten en pequeñas piedras de forma o color peculiar. Atribuyen gran poder mágico a los cristales y piedras brillantes, llamadas *kaya wincha* y *namúra*, utilizadas por los brujos. Estas también han sido mencionadas más arriba. Añado solamente que usan las *kaya wincha* también como profilácticos, especialmente contra los escalofríos. Colocan la piedra que hace el milagro en una pequeña calabaza que contiene jugo de tabaco, murmuran un conjuro sobre ella y toman la medicina. Supuestamente debe tener el poder de calentar internamente al paciente y de protegerlo contra los escalofríos. De nuevo, la piedra sagrada de la Tierra-madre Nungüi juega una parte importante en la agricultura. Es una pequeña piedra redonda de color rojo o marrón que no tiene nada de particular en su apariencia externa. Las mujeres jívaro que la usan en las huertas de yuca, sin embargo, le asignan un origen sobrenatural. La reciben cuando están en trance por *natéma*, en la forma que describiré en el capítulo sobre divinación.

2. El realce del poder mágico del cuerpo

Bajo este título general parece conveniente tratar sobre ciertas costumbres de los indígenas que son claramente de tipo religioso o mágico y que se practican regularmente cuando los indígenas deben entrar en relaciones con el mundo espiritual. No todos están preparados para tomar parte en ceremonias religiosas; los niños, por ejemplo,

son excluidos hasta que hayan pasado por las iniciaciones; las mujeres adultas, por otro lado, como hemos visto, toman parte en muchas de ellas, y existen inclusive ritos religiosos que solo pueden realizar las mujeres porque solo ellas poseen las calificaciones “interiores” necesarias para el éxito. Pero cuando se trata de conjuros ordinarios de espíritus malos, los hombres y en particular los hombres viejos, están física y mentalmente más capacitados que las mujeres.

El motivo visible fundamental por el que el Jívaro arregla su vestimenta y sus ornamentos personales es el deseo de hacerse “duro” en contra de espíritus malos; de hecho, muchos de éstos tienen la forma de amuletos o talismanes mágicos. Muchos datos mencionados anteriormente ponen de relieve que el mismo vestido tiene como objetivo, no solo ofrecer una protección natural contra los cambios del clima, sino también realzar el poder natural de quien lo usa para resistir influencias misteriosas. En estado de desnudez el indígena se siente indefenso y tiene poca resistencia contra las influencias sobrenaturales. Esta es la razón por la cual siempre hace su vestimenta con tanto cuidado, para las fiestas religiosas, para un viaje, para una guerra o una expedición de cacería, para visitar una casa extraña, o para recibir visitas en su propia casa. Su primera tarea en todas estas ocasiones es arreglar su largo pelo, y dividirlo en las tres colas acostumbradas entre los Jívaros, todas ellas amarradas con tiras de colores o pedazos de piola a las que se atribuye un gran poder mágico. El pelo para el Jívaro está lleno de poder mágico y esto es evidente en el caso del pelo arreglado en trenzas. Amarrado con el pedazo de piola se convierte en una cosa mágica que imparte fuerza y coraje al indígena y mantiene a las malas influencias alejadas de él. El Jívaro, por lo tanto, nunca omite, antes de salir de su casa, arreglarse el pelo de esta forma; sin sus trenzas él no es un verdadero hombre. Un Jívaro que mantiene su pelo suelto se ve enfermizo y débil y es propenso a ser hechizado por los ojos malvados de sus enemigos secretos. Hay, como sabemos, ocasiones en las que tiene que observar abstinencia ceremonial -por ejemplo después de matar a un enemigo- y no puede arreglar su pelo en trenzas sino que debe llevarlo suelto. En estas ocasiones está sujeto, por decirlo así, a comportarse como un “penitente” y no debe retar a los espíritus vengativos con su arreglo del pelo,

así como tampoco con sus otros ornamentos o armas.

Entre los elementos de vestir que supuestamente dan al cuerpo fuerza, está también la faja de cabello humano con la cual el indígena se amarra la cintura y que se llama *akáchu*. Este cinturón no lo hacen con el pelo obtenido de un enemigo muerto, como ha sido sugerido¹, sino que lo hacen con su propio pelo, ceremoniosamente cortado en ciertas ocasiones. El pelo cortado en las grandes fiestas se guarda siempre y cuando hay suficiente cantidad se hacen cinturones.

Exactamente lo mismo puede decirse de muchos otros ornamentos de los indígenas, por ejemplo, de las grandes orejeras, *arúsa*, los brazaletes de piel de iguana, *súnday*, y otros adornos usados en el pecho, alrededor del cuello, los brazos, o las piernas. El guerrero jívaro es de la opinión que las orejeras lo hacen fuerte y valiente y por lo tanto, las usa tan grandes como puede. Para sus grandes fiestas, los indígenas se adornan especialmente en distintas formas, ya que en las danzas y otras ceremonias allí desarrolladas entran en contacto con los espíritus. De tal forma, los ornamentos de plumas, *tawása*, el magnífico ornamento de la espalda llamado *tayúkunchi*, y los grandes collares de semillas fragantes llamados *payáshnya*, utilizados por los Jívaros y los Canelos, son de hecho un tipo de amuletos mágicos y se cree que dan a los que los usan poder de resistencia contra los espíritus. Para ilustrar este hecho, puedo mencionar que en una de las ceremonias más importantes de la fiesta de la victoria, el "lavado de la *tsantsa*", la sacerdotisa cuando tiene que officiar, usa la corona de plumas y el collar llamado *núpish*, que le son colocados por el sacerdote antes del inicio de la ceremonia. Normalmente las mujeres no utilizan coronas de plumas, ni tampoco el collar *núpish*. Los pequeños manojos de cáscaras de fruta seca, dientes de animal y uñas, semillas fragantes y hierbas que las mujeres jívaro usan en el pecho y llaman *mamúta*, tienen un significado exclusivamente medicinal y mágico: se cree que protegen a la usuaria de catarros y otras enfermedades. Tales amuletos se colocan con frecuencia alrededor del cuello o del pecho de los niños con el mismo propósito. Collares de dientes de jaguar, especialmente usados por guerreros y curanderos son -como las orejeras, las colas, etc.- capaces de impartir fuerza y coraje al que los usa.

Aparte de la vestimenta y todos aquellos ornamentos fijos o móviles a los cuales los indígenas ponen tanta atención, hay otro arreglo ornamental que asimismo es de importante valor mágico o religioso: la pintura corporal y facial. Es solo en casos excepcionales que la pintura del cuerpo tiene -desde nuestro punto de vista- un objetivo práctico. Mis cargadores indios frecuentemente acostumbraban, antes de empezar un viaje, pintarse la parte inferior de la espalda con genipa para dar a la piel más resistencia. El jugo obtenido del árbol de genipa (*Genipa americana*) es muy astringente y causa que la piel se contraiga como si estuviera curtida. Por la misma razón, los indígenas también tienen el hábito de pintarse la cara con genipa, antes de navegar en canoa ya que ofrece alguna protección contra los rayos del sol. Pero en todos los otros casos, tanto la pintura negra con genipa como la roja con *roucou* tiene un significado puramente mágico.

Hay cuatro tipos de pintura roja, pero el ingrediente principal es siempre el achiote (*Bixa orellana*). Muy frecuentemente, el indio se pinta solamente con las semillas directamente tomadas del arbusto y aplastadas, *ipyáku*. Otro tipo de pintura roja es la *muspa* mencionada antes en relación con la planta mágica *simaika* que forma sus elementos principales. Un tercer tipo de pintura se llama *karawira* y es preparada de la siguiente manera: las hojas de cierta planta llamada *tai* se secan, se pulverizan y se mezclan con las semillas. La masa se pasa por un cedazo de tela, el jugo o esencia se recolectan en una pequeña vasija de barro y ésta se coloca sobre el fuego, donde se espera que el líquido se seque lentamente. El polvo que permanece en el recipiente es secado al sol y luego colocado en una pequeña calabaza, que los indígenas generalmente guardan en la bolsa, llamada *uyúna*. La cuarta y última clase de pintura roja se llama *áratinyu* y consiste en semillas aplastadas, mezcladas con el aceite que se obtiene del pájaro aceitero *tayu* (*Steatornis*).

Los indígenas parecen utilizar estos cuatro tipos de pintura roja indiscriminadamente, a pesar de que las semillas puras, *ipyáku*, son preferidas.

La idea fundamental, debajo de la costumbre de pintarse la cara y el cuerpo, es la misma que está debajo de la mayoría de otros ornamentos: principalmente porque da al cuerpo fuerza y le ofrece una protección eficaz contra la enfermedad, la hechicería y las influencias maléficas en general. En-

tre los Canelos, la pintura facial, que casi siempre tiene un significado mágico o misterioso, se aplica también por varias razones particulares. Se cree que protege al indígena contra enfermedades, por ejemplo contra el “viento malo”, *huaira ungüi*, es decir, la enfermedad que, de acuerdo a los indígenas, es llevada por ciertos vientos. Se considera como un amuleto poderoso contra la hechicería en general y especialmente contra el mal de ojo, tal como, por otro lado, puede actuar como un amuleto de amor, que hace al indígena capaz de seducir a las mujeres. Además, como hemos visto, los Canelos consideran la pintura roja como un amuleto de cacería; atrae a la presa y la buena suerte durante ésta. Por lo tanto, antes de que los hombres empiecen una expedición de cacería, sus esposas siempre les pintan de rojo la cara, de otro modo, se cree, no podrán matar ningún animal.

Hasta los perros de caza son profusamente cubiertos con semillas crudas en la espalda antes de empezar. Los Jívaros, a pesar de que no consideran la pintura facial particularmente como un amuleto de cacería, tienen las mismas ideas básicas sobre su maravilloso poder para reforzar el cuerpo. Cuando el indígena está en estado de tabú y, consecuentemente, prohibido de usar vestimenta ordinaria y ornamentos, de amarrarse el pelo, etc., también le está prohibido el pintarse la cara y se ve pálido y enfermo. Por otro lado, para las danzas religiosas y las fiestas, los indígenas nunca omiten el pintarse la cara con cuidado, realzando de tal forma el poder mágico de su cuerpo. Los curanderos y brujos, especialmente cuando ejercen su arte, siempre están, pintados de negro o rojo en la cara por la misma razón. Algunas veces las mejillas y otras partes de la cara son simplemente cubiertas de rojo o de negro, pero con más frecuencia se colocan ornamentos especiales. Lo último se tratará en el capítulo de arte indígena.

Puedo añadir en este asunto que los Jívaros también tienen el hábito de negrear sus dientes usando las hojas de dos plantas. La una se llama *piu* y crece silvestre, la otra, que es cultivada, se llama *nashúmbi*. No he recibido información especial sobre las ideas que están detrás de esta costumbre.

Hemos visto que la pintura negra aplicada con genipa para la guerra asimismo tiene un significado mágico. Los indígenas imaginan que ellos adquieren la fuerza y la ferocidad de los demonios (*iguanchi*) al pintarse de negro el cuerpo y la cara

porque los demonios también aparecen igualmente negros.

Cuando el guerrero regresa de una batalla, después de matar a un enemigo, se pinta nuevamente de negro, esta vez como protección contra el enemigo asesinado.

3. Ritos para influir mágicamente en la naturaleza

Esta categoría comprende un gran número de ritos y ceremonias que se desarrollan en las grandes festividades y cuyo objetivo parece ser el ejercer una misteriosa influencia sobre la naturaleza misma, aparentemente sin intervención de ningún agente espiritual personal. Las cinco grandes fiestas de los Jívaros, como he ido describiendo son la “fiesta de los niños” (*Uchiáuka*), la “fiesta de los hombres jóvenes” (*Kusupani*), la “fiesta de las mujeres” (*Noa tsangu*), la “fiesta de la victoria” (*Einsupani*), y la “fiesta de los perros” (*Yawápani*). La idea particular que quiero señalar aquí aparece claramente en todas estas fiestas, excepto la “fiesta de los niños”, el principal objetivo de la cual parece ser el impartir fuerza al niño. Por otro lado, en la fiesta *Kusupani* el objeto de las ceremonias en las que se fuma el tabaco no es solo para dar fuerza al joven a que resista a espíritus malos, sino que además de esto, hay la idea de que el poder del tabaco -hablando más estrictamente, el poder del espíritu del tabaco- será directamente transferido a aquellos sectores de la naturaleza en los cuales el hombre adulto desarrollará su acción. Esta idea aparece inclusive más claramente en relación con la “fiesta del tabaco” y la gran “fiesta de la victoria”: la fertilidad de los campos y una rica cosecha, el incremento de los animales domésticos, la abundancia de cacería, el éxito en la guerra, la cacería, la pesca y toda actividad doméstica serán la consecuencia inmediata de estas fiestas, si los ritos prescritos por la costumbre se desarrollan en la forma adecuada. De igual manera en la fiesta *Yawápani* el poder de la planta *kungúna* y otras “medicinas”, será, a través del perro y su dueño, reflejado automáticamente en el correspondiente sector de la naturaleza, dando como resultado una abundancia de presas y suerte en la cacería.

Es difícil establecer exactamente dónde recae la perspectiva primitiva indígena con respecto a todos estos ritos. La única cosa que puede decirse es que ellos presumen una esencia similar o una

conexión misteriosa entre el hombre y la naturaleza inanimada, que al mismo tiempo está basada en la creencia de que en ambos, en el fondo, actúa la misma vida espiritual y, por lo tanto, puede ser transferida del mundo humano a los objetos naturales. Es la misma visión que encontramos en la poesía de los indígenas, de la que enseguida voy a hablar.

4. Ritos para protegerse de malos espíritus

De las afirmaciones anteriores se deduce que los Jívaros tienen bastantes prácticas religiosas cuyo objeto es protegerse de los malos espíritus (el *iguánchi* y *wakáni*), espantarlos e intimidarlos. Así, tratan de expulsar a los demonios que causan rayo y trueno y a quienes son considerados espíritus de enemigos muertos al agitar sus lanzas en el aire y al retarlos². La gran fiesta de la victoria está llena de ritos. El espíritu del enemigo asesinado que está tratando de hacer daño al triunfador en toda forma posible, es mantenido acorralado cuando se golpean los escudos (la ceremonia *Yáktinyu*), se dispara al aire, se grita, se golpean tambores y se tocan flautas y, por último, se baila. La danza *hantsemáta* especialmente es interesante en este punto, ya que es un conjuro típico, su gran objetivo es el mortificar el alma del enemigo muerto y controlarla. Pero otras danzas jívaras también tienen un carácter ceremonial, a pesar de que hay diferentes razones detrás de ellas.

5. Ritos propiciatorios

No hay una clara demarcación entre los espíritus buenos y los malos. La mayoría de los *iguánchi* son ciertamente considerados como malos o perversos, pero un hombre que conoce cómo manejarlos e influenciarlos en forma apropiada -en primer lugar, por supuesto el curandero- puede ser capaz no solo de resistirlos y vencerlos, sino inclusive hacerlos sus "amigos" y aliados. Con frecuencia encontramos esta idea en la religión práctica de los Jívaros. Así, una de las ideas más sobrecogedoras de la gran fiesta de la victoria era que el alma (*wakáni*) del enemigo asesinado, encarnado en la *tsantsa*, a pesar de su perversidad y odio al triunfador, es, por medio de las ceremonias de la fiesta, transformada en una especie de espíritu guardián, que está obligado a poner su poder sobrehumano y su conocimiento a la disposición del triunfador, le da instrucciones y consejos con respecto al tra-

bajo doméstico, agricultura, etc. Sin embargo, especialmente los curanderos y los brujos, ilustran la forma con que el hombre puede hacer de los demonios sus aliados y cooperar con ellos. El *tunchi* o *tsinsáka* no es solo la encarnación de un ser demoníaco que lleva a cabo las órdenes del hechicero cuando quiere hacer daño a sus enemigos, aparte de esto, puede cooperar directamente con los demonios llamados *iguanchi* para lograr éxito seguro. En el siguiente capítulo encontraré la oportunidad de referirme a estas prácticas. Ellas implican que el curandero trate de convocar e influir favorablemente en los espíritus, imitándolos en su apariencia externa y tocando el tipo de instrumento de cuerdas llamado *turúmba* en quichua y *tsayandúru* en el idioma jívaro. Este último es un simple arco de una clase de madera especial con una cuerda de fibra de *chambira* retorcida. El indígena, cuando lo toca, toma la cuerda con su boca en un extremo del arco, sosteniéndolo en posición horizontal, y cuando toca la cuerda, es capaz de producir diferentes tonos con ciertos movimientos de los labios. Los tonos son muy suaves y perceptibles solamente a una corta distancia, pero, sin embargo, se cree que ejercen una influencia misteriosa sobre los espíritus a los cuales el brujo se dirige, al tocar el instrumento.

De la misma forma como los indígenas creen que pueden convocar a los espíritus y hacerlos sus amigos al tocar el "arco musical", creen que una misteriosa influencia puede ser ejercida sobre ellos al golpear el gran tambor *tundúí*. La condición en ambos casos es que el indígena debe estar alucinado con *natéma* y algún otro narcótico, porque de otra manera los demonios apenas aparecerán. Con respecto al gran tambor de señales, he indicado las diferentes formas con las cuales debe ser golpeado en diferentes ocasiones, con el propósito de convocar a los espíritus. Estas ocasiones son la fiesta de la chonta y la fiesta del *natéma*. La primera será descrita en detalle más adelante. La fiesta del *natéma* no puede ser entendida apropiadamente a menos que conozcamos las interesantes ideas que están asociadas con la bebida de los narcóticos en general. Las ideas y prácticas las explicaré en el siguiente capítulo.

Notas

- 1 Rivet, *Les Indiens Jívaro*, p. 249
- 2 Ver arriba.

Capítulo VIII

BEBIDAS NARCÓTICAS, DIVINACIÓN



En los capítulos anteriores he mencionado a menudo ciertas bebidas narcóticas de los Jívaros. Así, hemos visto cuán importante es el zumo de tabaco, por ejemplo, en la “fiesta de las mujeres”, cuando se debe comunicar a las mujeres casadas un maravilloso poder y habilidad para diversas ocupaciones domésticas. He anunciado frecuentemente también los dos narcóticos conocidos bajo el nombre de *natéma* y *maikoa* relacionados con la divinación indígena. Ahora debo describir estas bebidas sagradas más detalladamente y explicar las ideas religiosas detrás de su uso.

El más importante de estos narcóticos es sin duda el que los Jívaros llaman *natéma* y que los Quichua llaman *aya huasca*. Es una enredadera venenosa que contiene un alcaloide, como la *maikoa*, cuyo nombre científico, de acuerdo al botánico inglés R. Spruce, es *Banisteria caapi*¹, de la familia *Malpighiaceae*. El mismo viajero afirmó que la planta también crece en el río Icana, en el Uapés y sus afluyentes en el nordeste de Brasil, así como en las cataratas del Orinoco, siendo utilizada en todas partes de la misma forma por los indígenas, para propósitos mágicos y de divinación². En Ecuador la liana es más conocida con el nombre quichua *aya huasca* (“la enredadera de las almas”)³; es así llamada por los indígenas de Napo, Curaray, Bobonaza y Pastaza. Los Jívaros llaman a la enredadera y al narcótico preparado de ella *natéma*. Los Secoyas del río Aguarico y los salvajes Avishiris entre el Napo y Curaray también conocen el uso de la planta. De igual forma, los primitivos Colorados y Cayapas, en el occidente de Ecuador, cultivan la *aya huasca*, utilizándola como una medicina mágica y para divinación.

Cómo se prepara ceremoniosamente la bebida *natéma* ya ha sido descrito antes. Ya que la bebida se usa exclusivamente para propósitos religiosos o mágicos, su preparación es, por supuesto, siempre más o menos ceremonial. De todas formas

hay algunas diferencias en los detalles, dependiendo de las diferentes ocasiones en las cuales se utiliza el narcótico. El *natéma*, debe notarse, se prepara de dos maneras principales, de acuerdo a si es usado por personas ordinarias para ciertas fiestas, o si lo usan los curanderos y brujos para ejercer su arte.

Los Jívaros, como los Canelos, siempre preparan la bebida *natéma* al hervir la planta. Algunos pedazos de la parte gruesa inferior son cortados, lavados cuidadosamente y aplastados con mazos, para que puedan ser separados en fibras más finas. Estas se cocinan en una olla con agua, en casos ordinarios solo por una o dos horas. Luego se sacan las fibras y la bebida está lista. Tiene un color café verdoso y un sabor muy amargo. Usualmente se añade un poco de agua de tabaco y, en algunos casos, se colocan pedazos de la corteza de algunos árboles mágicos en la olla de agua hirviendo, para realzar la eficacia de la bebida.

En las grandes fiestas, el *natéma* se toma en dosis repetidas y en cantidades comparativamente grandes. Los efectos aparecen lentamente y son muy violentos. El primer efecto de la bebida es el de un vomitivo; pocos minutos después de que la persona ha vaciado la *pininga* ofrecida por el guía de las ceremonias, sale y vomita la cantidad consumida. En general, los vomitivos juegan un papel importante en las prácticas médicas de los Jívaros y se supone que tienen efectos muy beneficiosos. Después de un rato, y habiendo tomado la medicina en dosis repetidas, el paciente empieza a temblar y se siente atolondrado; el pulso se vuelve lento y débil, las pupilas se dilatan. Finalmente se queda dormido. Tanto antes como durante el sueño, el indígena tiene percepciones extrañas y alucinaciones reales: ve paisajes maravillosos, diferentes tipos de animales, así como personas, todos según las apariencias en las cuales los espíritus,

con los cuales quiere entrar en comunicación, se le presentarán.

Con respecto a las diferentes ocasiones en las cuales los Jívaros beben *natéma*, ya he mencionado la bebida ceremonial de *natéma* en la "fiesta de los perros" y la gran fiesta de la victoria. En estas fiestas, sin embargo, se toma relativamente poco *natéma*. Tienen también fiestas especiales de *natéma* que duran varios días; entre las tribus del Pastaza hasta ocho días. Todos los habitantes de la casa, inclusive los niños pequeños, toman parte en ellas. El hervor empieza temprano en la mañana y se prolonga hasta el mediodía. Generalmente se añaden a las fibras de *natéma* pedazos de corteza del árbol *chingiáta* y *samiki*. La bebida al comienzo se hierve en varias vasijas pequeñas, en diferentes lugares en la casa. Después, cuando el líquido se ha evaporado, las diferentes cantidades se colocan en una sola olla de barro. Como el consumo, la preparación de la bebida es también ceremonial. Mientras el hervor continúa y luego cuando se toma, el gran tambor de los Jívaros, llamado *tundúi*, se golpea en una forma lenta y regular como es costumbre en las fiestas del *natéma*. Los Jívaros aseguran que al golpear el tambor están imitando al demonio (*iguánchi*), quien según su creencia habita las colinas y está golpeando su propio *tundúi*. El toque del tambor se supone que complace al demonio, quien vendrá al lugar y llenará con su espíritu la bebida y a los indígenas que la toman.

La bebida se toma aproximadamente con las mismas ceremonias que en la fiesta de la victoria. La persona que debe tomar, vacía una *pininga* que le es ofrecida por uno de los indios más viejos; inmediatamente vomita la cantidad bebida, toma otra vez, y de nuevo vomita. De esta manera se consumen cantidades considerables durante los días del *natéma*. Los participantes en la fiesta deben ayunar estrictamente y se les permite comer solo después de dormir y soñar, su comida consiste luego en yuca hervida y aplastada o plátano maduro hervido. Esto se repite todos los días, mientras dure la fiesta.

Las fibras de *natéma* que permanecen después que han hervido, se guardan cuidadosamente en un lugar especial en la casa y se las conserva por un período largo. Los Jívaros dicen que hacen esto solo para "saber cuánto *natéma* han tenido durante el año". Evidentemente hasta estos res-

tos de la enredadera son demasiado sagrados como para ser arrojados.

Si uno pregunta a los indígenas por qué beben *natéma* de forma tan excesiva, su respuesta usualmente es: "Para que la gente no pueda seguir muriendo". Por medio de este tipo de divinación tratan de averiguar cuáles peligros amenazan a la familia, si los enemigos están planteando un ataque en su contra, si los brujos malos están operando, si van a tener éxito en sus propias actividades, etc. La bebida mágica, que como hemos visto tiene un efecto vomitivo, purifica el estómago de sustancias dañinas y de las flechas mágicas de hechiceros. Por esta razón los indígenas siempre ponen mucha atención en lo que vomitan después de tomar esta medicina. Al mismo tiempo, hombres y mujeres, al tomar el *natéma*, se hacen fuertes y astutos en sus diferentes ocupaciones y obligaciones: los hombres en la cacería, la pesca, la guerra, etc., las mujeres en la agricultura, la educación de los hijos, el cuidado de los animales de la casa, y otros trabajos domésticos que les son asignados.

Aparte de estas sesiones generales de bebida, los miembros adultos de la comunidad jívaro, no solo los hombres, sino también las mujeres, frecuentemente toman *natéma* en ciertas ocasiones particulares. Esta ceremonia de bebida usualmente se lleva a cabo en la casa. Una olla de barro (*pininga*) con la bebida sagrada, se coloca sobre el suelo; el indígena que tiene que beber toma posición frente a la *pininga*, y luego se empieza a mover para atrás y para adelante, en una especie de danza, murmurando una encantación sin palabras. Repentinamente toma la *pininga* y la vacía de una sola. En seguida vomita toda la cantidad bebida. Mientras tanto, la taza ha sido llenada otra vez con *natéma*. El indígena se acerca nuevamente a la taza, baila y murmura una encantación tal como lo hizo la primera vez y vacía otra vez la *pininga*. Los efectos de la bebida empiezan a hacer efecto. El indígena toma un palo para apoyarse en él cuando entre en trance. Se tambalea sobre el suelo, murmura algunas palabras ininteligibles para invocar a los espíritus, se arrima al palo y vuelve a vomitar el *natéma* bebido. La misma cosa la repite por tercera, cuarta y quinta vez, y así hasta que el hombre está totalmente vencido por el narcótico y se queda profundamente dormido, lleno de visiones y alucinaciones.

El Jívaro consulta a los espíritus al beber el *natéma* en todos los asuntos que le son de particular importancia. Ya que un hombre viejo, y en especial un guerrero, casi siempre cree estar amenazado por los enemigos, trata sobre todo por medio de este tipo de divinación, de averiguar si tiene enemigos, quiénes son, y si al sufrir un ataque en su contra, saldrá victorioso, estropeado, etc. De igual manera, consulta a los espíritus del *natéma* para saber si un viaje que planea hacer va a salir bien, si sus esposas le son fieles, si va a tener suerte con una nueva mujer con quien quiere casarse, si le visitarán extraños, etc.

Como hemos visto, entre los Jívaros a las mujeres se les permite beber *natéma*. Por lo tanto, en la fiesta de la victoria, tomar *natéma* en el segundo día de la fiesta parece ser inclusive obligatorio para las mujeres parientes más cercanas del triunfador. También se considera muy importante que las mujeres casadas más jóvenes tomen parte en la fiesta general del *natéma* para que, de esta forma, adquieran fuerza, habilidad y los conocimientos necesarios para sus ocupaciones domésticas. Durante sus sueños reciben instrucciones de los espíritus en estas diferentes materias. En estas ocasiones, entre otros espíritus, el ancestro mítico de la cultura Jívaro, la Tierra-madre *Nungüi*, se aparece a la mujer, dándole consuelo en los tiempos de fracaso en la cosecha y en los de hambre. En otras materias que interesan a las mujeres, también recibe consejos de los espíritus del *natéma*. Así, por ejemplo, una viuda que está buscando un nuevo marido, tiene la costumbre de beber *natéma* para escoger adecuadamente.

El siguiente ejemplo que nos habla de cómo una mujer recibió la sagrada piedra *nantára*, nos da una idea de las revelaciones que las mujeres jívaro creen tener cuando están alucinadas con *natéma*. Una vez, me dijo, mientras ella era todavía una niña, le dieron *natéma* a beber. Cuando estaba muy alucinada, la abuela vino, tomó sus dos manos, sopló sobre ellas y sobre sus brazos, regando zumo de tabaco de su propia boca, y le dijo a la niña: "Tú no morirás pronto, tendrás una vida larga y mucho para comer. La piedra que usas en la mano te traerá esto". En ese mismo momento vino, como un rayo del cielo y la niña escuchó la voz del espíritu que le dijo: "Yo soy tu madre ancestral (*apachiru*), yo te daré esta piedra para que tengas una larga vida". Luego la visión pasó, y cuando las manos de la niña fueran abiertas a la

luz del día, se descubrió en ellas una maravillosa piedra roja, *nantára*. La piedra, llamada *nantára*, es consecuentemente vista por las mujeres jívaro como un fetiche que no solo da larga vida y éxito en todas las tareas domésticas, sino que especialmente promociona el crecimiento de los cultivos. Es, por lo tanto, utilizada por las mujeres en la agricultura de la manera como hemos visto anteriormente.

Cuando los curanderos beben *natéma* para curar a los pacientes y para averiguar la causa de la enfermedad, la bebida se prepara de una manera algo diferente. En este caso los bejuco se cocinan un día entero sobre un fuego lento y el líquido se evapora gradualmente hasta que finalmente solo queda una cantidad pequeña pero extremadamente concentrada. Algunas fibras del tallo partido así, como algunas hojas de otro tipo de bejuco que los Jívaros llaman *iáhi* (posiblemente *Haemadictyon amazonicum*) se colocan en la olla con las fibras de *natéma* y se las deja hervir. Las hojas se manipulan con una pequeña ceremonia. El curandero, o el indio que prepara la bebida, primero toma cuatro hojas de *iáhi* y las coloca entre los dedos de la mano izquierda, las arregla de tal forma que formen una cruz y las coloca en la olla entre las fibras de *natéma* y de *iáhi* con la cara hacia abajo. Luego toma otras cuatro hojas de *iáhi*, las arregla entre los dedos de la mano derecha y las coloca de la misma manera entre las hojas en la olla. Así, en total ocho hojas de *iáhi* se añaden a las fibras de *natéma* e *iáhi* y se cocinan juntas. El bejuco *iáhi*, que es especialmente cultivado por los Jívaros, es también un narcótico y se supone que realza la eficacia de la bebida.

Mientras el líquido va reduciéndose gradualmente, se sacan cuidadosamente las fibras de *natéma* e *iáhi*. La pequeña cantidad que queda, una infusión muy fuerte de un color amarillo-marrón y de sabor extremadamente amargo, es *natéma* ya preparado.

Durante el tratamiento del paciente, el curandero toma *natéma* en dosis pequeñas pero repetidas, como he explicado antes. Como hemos visto, además del *natéma* se toma también agua de tabaco. El efecto de las dos medicinas es un trance progresivo del curandero que alcanza un estado de éxtasis durante el cual entra en comunicación con los demonios que han causado la enfermedad.

Los curanderos de los Jívaros y de los Canelos no solo beben *natéma* (*aya huasca*) cuando están

curando a personas enfermas, sino también cuando quieren hechizar a sus propios enemigos. En estas ocasiones tienen el hábito de pintarse la cara, y especialmente las regiones alrededor de los ojos, con las semillas rojas del arbusto *Bixa orellana*. En la cabeza usan un ornamento hecho con las plumas rojas y amarillas del tucán (llamado *tawása*, *tawasámba*). Tratan de imitar a los demonios (*iguánchi*, *supai*) en toda su apariencia, creyendo que así podrán convocar a los espíritus. La pintura roja en la cara se supone que también los protege del mal de ojo y de la contra-hechicería de brujos enemigos. Al mismo tiempo tocan un instrumento de cuerdas peculiar, llamado *tsayandúru* y *turúmba*, cuyos suaves tonos se cree que agradan a los demonios. Cuando el indígena ha tomado la bebida sagrada, se sienta a tocar su instrumento y el espíritu del *natéma* se apresura. Los indígenas me explicaron el significado de estos arreglos con las siguientes palabras: "Los demonios se adornan de la misma manera con pinturas faciales y coronas de plumas, y cuando nos ven usando los mismos ornamentos que ellos usan y cuando escuchan el sonido del instrumento, ellos se complacen y se aparecen como nuestros amigos". Entre los Canelos, los brujos también tocan este instrumento cuando toman *huántuc*, el segundo gran narcótico de los indígenas.

Las ideas religiosas que están conectadas con el *natéma* o *aya huasca* las explico ahora. Primero debo mencionar otras dos bebidas narcóticas cuyo uso se basa en ideas muy similares.

Igual en importancia al *natéma* (*aya huasca*) e inclusive más fuerte en sus efectos es el narcótico que se llama *maikoa* (*maikiva*) para los Jívaros y *huárauc* para los Canelos. Se prepara de un arbusto, cuyo nombre científico es *Datura arborea* de la familia *Solanaceae*. Sus propiedades venenosas pueden ser comparadas con las de la belladona u *opium*, e inclusive parece sobrepasarlas. Insensibilidad, alucinaciones, y hasta demencia temporal parecen ser los efectos regulares producidos por esta droga narcótica. La especie *Datura* en Ecuador crece en bosque tropicales vírgenes y en regiones montañosas subtropicales, pero hay por lo menos dos sub-especies de ella, *D. arborea* y *D. stramonium*. Las hermosas flores que se parecen en su forma a una campana, son más grandes en la primera sub-especie y casi completamente blancas, las de la última son más pequeñas y de color amarillo-rojas. Ambas son igualmente venenosas. Los

indígenas semi-civilizados de la Sierra, cuando quieren hacer daño a sus enemigos, practican la magia negra por medio de las flores del Oriente ecuatoriano. El hermoso arbusto se cultiva cuidadosamente en todas partes y se encuentra usualmente entre otras plantas de los huertos, fuera de las casas.

Para preparar la bebida de *maikoa*, el Jívoro raspa un poco de la verde corteza del tallo, y aplasta el jugo con la mano en una calabaza hasta que consigue la cantidad deseada, más o menos un pequeño vaso lleno (aprox. 200 gms.) Esa es la dosis que toma la persona una sola vez, y parece ser suficiente para producir los efectos deseados.

Así, la *maikoa* no se prepara cocinándola como el *natéma*, sino que se saca simplemente el jugo de la corteza. Es de un color verde claro y no es amargo como el *natéma*, sino más bien insípido. Sus efectos, como ya se ha mencionado, son mucho más fuertes y se demuestran más rápidamente que los del otro narcótico. Los jóvenes, cuando toman *maikoa* por primera vez, con frecuencia se vuelven dementes y atacan con armas, palos, y cualquier cosa que tengan a mano, y pueden convertirse en seres peligrosos para los que están a su alrededor. Por lo tanto, cuando un joven Jívoro bebe *maikoa*, algunos hombres viejos, siempre están presentes para ver sus movimientos y, algunas veces, para amarrarlo. El hombre drogado empieza a hablar confusa e incoherentemente sobre todo tipo de visiones que se imagina tener, sobre espíritus con quienes imagina encuentros, y por último, cae en un profundo y letárgico sueño, "tal como si estuviese muerto" (*hakáma*).

La *maikoa* entre los Jívaros se bebe en casi las mismas ocasiones que el *natéma*, y las revelaciones que se imaginan también son similares; sin embargo, en un grado más alto que el *natéma*, la *maikoa* es la bebida particular de los guerreros. Si uno pregunta a un Jívoro por qué bebe *maikoa*, su respuesta es generalmente: "Es para ver si debo matar a mis enemigos" (*shuara matinyu*). El guerrero jívoro, por lo tanto, nunca empieza una expedición de guerra sin previamente consultar a los espíritus, bebiendo *maikoa*. El mismo espíritu le dice si él está amenazado por sus enemigos, si va a tener una larga vida, etc. Similarmente en otras materias importantes, a pesar de que no tengan ninguna referencia especial hacia la guerra, el Jívoro consulta a los espíritus, bebiendo *maikoa*.

La ceremonia de bebida tiene lugar en la casa, pero el indígena se prepara bebiendo agua de tabaco en dosis repetidas, y para esto se retira al bosque. En un sitio remoto, alejado de los hombres, construye un refugio de hojas de palma; es la "choza de los sueños", llamada *ayámdai*. Es mucho más grande y hecha con más cuidado que el refugio común, afuera hay un espacio que se limpia y se nivela. En este espacio abierto los espíritus aparecen bailando en todo tipo de figuras terribles, y en primer lugar, vienen esos demonios poderosos que los Jívaros llaman *arútama*, los "Viejos", quienes dan al indígena dormido información y consejos sobre los asuntos que le interesan.

La "choza de los sueños" se hace generalmente cerca de una cascada donde el agua cae del acantilado de la montaña en el bosque, formando abajo una pequeña hondonada. En esta hondonada el indígena toma un baño antes y después de dormir.

Los Jívaros tienen la costumbre de retirarse al bosque en estas ocasiones porque los *arútama* se supone que se les aparecen más fácilmente allí. Generalmente el indígena que quiere soñar permanece lejos tres o cuatro días. Puede ir solo, o acompañado de otros hombres. Durante el camino debe ayunar estrictamente, pero en vez de comida, toma agua de tabaco en dosis repetidas, por la nariz. Tan pronto como llega al refugio, primero toma un baño parado en la laguna y permitiendo que el agua llegue sobre sus hombros desnudos. El baño le prepara favorablemente para el sueño y las revelaciones de los espíritus. Estos espíritus, debe entenderse, son demonios del bosque, pero también están presentes en las aguas de las cascadas. Después del baño, el indígena se va a la choza, donde durante la noche se prepara otra vez para tomar agua de tabaco, hirviendo hojas en una pequeña vasija de barro que ha traído consigo para este propósito. Habiendo tomado un poco de la porción, se duerme en un sueño profundo. La siguiente mañana toma otro. Durante todo el día se queda en el refugio, ayunando estrictamente siendo su único alimento un plátano asado. Por otro lado, sigue tomando agua de tabaco. Viviendo de esta manera se queda un par de días en el bosque. El cuarto día, habiendo tomado su último baño en la cascada, regresa a la casa donde cuenta sus sueños a los demás indígenas. Es solo en este momento que toma *maikoa*, de una sola dosis. Después de que su sensibilidad nerviosa ha sido realizada

por el agua de tabaco y el ayuno, se producirán en él efectos psíquicos y físicos inusuales y extraños.

La bebida de agua de tabaco en el bosque en estas ocasiones parece jugar un papel casi tan importante como la bebida de *maikoa* que sucede en la casa. De hecho, los Jívaros generalmente realzan, por medio del tabaco, la eficacia natural de otras bebidas narcóticas. Así, el agua de tabaco usualmente se toma en consideración a la ingestión de *natéma*.

Ya que entre los Jívaros la educación de los niños es principalmente orientada a hacerles buenos guerreros, el beber *maikoa* también se da como una ceremonia de pubertad. Cuando, entre las tribus del Upano y Santiago, los niños alcanzan la edad de la pubertad se lleva a cabo la fiesta llamada *kusúpani* y su característica principal es la bebida del tabaco. En el quinto y último día, el niño debe tomar *maikoa*. Los detalles de la fiesta ya han sido descritos antes. Entre las tribus del Pastaza, los niños son iniciados en la virilidad por medio de la bebida de *maikoa* sin ceremonia de tabaco previa.

La *maikoa* se toma además en las siguientes ocasiones, como he expuesto en mis descripciones anteriores:

Después de terminada la gran fiesta de la victoria, el triunfador generalmente se retira al bosque donde permanece algunos días tomando *maikoa*.

La elaboración del gran tambor de signos, *tundúi*, también se celebra tomando *maikoa* en la forma que ya hemos visto.

El Jívoro toma *maikoa* después de que ha castigado a su esposa por infidelidad. Así los niños que se han portado mal y han sido desobedientes a sus padres deben tomar *maikoa* como castigo, en la forma ya descrita.

A pesar de que la *maikoa* es la bebida particular de los guerreros, puede también ser tomada por las mujeres, tal como el *natéma*. Esto, sin embargo, parece ocurrir relativamente menos. En estas ocasiones se supone que aparecen los espíritus ancestrales, los *arútatna*, y especialmente la Tierramadre *Nungüi*. Cuando aparecen a las mujeres estos espíritus no las instruyen, por supuesto, sobre la guerra, sino sobre el trabajo doméstico y las ocupaciones que conciernen a las mujeres, de la misma manera como cuando beben *natéma*.

La descripción anterior se refiere particularmente a las prácticas de los Jívaros, que son de interés especial. Los Canelos, que un día fueron tan belicosos como sus parientes y vecinos los Jívaros,

tomaban anteriormente el *huantuc* en ocasiones parecidas. Hoy en día no hacen la guerra contra sus enemigos. Inclusive ahora el beber *huántuc* juega un papel bastante importante en la práctica religiosa de los Canelos, pero principalmente está ligado a su magia y hechicería. El *huántuc*, como la *aya huasca*, lo toman en especial los curanderos y brujos, tanto cuando curan enfermedades como cuando quieren hacer daño a sus enemigos, por medio de magia negra. En estas ocasiones el brujo se adorna en la forma descrita antes, usando pintura facial roja y una corona de plumas en la cabeza. Antes de que vacíe la *mucahua* (plato de barro) que contiene la bebida sagrada, canta un largo conjuro sobre él, invocado a ciertos demonios, y particularmente el *paccha supai*, el demonio de las cascadas, invitándolo a aparecer y a llenar la bebida y al brujo con su poder. Esta encantación se llama *taquishca*. Después, mientras espera la inspiración divina o demoníaca, también toca el instrumento *turumba* para “apresurar” a los espíritus.

Con respecto al tercer narcótico, el tabaco, lo he mencionado con frecuencia en relación a las otras bebidas mágicas, el *natéma* (aya huasca) y la *maikoa* (*huántuc*). La importancia que los Jívaros dan al tabaco es enorme; de esta planta ellos preparan su más poderosa e indispensable medicina. Algunos Jívaros de nuestros días también pueden usar el tabaco para disfrutar pero, sin duda, esto lo aprendieron de los blancos. Es notable que los indígenas solo usen el tabaco que han recibido de los blancos de esta forma, pero nunca el propio. El tabaco que los Jívaros mismos cultivan se utiliza solo para estrictos propósitos ceremoniales. Por otro lado, los indígenas nunca utilizarían el tabaco comprado de los blancos para sus ceremonias religiosas; ellos desconfían de éste como de otros artículos recibidos de sus enemigos hereditarios. El tabaco indígena, mal cultivado como es, no es particularmente fuerte; pero como se consume en grandes cantidades, sus efectos son suficientemente poderosos.

Los Jívaros usualmente toman tabaco en forma líquida, pero en algunos casos lo fuman, haciendo grandes cigarros de las hojas. En el primer caso, las hojas son hervidas en agua, o masticadas en la boca y cuidadosamente mezcladas con saliva, que se supone realza sus efectos sobrenaturales. Esta medicina la prepara un hombre viejo que conduce las ceremonias. También se le da a las personas en cuyo honor se hace la fiesta. Los hom-

bres en estas ocasiones siempre reciben el jugo de tabaco por la nariz, las mujeres por la boca.

Después de dos o tres dosis ya se notan los efectos de la medicina. El indígena se pone pálido y todo el cuerpo empieza a temblar. Después de repetidas dosis ocurren con frecuencia aturdimientos y ataques de desmayo, especialmente en las mujeres. Al final, la persona en cuestión se queda bastante drogada y cae en un sueño largo, lleno de sueños peculiares.

El tabaco se toma en las siguientes ocasiones: primero, como un remedio universal contra las enfermedades y males de cualquier tipo; segundo, como un medio profiláctico para realzar el poder mágico del cuerpo, particularmente para resistir a los espíritus del mal; y, por último, como un narcótico real para producir sueños. En los tres casos la planta tiene un significado puramente mágico o religioso.

Cuando el Jívoro se levanta en la mañana, no solo se lava la boca con *guayusa*, sino que generalmente también toma un poco de agua de tabaco, especialmente si por alguna razón no se siente muy bien. Habiendo hervido las hojas en un pequeño recipiente de barro con agua, pone un poco de la infusión en su mano, la inhala por la nariz y le permite salir por la boca. Este procedimiento se repite varias veces. La fuerte medicina limpia la cabeza y se cree que tiene efectos beneficiosos en todo el cuerpo. En todos los casos de indisposición general, de dolor de cabeza, de catarro, y otras enfermedades livianas, el Jívoro hace uso de este remedio maravilloso para remover cualquier mal. Además, el tabaco es considerado como un excelente profiláctico contra la hechicería. Para protegerse de las malas influencias, los Jívaros no solo toman jugo de tabaco como medicina, sino que tienen la costumbre de pintarse el cuerpo con él. Así, en la fiesta de la victoria noté que algunos hombres se pintaban todo tipo de figuras “geométricas” en la cara y el pecho con jugo de tabaco, una decoración que, por supuesto, era poco visible sobre la piel marrón de los indígenas, pero que se supone poseía poder profiláctico.

De mis afirmaciones anteriores, parece que el tabaco es ceremoniosamente utilizado en diversas ocasiones. Es la medicina particular de los curanderos y brujos. Es indispensable en las grandes fiestas, la fiesta de las mujeres, llamada *Noa tsangu* (literalmente: “la fiesta de tabaco de las mujeres”); y en la *Einsupani*, la gran fiesta de victoria de

los Jívaros. En estas ocasiones el tabaco se utiliza en primer lugar como un profiláctico contra los malos espíritus y como un medio para realzar el poder natural de resistencia del cuerpo; pero en segundo lugar también sirve para producir sueño artificial. Por otro lado, existen casos en que la medicina se toma exclusivamente como narcótico solo para producir sueño. Tal como los indígenas toman *natérma* y *maikoa* “para tener sueños”, también beben agua de tabaco con el mismo propósito.

El procedimiento ya ha sido descrito en relación con la costumbre de beber *maikoa*, para la cual, como hemos visto, el indígena generalmente se prepara bebiendo agua de tabaco. Como es usual, los indígenas en estas ocasiones se retiran al bosque donde, durmiendo en la “choza de los sueños” (*ayámdai*), pueden entrar fácilmente en comunicación con los espíritus. Entre las tribus del Pastaza, los hombres permanecen en el bosque por un período de hasta ocho días. Se trata normalmente de gente joven y, como regla, algunos de ellos salen juntos. Durante el camino ayunan estrictamente, tomando en vez de comida agua de tabaco en dosis repetidas. Para este propósito, frotan las hojas entre sus manos y las mastican, luego lo escupen en una hoja de maíz, mezclan un poco más de saliva y un poco de agua, lo remueven con el dedo e inmediatamente toman la medicina. Esta dieta de tabaco se continúa hasta llegar a la choza de los sueños. Este lugar, como ya se ha dicho, está situado cerca de una cascada natural, donde los indígenas pueden tomar un baño, antes y después de dormir. Inclusive allí, cuando reciben agua fría sobre sus hombros desnudos, toman tabaco, mezclando la masa de tabaco mascado con agua de la cascada y tragándosela. Luego van a la choza donde pasan la noche. La siguiente mañana se cuentan sus sueños y visiones y discuten su posible significado. Durante todo el día, como es usual, solo comen un plátano verde asado. Esta manera de vida continúa todos los días que permanecen en la choza. Cuando han pasado ocho días, regresan a sus casas muy contentos si es que han tenido sueños favorables.

El objetivo de beber el tabaco es el mismo que el de beber *natema* y *maikoa*. Al someterse a este duro esfuerzo, los jóvenes jívaros tratan en primer lugar de hacerse guerreros valientes y exitosos. Quieren “ver a sus enemigos” y saber si los van a poder matar, si ellos mismos van a tener una

vida larga, etc. Informaciones sobre estas materias se las dan esos misteriosos espíritus que se llaman *arútama* y que siempre se aparecen al indígena narcotizado, ya sea que la medicina que causa este estado sobrenatural sea tabaco, *natéma* o *maikoa*.

Ahora ya conocemos los tres poderosos narcóticos de los Jívaros y las formas en los que los utilizan. Debemos analizar más detalladamente las ideas religiosas que están conectadas con estas bebidas narcóticas. La primera pregunta a la que debemos responder es qué ideas tienen los indígenas sobre los sueños en general.

Se ha dicho con frecuencia que la “creencia en sueños”, es decir, la creencia de que las experiencias de un hombre durante sus sueños son tan reales como las experiencias que tiene mientras está despierto, es una característica de la mentalidad de pueblos primitivos en general. Esta opinión, sin embargo, no es tan adecuada en relación a las creencias de los indios que estamos analizando; muy poco se expresa con ello. Los Jívaros, de hecho, tienen la opinión de que solo en los sueños se revela la verdadera realidad al hombre. La vida consciente, normal es algo en que no podemos tener ninguna confianza; está llena de ilusiones, falsedades y mentiras. Solo el sueño nos revela la verdadera esencia de las cosas, “la cosa en sí misma”. En los sueños todos los hombres que conocemos, inclusive nuestros enemigos, sin duda nos dicen la verdad, y todos saben más que cuando están despiertos, ya que aquí son las almas (*wákan*, *aya*) las que se encuentran, libres de los lazos de la existencia corporal. Hasta los muertos, quienes en pocos casos se presentan ante los vivientes, se le aparecen al indígena en los sueños, instruyéndolos y avisándolos por el conocimiento sobrenatural que poseen. Lo mismo vale para otros espíritus y demonios, los *iguánchi* y *supai*, de otra manera tan temidos por los indígenas: estando bajo control mágico, no le hacen daño al indígena que duerme sino, por el contrario, actúan como sus amigos y consejeros. Por lo tanto, quienquiera que desee saber la verdad con respecto al presente, y especialmente con respecto al futuro, debe dormir y tener sueños, y ya que el sueño que la naturaleza da al hombre no es suficiente, es necesario producirlo por medios artificiales.

Inclusive los sueños normales tienen un significado premonitorio para los indígenas. Si, por ejemplo, el Jívoro sueña que ve a sus enemigos,

pelea con ellos y tiene éxito en matarlos, cree que en hacerles la guerra será victorioso. Si sueña que mata a muchos cerdos salvajes, monos y pájaros con su lanza o sus flechas venenosas, está convencido que al día siguiente tendrá suerte en la cacería. Si en el sueño se encuentra con indios misteriosos u hombres blancos, está seguro que tales huéspedes pronto llegarán a su casa. De igual manera, si sueña que le sucede algún desastre en el bosque o en el río interpreta esto como un mal presagio y al día siguiente no sale de su casa. Un indígena del río Upano me dijo una vez que durante la noche había soñado en una culebra venenosa que le había picado en el bosque. Tenía la intención de salir a cazar ese día, pero, a cuenta del desagradable sueño, lo dejó y no salió de la casa por tres días. Si hubiera salido al bosque, dijo, de seguro hubiese sido picado por una culebra venenosa.

Sin embargo, los sueños proféticos son propiamente aquellos producidos por beber *natéma*, *maikoa* y tabaco, ya que en tales casos los espíritus mismos están, por conjuro, obligados a aparecer, y son capaces de dar información sobre eventos futuros. Estos espíritus son esencialmente los ancestros (*apáchiru*) del indígena que duerme que le dan consejos e instrucciones a su descendiente. Pero, por otro lado, estos espíritus también son las almas (*wakáni*) de las plantas narcóticas mismas, con quienes el indígena entra en comunión íntima al consumir las bebidas. Puede, además, añadirse que los espíritus que animan el *natéma*, la *maikoa*, y el tabaco son las almas de hombres; por lo tanto, estas bebidas solo pueden ser preparadas por hombres, así como las correspondientes plantas solo pueden ser plantadas por los hombres.

Las visiones y otras expresiones que los indígenas creen que tienen en el estado de intoxicación producida por *natéma* (*aya huasca*) y *maikoa* (*huántuc*) son en detalle descritas separadamente para los Jívaro y los Canelos⁴. Los Canelos narcotizados por *aya huasca*, en primer lugar ven paisajes maravillosos, bosques, lomas, volcanes cubiertos de nieve, lagos ríos o, hablando más estrictamente, a los espíritus (*supai*) que habitan estas localidades; en segundo lugar a los muertos (*aya*) en la forma de esqueletos; más adelante, a personas vivientes -indígenas y hombres blancos, hombres y mujeres-; finalmente, a todo tipo de animales, tucanes y otros pájaros mágicos, jaguares, pumas, osos, culebras venenosas y, especialmente, la gran

serpiente (*amárun*). Todos éstos son animales diabólicos, o formas en las cuales se aparecen los demonios (*supai*) ante los indígenas. Ya que los Canelos atribuyen enfermedades a muchos de estos demonios, y particularmente a los demonios de las montañas (*úrca supai*), a los jaguares (*puma supai*) y a las culebras venenosas, éstos se aparecen en especial a los curanderos que han bebido *aya huasca* con el propósito de curar enfermedades y están obligados a extraer la flecha hechizadora (*chunta*), que ellos mismos han mandado, del cuerpo del paciente. Los espíritus también hablan al indígena dormido, dándole consejos e informaciones.

El recibir las revelaciones de los espíritus en estado de alucinación es llamado por los Jívaros *wuimektinyu*, que simplemente significa "el ver". Las cosas que "ven" son casi siempre iguales en los sueños producidos por *natéma*, *maikoa*, y tabaco, solo con una pequeña diferencia que ahora indicaré. Así, para el Jívaro también se aparecen primero maravillosos paisajes, montañas, ríos y bosques, ya que los demonios que habitan en estas localidades (*wakáni*, *iguánchî*) están obligados a venir. Particularmente poderosos, a pesar de ser generalmente malignos, son los demonios que habitan las montañas y cordilleras (*neindya iguánchî*), que son las almas de brujos muertos. Estos demonios, por lo tanto, se aparecen ante los curanderos cuando curan alguna enfermedad. Cuando un Jívaro, por ejemplo, bebe algún narcótico durante una de las grandes fiestas, sus visiones tienen una referencia especial a sus vida doméstica y económica: ve a sus cerdos y gallinas numerosas y gordas, ve su casa rodeada de yuca y plátanos, etc. Más adelante ven todo tipo de caza, pavos salvajes, tucanes, loros, cerdos silvestres, agutíes, etc. Cuando el indígena que duerme tiene tales visiones, puede suceder que repentinamente se levante excitado, señale con el dedo a los pájaros y animales que imagina ver y exclame: *wuimekta*, *wuimekta*, *úmi surústa*, *úmi wakérahej*, *eása wakérahej*, *kúndinyaka túkusa yuahej*, *kuchi yuohej*, *atáshi youhej*, *pákki yuohej*, *káyuka yuohej*, etc. es decir, "¡Mirad! mirad! Denme una cerbatana, quiero una cerbatana, quiero una flecha con veneno, estoy disparando a la presa para comerla, estoy comiendo carne de cerdo, estoy comiendo carne de gallina, estoy comiendo carne del puerco, carne de conejo", etc. En tales momentos debe ser sujetado a la cama por sus compañeros pero el hecho

de que tenga experiencias de este tipo se ve como un buen presagio por ellos: "Tiene buenas visiones, ciertamente ha visto a los espíritus".

Por otro lado, algunos Jívaros por lo menos, dicen que cuando han tomado *natéma* o tabaco no ven a seres humanos, que solo se les aparecen después de haber bebido *maikoa*. Entre otros espíritus que se les aparecen hay hombres, tanto indígenas (Jívaros) como hombres blancos "vestidos con ropa negra". Todas estas apariciones humanas son los ancestros (*apachiru*) del indígena que duerme (pues de acuerdo a la tradición de los Jívaros, hasta los blancos fueron alguna vez Jívaros), quienes dan consejos e instrucciones a sus descendientes. Los Jívaros los llaman *maikoa eintseri*, "la gente de la *maikoa*".

Con la gente de la *maikoa* vienen otros espíritus. Entre éstos no están solo los espíritus de la naturaleza y demonios animales mencionados antes; inclusive objetos inanimados como artículos de vestir, implementos, armas, agujas, etc. se les aparecen al durmiente como animados y asumen la forma de jóvenes indígenas.

Sin embargo, los más importantes de todos los espíritus son los misteriosos demonios que ya han sido descritos bajo el nombre de *arutama*, y quienes hacen sus apariciones tanto en forma animal como a manera de sorprendentes fenómenos de la naturaleza, o en otras figuras. En todo caso, éstos son demonios que siempre se les aparecen cuando, desde el punto de vista indígena, el sueño es favorable o "bueno".

Cuando estos espíritus, y especialmente los *maikoa eintseri* y los *arutama*, se aparecen al joven jívaro, que ha tomado la bebida narcótica por primera vez, le dicen: "Tú has bebido nuestra sangre, tú eres un buen hombre, vivirás largo y matarás a tus enemigos en la guerra. Tus animales domésticos, los cerdos y las gallinas, se multiplicarán, tus campos florecerán y darán frutos abundantes. Tu *changina* (canasta de bejuco tejido) siempre estará llena, tú no te volverás pobre sino que llevarás una vida llena". En asuntos privados los espíritus le dan información verdadera y dirección. Si, por ejemplo, pretende hacer la guerra contra una tribu extraña, los espíritus le dejan saber de antemano si será exitosa o no. "Este o aquel enemigo", le dicen, "vas a vencer y traerás su cabeza a la casa"; o: "Si haces la guerra en contra de aquel y aquel enemigo no tendrás éxito, sino que resultarás muerto". Igualmente, si quiere matar a un brujo de su propia

tribu, que ha hechizado a uno de sus familiares con arte mágico, los espíritus le dicen si tendrá éxito o no.

La palabra *arutama* significa "los Viejos". Estos espíritus, debe entenderse, son los primeros ancestros de los Jívaros, y eran grandes guerreros. Entre los espíritus hay, en primer lugar, dos apariciones humanas. La primera se llama *ikyáhinamchi*. Él es Jívaro, "una forma roja envuelta en llamas" y, por lo tanto, no claramente visible. Su voz, por otro lado, se escucha claramente. Llama al indígena que duerme con su mano cerrada, algunas palabras en particular y con el tono incisivo que se acostumbra entre los Jívaros cuando, al efectuar el saludo *Enéma*, ceremoniosamente se saludan: *wi-wikáhei - shuara-nikápsatahei - andúcta*, es decir: "Yo me voy (a la guerra), me llevaré (las cabezas de mis enemigos), ¡escuchen!". La otra forma humana se llama *mayéi*, y también es un Jívaro. Su nombre se deriva de la costumbre de llamar repetidamente al que duerme con voz fuerte: *mayéita, mayéita, mayéita*, es decir: "¡mata, mata!". El ver o escuchar al *ikyáhinamchi* o al *mayéi* en el sueño alucinado es considerado como un buen presagio, por cuanto el guerrero será capaz de matar a los enemigos con seguridad.

La mayoría de los *arutama*, sin embargo, son demonios animales. Entre éstos están en primer lugar las más grandes y peligrosas bestias de rapiña que los indígenas conocen, primero de todas las especies de la familia de los felinos: *soacha*, el gran jaguar negro, *yambinya*, *shis-shia*, *yantsa*, diferentes especies de jaguares manchados, el león o puma, *hapayawára*, diferentes tipos de tigrillos, llamados *amincha*, *yantána*, *undúchama*.

Un poderoso *arutama* es la serpiente gigante. Boa constrictor, y especialmente la boa de agua, llamada *pangi* o *cuichi* por los Jívaros. Además del *pangi*, su "hermano" *tsungi*, es otro probable monstruo mítico de agua, también considerado un *arutama*. Otros demonios de agua del mismo tipo son el gran caimán o cocodrilo, *kanyátda*, y la gran nutria, *wangánimi*, que es llamada por los quichua-parlantes *yacu puma*, "el tigre de agua".

Los pájaros demonios son particularmente numerosos entre los *arutama*. Entre éstos primero están las aves de rapiña más grandes, la gran águila, *unta pinchu*, el cóndor, *yápu*, y el búho, *ambusha*; más adelante, el demoníaco tucán, *tsukánga*, y otro pájaro más pequeño de la familia del tucán llamado *pininchi*. Los grandes guacamayos, el ro-

jo, *takúmbi*, y el amarillo, *yambúna*, también son *arútama*; además, el loro verde común, *kávashu*, el gallo de la peña (*Rupicola*), llamado *súmga* por los Jívaros, el pelícano, *kauá*, y otros pájaros del bosque que no he podido identificar y de los cuales el primero se llama *sicha* en el lenguaje jívaro, el otro *chacu*.

El indígena que sueña solo distingue borrosamente a los monstruos que se le aparecen en el sueño como *arútama*, pero escucha sus voces cuando, cada uno a su propia manera, le hablan. Escucha el rugido del jaguar, el poderoso murmullo del aleteo de la gran águila, el terrible siseo de la culebra gigante, etc. Los animales y pájaros más pequeños también aparecen en sueños alucinados en formas algo diferentes que en la vida real: sus dimensiones son mucho más grandes, pero el visionario solo los percibe en parte -de los pájaros, por ejemplo, solo ve su cabeza y cuello, pero no las alas- y todos tienen facilidad de palabra ya que, como hemos visto, las almas de los ancestros están encarnadas en ellos.

Otros *arútama* tienen la forma de sorprendentes fenómenos de la naturaleza. Entre éstos está el poderoso huracán (*nassi*) que frecuentemente y repentinamente se alza en Sud América tropical, pasa por una zona limitada y causa gran destrucción en el bosque virgen. Tales huracanes siempre son consecuencia, según los indígenas, de ciertos demonios poderosos (*iguánchi*), y el hecho de que estos demonios figuren entre los *arútama* hace evidente que también participan de almas ancestrales. Otros fenómenos de la naturaleza que se explican de la misma manera, por la acción de ciertos espíritus poderosos, son el rayo, *cháreimbi*, los meteoritos y estrellas fugaces, *payára*, y el arco iris, *tundyáka*. Estos, de igual manera, se le aparecen al Jívaro en sueño narcótico y figuran entre los *arútama*.

A pesar de que en la vida natural estos demonios, o por lo menos algunos de ellos, son considerados como muy malignos, no hacen generalmente ningún daño al indígena que duerme ya que están bajo control o influencia mágicas; por el contrario, como regla, aparecen como sus amigos y consejeros. Igual puede suceder algunas veces - como me dijo un Jívaro- que un *arútama* totalmente subyuga al soñador y lo mata ahí mismo. Esta idea parece indicar que en casos excepcionales, los indígenas pueden morir de una intoxicación demasiado fuerte.

Una consecuencia práctica de los “buenos” sueños es que si en la vida real el guerrero jívaro se encuentra con un jaguar, una serpiente gigante, un cocodrilo, o un águila, no les teme y no escapa, sino por el contrario es capaz de desafiar al animal. Agita su lanza, haciendo movimientos amenazantes en contra de él, en la forma acostumbrada entre los Jívaros cuando retan a un enemigo, y llamándolo: “A ti te conozco muy bien, pues te he visto en el sueño. ¡Ven, no te temo, te mataré con mi lanza!”. Esto es al mismo tiempo una prueba para sus compañeros de que ha tenido sueños verdaderamente “buenos”, ha visto al *arútama*, y es un guerrero valiente. Pero si, por el contrario, un Jívaro cuando se encuentra con un jaguar, una gran culebra, un cocodrilo, un águila, demuestra miedo y se escapa, esto para sus compañeros es una prueba de que ha tenido malos sueños y no será un buen guerrero, y que pronto caerá víctima de sus enemigos.

De la misma forma, un Jívaro que ha visto los *arútama* no temerá al rayo, el arco-iris, un meteorito que cae o un huracán. Por el contrario, hasta a estos enemigos los reta con su lanza y con palabras. En los sueños que tiene, de una vez, conoce a estos fenómenos normalmente tan terribles para los indígenas; él conoce su verdadera naturaleza y se ha endurecido en contra de ellos.

Entre los *arútama* hay algunas otras apariciones sorprendentes. Una se llama *uhúmuka*: es una cabeza humana cortada, que se ve rodar por el suelo. El espíritu le dice al indígena en sueños: “Tú te convertirás en un guerrero valiente, tú irás lejos en el camino de la guerra y matarás a tus enemigos”. De igual manera, si un Jívaro quiere matar a un brujo de su propia tribu, el demonio *uhúmuka* le dice si va a tener éxito o no. Otro *arútama* aparece como un brazo humano cortado que se ve flotar en el aire. Si solo se ve el antebrazo con la mano, la aparición se llama *wehánga*; si el soñador solo ve la parte superior del brazo, se llama *kunduána*. Si en el sueño el indígena trata de agarrar este brazo, desaparece en el aire. El *wehánga* o *kunduána* le dice al soñador: “Toma este brazo; soy tu antepasado, el brazo de tus ancestros (*apá-chiru*). No temas, con este brazo serás fuerte y matarás a tus enemigos”. Una tercera aparición del mismo tipo es la *makuána*, una pierna cortada. Este *arútama*, también le habla al soñador de la misma forma que los otros espíritus y le da buenas noticias.

Todos estos son los que llamamos “buenos” sueños. Podemos preguntar, por otro lado, de qué tipo son los “malos” sueños. Si el joven indígena, durante un sueño alucinado no tiene sueños del todo, se considera como un mal presagio. “No es un hombre verdadero”, es en este caso el juicio de los hombres mayores de la tribu, “no se convertirá en guerrero, y no podrá matar a sus enemigos”. Si el indígena no solo duerme durante toda la noche, sino continúa haciéndolo durante el día siguiente hasta el anochecer, también es visto como un presagio muy serio. “No vivirá mucho tiempo, pronto se hundirá en la tierra como el Sol”. Si los *arútama* no se aparecen del todo, si el joven indígena tiene otro tipo de visiones o sueños insignificantes, esto se considera igualmente fatal. “El joven no vivirá mucho, no matará ningún enemigo, pronto caerá víctima de ellos”. Tales son los juicios que dan sobre los “malos” sueños los viejos intérpretes.

Aparte de esto, es natural que a veces los *arútama* y los *maikoa eitseri* den anuncios negativos. Si, por ejemplo, el guerrero jívaro pronto caerá víctima de los ataques de sus enemigos, los espíritus pueden decírselo francamente. “Tú no vivirás largo, pronto serás muerto por tus enemigos”. Si va a morir por causa de la flecha mágica, los espíritus pueden anunciárselo de antemano. Es característico de los demonios que se aparecen bajo la influencia de bebidas narcóticas que siempre hablen la pura verdad, tal como si poseyeran tal conocimiento.

También puede suceder que el joven jívaro de hecho vea a los *arútama*, pero en el mismo sueño se asusta al verlos y se escapa de ellos, de tal manera que no puede ser instruido por ellos o endurecido en contra de ellos. Este, por supuesto, es un “mal” sueño.

Hasta aquí he hablado propiamente de las ideas de los Jívaros. Sobre las visiones de los Canelos cuando beben *huántuc*, debo todavía añadir que en estas ocasiones no ven ningún demonio

animal o espíritus de la naturaleza. Lo único que se les aparece es un hombre blanco vestido de ropa negra. Este ser se llama *pasúca* entre los Canelos, y es el verdadero demonio *huántuc* (*huántuc supai*). Le lleva al indígena que duerme por los aires a un lugar lejano, donde le da las advertencias e instrucciones que él busca.

Notas

- 1 En el Oriente de Ecuador parecen darse diferentes especies de *Banisteria*. En todo caso los Canelos me dijeron que ellos utilizan tres tipos de *aya huasca* que distinguen como *puma aya huasca*, *ahuiringri aya huasca* y *tunchi aya huasca*. Esta última es particularmente utilizada por los curanderos (*tunchi* = la flecha mágica).
- 2 E. Spruce, *Notes of a Botanist on the Amazon and the Andes*. Londres, 1908. II, 414 sqq., 423.
- 3 En el Napo me aseguraron que los nativos llaman a la enredadera en cuestión *haya huasca* (“la enredadera amarga”), que responde al hecho de que la bebida preparada con ella es extremadamente amarga en sabor. Por otro lado, entre los Canelos la forma *aya huasca* parece ser la más común, y este nombre (“la enredadera de las almas”) va de acuerdo con las ideas que los indígenas tienen sobre su poder de convocar a las almas y los espíritus de los muertos.
- 4 Con respecto a los efectos que las bebidas preparadas de la *Banisteria caapi* y *Datura arborea* producen en el hombre blanco, solo puedo decir, habiendo vivido casi solo entre los indios que no me he arriesgado a consumirlas en grandes cantidades para el propósito de establecer sus efectos mentales y fisiológicos. De todas maneras he probado ambas encontrando la primera extremadamente amarga, como la quinina, y la segunda, algo insípida y nauseabunda. Colonos blancos en Canelos y Macas que han probado la *aya huasca* (*natéma*) me han dicho que en el estado de alucinación en parte han tenido las mismas experiencias que los indígenas, viendo maravillosos paisajes, lomas y ríos, hermosos pájaros, etc. Esos “espíritus” particulares, por otro lado, que los indios aseguran ver, por supuesto no se presentan a las personas que no comparten sus ideas religiosas y supersticiones.

Capítulo IX

SUPERSTICIONES VARIAS



Los Jívaros y Canelos en su vida diaria siguen un número casi infinito de costumbres supersticiosas para diferentes fines, y muchas de ellas han sido mencionadas en capítulos anteriores de este trabajo. En las siguientes páginas relataré algunas más de ellas que no tienen relación directa con los ritos religiosos y mágicos que ya han sido tratados.

Los Jívaros saben cómo hacer para que llueva o para que pare de llover por medios mágicos. Hay una especie de planta, llamada *piripiri* por los Jívaros, que es utilizada para diferentes propósitos mágicos. Bajo este nombre, sin embargo, parecen incluirse diferentes especies. Dos de ellas, aquellas que se llaman *yúmi piripiri* (“la *piripiri* de la lluvia”) y *esáta piripiri* (“la *piripiri* de clima seco”) son utilizadas para hacer llover o, por el contrario, para causar sequía. Ambas plantas tienen largas hojas delgadas, pero las de “clima seco” son más cortas. En los dos casos se utilizan las raíces redondas. En una región como el Oriente ecuatoriano y Peruano, donde llueve casi continuamente, hay escasas razones para que los indígenas produzcan lluvia artificialmente: la sequía en esas zonas es una cosa muy rara. Cuando los indígenas tratan de producir la lluvia por medios mágicos casi siempre lo hacen simplemente por maldad, esto es, para causar a sus compañeros de tribu daño o molestia, especialmente cuando viajan por el río. Cuando en 1917 yo llegué de mi larga expedición en el río Achuares en el medio de Pastaza, estuve sorprendido por las fuertes lluvias que duraron por semanas, causando el desbordamiento del Bobonaza y haciendo subir el río extremadamente, causando problemas para mi tripulación indígena. Cuando por fin nos acercamos a Canelos, uno de mis indígenas me dijo que él haría que las lluvias continuaran “para que otros viajeros tuvieran las mismas dificultades que nosotros”. Consiguió un espécimen de la *yúmi piripiri* masticó la raíz en la boca, saltó al río y tomó una bocanada de agua,

luego de lo cual sopló la raíz masticada y el agua contra el cielo con tanta fuerza como podía, asegurándose que la lluvia empezara pronto. El clima estuvo muy bien ese día, pero al siguiente día la lluvia cayó otra vez en torrentes.

Para causar el clima seco con la *esáta piripiri*, los Jívaros de igual manera usan la raíz, pero en una forma algo diferente que en el primer caso: la queman en el fuego. La planta con la raíz se da a un niño quien la sostiene en el fuego hasta que se consume. Un hombre adulto o una mujer no lo pueden hacer. “Nosotros, los adultos” me explicó un indígena, “bebemos tanta chicha de yuca que nuestro estómago está siempre lleno de agua; no podemos, por lo tanto, causar el clima seco en la forma mencionada, pero un niño que no bebe chicha de yuca puede hacerlo”.

Las hojas de la *indéshi piripiri* (“*piripiri* del pelo”) son extremadamente largas y delgadas como los pelos humanos. Son utilizadas para promover el crecimiento del cabello. Igualmente se usa la raíz, se muele y se mezcla en agua, y el pelo se lava con esta solución, con el efecto que crecerá “largo como la hierba *piripiri*”.

La *noa piripiri* (“*piripiri* de la mujer”) se usa de la misma manera que la *semaika*, para el propósito de ganar el amor de las mujeres como ha sido mencionado antes.

De igual manera el *napi piripiri* (“*piripiri* de la culebra”) ha sido mencionado antes con relación a la curación de la mordedura de culebra.

Otras plantas medicinales se mencionarán más adelante, cuando hablemos de la medicina de los indígenas.

Cuando los indígenas están viajando, siempre llevan consigo algunos atados de masa de yuca fermentada envuelta en hojas de plátano, para que puedan preparar la chicha en el camino donde encuentren agua. Cuando diluyen cierta cantidad de masa de yuca en el agua, nunca tiran lo restante,

sino que lo envuelven en una hoja de plátano vacía y colocan una piedra en el atado, dejándolo así en el lugar de descanso. De esta forma, la chicha de yuca que han bebido se mantendrá “fija” en el estómago, y no tendrán hambre en seguida. Esta es la idea tanto de los Jívaros como de los Canelos.

Los Jívaros, cuando están a punto de cruzar a nado un río ancho, tienen la costumbre de tragarse un pescado antes de entrar al agua. De esta manera, creen, serán capaces de flotar en el agua y nadar tan fácilmente como un pez.

De igual forma toman cuidado, antes de entrar al agua a nadar, de atarse el prepucio del pene y de ajustarlo a la cintura por medio de una cuerda que siempre llevan con ellos para este propósito¹. Si el agua entra en contacto con el glande, se cree, impedirá la erección en el momento adecuado y causará dificultad durante el coito.

Los Jívaros, como los Canelos, no creen apropiado el defecar en la cercanía inmediata a la casa y nunca dejan sus excrementos al aire, sino que cada vez hacen un hoyo en la tierra y luego lo llenan cuidadosamente. Un hechicero malvado, dicen ellos, puede tirar su “flecha” (*tunchi*) en el excremento al mirarlo con el mal de ojo, con la consecuencia de que la persona que ha dejado sus excrementos expuestos se enferme y muera. Otra forma de deshacerse de ellos, es defecando directamente en el río y permitiendo que los excrementos sean llevados por la corriente. Cuando viajaba con los indígenas en canoa siempre procedían de esta última forma.

El ventosear es visto por los Canelos con superstición y se piensa que pone en peligro a la persona en cuestión; “el alma (*aya*) se sale así”. Cuando, por lo tanto, en una fiesta de indígenas alguien repentinamente ventosea, es costumbre que alguien del resto -el que es más rápido en hacerlo- llame la atención aplaudiendo tres veces en la espalda diciendo: ¡*uianza, uianza!*. El significado de esta palabra es desconocido, pero la ceremonia en cuestión se considera como un acto de amistad e implica que la persona que fue objeto de esto prepare una fiesta. Esta fiesta se llama *Uianza*. Los dos indígenas, el que ventoseó y el que le palmeó en los hombros, se agarran de las manos y un tercero los separa como haciendo una apuesta. Esto significa que el primero se ha comprometido a hacer una fiesta para el resto. Tiene que de una vez preparar una expedición de cacería y hacer los preparativos se lleva a cabo después de ocho días.

Otra forma de arreglar el asunto es que la persona que ventoseó está obligada a ofrecer a la otra persona que lo aplaudió tres grandes *mucahuas* (vasijas de barro) con chicha de yuca por su “amabilidad”. Frecuentemente, se me dijo, de las dos personas en cuestión, uno es un hombre, otra una mujer.

Nota

- 1 Ver el Indígena desnudo en la ilustración XXIII, I.

Capítulo X

LA VIDA FUTURA, COSTUMBRES FUNERARIAS Y DE DUELO



Ni los Jívaros ni los Canelos en su estado natural conocen algún sitio especial de descanso para las almas sin cuerpo después de la muerte, aunque las dos tribus ciertamente tienen una creencia firme en que la existencia del alma continúa después de su separación del cuerpo. Durante los primeros días y semanas después de la separación, el alma permanece en las cercanías de su antigua posada material; por lo tanto se coloca comida y bebida sobre la tumba durante algún tiempo. Pero pronto el alma deja definitivamente toda conexión con el cuerpo y mantiene una existencia independiente: puede transmigrar a objetos terrenales, animales, plantas, lomas y montañas, ríos, lagunas, etc. El denso y oscuro bosque es el lugar favorito de muchos espíritus; otros se remontan hacia el cielo y se convierten en activos agentes de fenómenos naturales sorprendentes, mientras que rondan en el cielo y en la tierra como demonios del mal. A estos demonios los indígenas les atribuyen la mayoría de accidentes imprevistos, desgracias y pérdidas que experimentan y la mayoría de ellos son espíritus de hombres que inclusive durante su vida fueron enemigos, espíritus de brujos muertos, etc. Es, por lo tanto, obvio que los demonios que habitan el mundo espiritual de estos indígenas tengan algo de la naturaleza de las almas humanas. Algunas de las almas, llamadas *wakáni* por los Jívaros y *aya* por los Canelos, se cambian a espíritus del mal o demonios llamados *iguánchi* y *supai* respectivamente, y son tratados de las distintas maneras que hemos visto en capítulos anteriores. Por otro lado, la clase importante de seres sobrenaturales que conocemos bajo el nombre de *arútama* demuestran como se cree en los espíritus ancestrales toman interés en el destino de sus descendientes y se convierten en objetos de verdadero culto. La religión de estos indígenas en conjunto puede decirse que se origina en la deificación y adoración de los muertos, especialmente de sus ances-

tros. Un aspecto peculiar de esto último lo encontraremos en conexión con los juegos ceremoniales que se desarrollan entre los Canelos después de la muerte del padre de familia. Primero se pueden decir algunas palabras sobre las costumbres funerarias en uso entre los indígenas.

Como he dicho antes, los Jívaros nunca consideran la muerte como natural. La muerte para ellos siempre suena “fuera de la naturaleza” es decir, siempre se explica como el resultado directo o indirecto de una acción malvada, como un asesinato cometido por un enemigo abierto o secreto. Es por eso que los Jívaros anuncian una muerte de la misma manera que anuncian la proximidad de sus enemigos, golpeando el gran tambor (*tundúi*) en esa forma particular que anuncia a sus enemigos que están en peligro. Esta es la ceremonia *Pakinmanawe*, mencionada antes. La experiencia ha enseñado a los indígenas que una muerte es frecuentemente seguida de otra, y esto se explica por la teoría de que los espíritus malos que causaron la muerte del paciente se están moviendo, buscando víctimas frescas entre sus familiares. Los niños pequeños están especialmente expuestos a ser “agarrados por el demonio de la enfermedad”. Así, cuando en las otras casas se escuchan los golpes del *tundúi*, el padre de familia de una toma un poco de agua en una calabaza y moja con ella la coronilla de cada niño. Este “bautizo” se supone que protege a los niños contra el demonio de la enfermedad, es decir, del contagio.

Los primeros sentimientos que la muerte despierta en los familiares del difunto son, por lo tanto, de ira y desesperación. Las mujeres -especialmente la viuda o viudas, si el muerto era polígamo-, empiezan a lamentarse y a llorar, gritando fuertemente y arrancándose el pelo, mientras que los hombres sacuden los puños y pronuncian maldiciones sobre el hacedor del mal, y mencionan tal enemigo brujo como el autor probable de la muer-

te. Estas imprecaciones y estallidos violentos de pena duran por un largo rato y, por supuesto, asumen distintas formas, de acuerdo al sexo, edad, y posición del muerto. De igual manera, el tipo de funeral varía, de acuerdo a si es un niño, una mujer, o el patriarca quien ha muerto.

El lamentarse en el sentido propio de la palabra es tarea de las mujeres, es decir, de las parientes mujeres más cercanas a la persona muerta. Si el patriarca muere, es obligación de su viuda o viudas el lamentarse, y este lamento, al menos en parte, tiene un carácter ceremonial. Con todo, la manera patética con que la viuda se lamenta sobre su marido muerto, hablándole y diciéndole todo tipo de apodos, elogiando sus buenas cualidades, recordándole episodios de su vida juntos, y criticando su propio olvido, crea una impresión poderosa en cualquier extraño que escucha. Estos monólogos tristes de las viudas de hecho forman parte de la poesía lírica de los indígenas y siempre son contados y acompañados con llanto. Sus contenidos parecen ser en su parte más importante siempre los mismos. El siguiente es un ejemplo típico de estos monólogos fúnebres.

El cuerpo es extendido sobre una banca en la mitad de la casa y la viuda se mueve alrededor toda la noche, incesantemente dirigiéndose a su marido muerto en más o menos las siguientes palabras:

“¡Oh! Mi querido marido, ¿por qué me has dejado sola, por qué me has abandonado? ¡Qué felices hemos pasado los años juntos en armonía, hasta que el destino cruel y el *tunchi* del enemigo traidor nos separó! ¡Ya nunca me despertarás en la mañana con tu voz, cuando estabas cocinando tu agua de tabaco y guayusa en el fuego! Ya nunca te entregaré la *piniga* con chicha de yuca y traeré tu comida. ¡Nunca me mandarás a los campos por la mañana para traer yuca y camote, o me harás acuerdo de cuidar a los cerdos y las gallinas y los perros de caza! Y cuando los amigos venían a visitarnos, ¿quién era el que siempre me llamaba para recibirlos con fresca *nihamánchi*? ¿Quién, de ahora en adelante, quitará los árboles y limpiará el suelo para hacer plantaciones de plátano y yuca, o me ayudará a limpiar y cuidar los campos? ¿Quién, de ahora en adelante, me hará un *tarachi* de líneas rojas para las fiestas, quién me traerá caza del monte o los pájaros de colores alegres que tú solías matar con tu cerbatana y tus flechas venenosas? Todo esto has hecho por mí, pero ahora ya-

ces ahí mudo y sin vida. Tu boca ha parado de hablar, tu brazo está paralizado para siempre. ¡Ay de mí, qué será de mí!”.

En medio de todos estos recuerdos amargos otro sentimiento de pronto llega a ella. Se acuerda de quién es verdaderamente el responsable de esta mala suerte, ya que desde el principio ha sido claro que la enfermedad y la muerte no han sido debidas a alguna ley inmutable de la naturaleza sino al arte secreto de algún brujo malvado. Así continuará de la siguiente manera:

“¡Y ahí está sentado en paz, el maldito brujo que se llevó la vida de mi marido con su flecha traicionera, y se regocija por su acto, mientras que yo, a quien ha hecho viuda, estoy aquí en agonía de dolor! ¡Ay de ustedes, mis hijos, si no castigan la culpa de sangre y toman venganza del que hizo el mal! ¿Por qué los he traído, por qué los he criado y educado si se olvidan de su más sagrado deber para con su padre y permiten que el criminal escape de su merecido castigo?”.

Este lamento se oye especialmente después de la muerte y en el entierro, pero es ocasionalmente repetido durante largo tiempo después, cuando, de una u otra manera, la mujer se acuerda del difunto. Temprano en la mañana siguiente se entierra el cuerpo. El modo de entierro, como he dicho, puede variar. Los Jívaros practican todo tipo de funeral excepto la cremación, pero el entierro por inhumación y de plataforma es el más común. Un patriarca, antes de morir, frecuentemente da instrucciones a su gente sobre cómo quiere que lo entierren, y éstas son cuidadosamente respetadas ya que los espíritus de los muertos son generalmente temidos y pueden reaparecer como fantasmas vengativos si sus órdenes y la atención prestada a ellos son descuidadas. Los restos del patriarca, por lo tanto, son tratados de diferente manera que otros, pero un principio fundamental es que, como patriarca y dueño de la casa, debe permanecer allí hasta después de muerto, lo que significa que la casa debe ser abandonada por la familia. Una costumbre practicada comúnmente es que se coloque al muerto sentado sobre una *kutánga*, una pequeña silla utilizada por los Jívaros, y atado a uno de los pilares centrales de la casa con la cabeza apoyada en sus manos. No se deja, sin embargo, en esta posición sobre la tierra, sino debajo de ella, haciendo un hueco suficientemente grande junto al pilar, para dejar al cuerpo sentado en esta posición. Luego se llena el hueco

y se nivela el suelo, para que puedan colocarse allí la comida y la chicha de yuca, la lanza, una canasta, y algunas otras cosas que se supone que el muerto necesita en el otro mundo. La comida se cambia todos los días durante una semana; después de eso no se pone ninguna atención, y la casa debe ser abandonada.

De las pertenencias del muerto se dispone de distintas maneras. Algunas deben desaparecer con el muerto, porque son tabú; éstas son naturalmente aquellas que estuvieron en contacto con él, especialmente durante su última enfermedad, por ejemplo, la ropa que utilizó mientras estaba enfermo y con la cual murió. Lo mismo vale con respecto a la *pininga* de la cual comió y la calabaza que utilizó como taza para tomar. Todos estos artículos, a los cuales se les atribuye el tabú de la enfermedad y muerte, son enterrados con el cuerpo, o destruidos de alguna otra forma. De igual manera, su peinilla, dejando de lado si la usó o no durante su enfermedad, es destruida, evidentemente porque su peinilla que ha estado en contacto con el pelo del hombre muerto es eminentemente tabú. Algunas otras y más valiosas pertenencias son, por otro lado, guardadas si no han estado en contacto reciente con él, por ejemplo, su mejor *itipi* o falda utilizada para fiestas y visitas, su cerbatana, y sus lanzas (con la excepción de una que se deja sobre la tumba). Estos objetos los heredan sus hijos y los dividen entre ellos. Cuando una mujer se muere, sus pertenencias -con excepción de aquellas destruidas o enterradas con el cuerpo- son heredadas por sus hijas.

Inclusive más común entre los Jívaros es el funeral de plataforma. En este caso, el cuerpo es generalmente colocado en una especie de ataúd que consiste en un tronco hueco, que luego se cierra con pedazos de corteza y bejucos. El ataúd es luego colocado sobre un marco de palos altos en la mitad de la casa. Naturalmente la casa se abandona como en el primer caso. Cuando uno de los otros miembros de la familia se muere, por ejemplo una esposa o un hijo o hija, su cuerpo se coloca de la misma manera: se pone en el tronco hueco de un árbol, y este nuevo "ataúd" es colocado junto al primero en la misma plataforma. Así surgen verdaderas "tumbas familiares" entre los Jívaros que, por supuesto, solo existen por un tiempo limitado, ya que ambos, casa y ataúdes, están expuestos a pudrirse en algunos años. Cuando esto ha pasado, los parientes que sobreviven simple-

mente entierran los restos en la tierra, sin ninguna ceremonia particular.

También he escuchado de otras maneras de disponer del cuerpo de un patriarca muerto. Así, en el río Zamora, me dijeron, un Jívaro muerto había sido simplemente envuelto en una estera y amarrado al poste de la puerta de su casa en posición parada, con la cara mirando hacia el interior de la casa, como si estuviese entrando de todas formas. Tal forma primitiva y repugnante de tratar un cuerpo pienso que es, sin embargo, rara.

La forma ordinaria de entierro por inhumación es frecuentemente utilizada cuando mueren mujeres y niños. El sitio del entierro puede ser la casa o fuera de ella, y es curioso que en el primer caso los miembros de familia continúan viviendo allí. Una tumba, por ejemplo, se cava simplemente en una esquina de la casa, o cerca a una de las paredes, y el cuerpo es colocado ahí en posición recostada, luego la tumba se rellena y nivela para que se parezca al resto del suelo de tierra. Frecuentemente he visitado casas indígenas donde mujeres y niños han sido enterrados en esta forma, y he podido confirmar que el resto de habitantes encuentran este asunto como totalmente natural. Parece ser que en este caso no hay temor de los fantasmas de los muertos, probablemente porque los espíritus de mujeres y niños nunca son temidos en el mismo grado, como los espíritus de hombres, y especialmente de hombres viejos y de curanderos. Tampoco se colocaba comida o bebida sobre las tumbas de las mujeres enterradas en la casa en ninguno de los casos que observé.

En otros casos las mujeres muertas son enterradas afuera, a una corta distancia de la casa. Se levanta un refugio primitivo de paja que descansa sobre cuatro palos y el cuerpo es enterrado debajo él.

Por último, se da también entre los Jívaros un tipo de funeral de urna, pero solo para niños pequeños. Las urnas utilizadas para este propósito son las grandes vasijas de barro en las cuales se conserva la chicha de yuca. El cuerpo del niño se coloca en la urna en cuclillas, como un feto en el vientre de su madre, luego se cierra con otro plato más pequeño de barro. Donde las dos vasijas se tocan, se sella con arcilla, para que la urna esté herméticamente cerrada. Se coloca sobre un trípode cerca de uno de los pilares de la casa en la misma forma como las vasijas que contienen chicha de yuca, y así se mantienen los restos del niño por

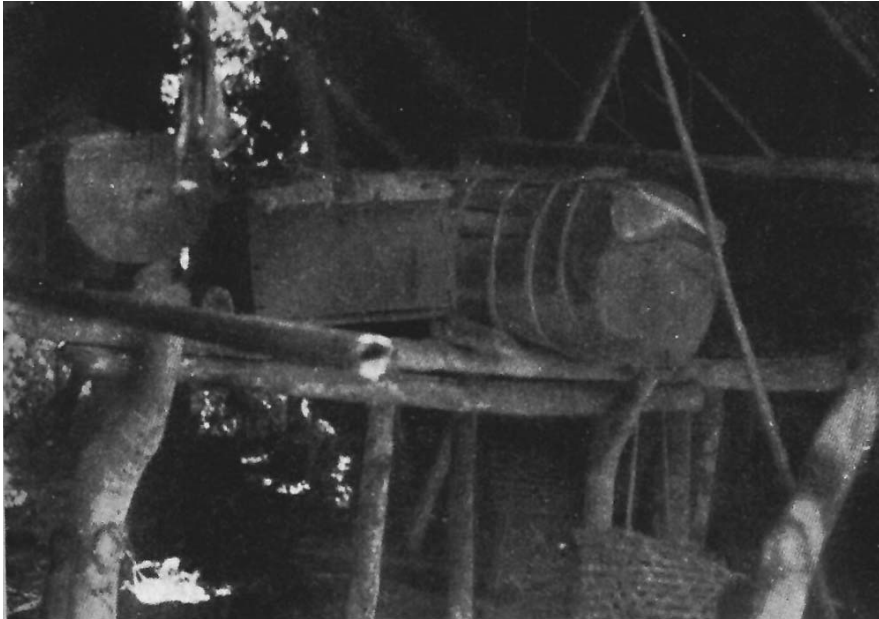


Fig. 11. Una "tumba familiar" de los jívaros. Los féretros son colocados en los andamios de la casa, la cual es abandonada por sus habitantes

largo tiempo y luego se los entierra. Si estos entierros de urna tienen alguna conexión con alguna idea especial de renacimiento, etc., no lo puedo asegurar.

No hay entierro en los casos de personas que han muerto en la guerra y cuyas cabezas han sido llevadas por sus enemigos. Un cuerpo muerto se entierra sobre todo por el alma, pero el alma de un familiar muerto en la guerra fue llevada junto con su cabeza, por lo tanto, sería inútil dar un entierro a su cuerpo.

Que una muerte dé lugar a muchos tabúes es natural. Ya hemos visto cómo la vestimenta y ciertos otros artículos que han estado en contacto con el muerto se destruyen y se hacen desaparecer. Lo mismo puede decirse de las mismas personas en duelo, quienes están cercanas a la fuente de esta misteriosa contaminación. Por lo tanto, los parientes más cercanos deben restringir sus dietas por algunos días: se les prohíbe comer maní, cerdo y carne de gallina, así como sal y ají. No pueden masticar caña de azúcar, ni tampoco comer un plato de yuca hervida llamado *sumbi*. Pueden, en cambio, beber chicha de yuca. En vez de comer la carne de animales domésticos pueden comer cualquier tipo de cacería. Cuando han pasado cuatro días, pueden comer carne de gallina, y después de seis días, pueden comer todo. Durante seis días también deben abstenerse de las relaciones sexuales. Cualquier violación de estas reglas es posible

que ponga en peligro a otros parientes: pueden enfermarse y morir ellos mismos, ya que el mal espíritu que se llevó la vida de su pariente puede también llevarse su propia vida.

El temor al tabú de la muerte ha dado lugar entre los indígenas a ciertas otras precauciones, algunas de las cuales son muy peculiares en su naturaleza. Primero, las parientes mujeres del difunto, y especialmente la viuda o viudas, tienen que cortarse el pelo corto, inmediatamente después de la muerte y asi-

mismo se abstienen de utilizar ornamentos. Una viuda no puede volverse a casar hasta que su pelo haya crecido largo otra vez o en aproximadamente un año. También se la purifica con el humo de un nido de termitas que viene quemado como ya se ha dicho. Otros miembros de la familia también tienen que pasar por medio de una ceremonia de purificación, que fundamentalmente consiste en agua de tabaco o ají fuerte tirado en los ojos. Entre los Jívaros que viven en Yaupi, un pequeño tributario del alto Morona, esta purificación está conectada con un curioso juego de la gallinita ciega y se desarrolla de la siguiente manera. El cuerpo es enterrado al segundo día después de la muerte. En el mismo día, los parientes sobrevivientes deben abandonar la casa, una regla siempre observada entre los Jíbaros cuando el patriarca muere. Todo se empaca en bolsas, listo para salir. Antes de que los indígenas dejen la casa, tiene lugar la siguiente ceremonia. Una mujer vieja ha preparado en una pequeña calabaza una mezcla de ají (*himya*) y agua, y los miembros sobrevivientes de la familia serán "preparados" con esta medicina. Todos ellos se disponen en círculo en la mitad de la casa y la mujer vieja les cuelga alrededor del cuello un collar peculiar que consiste en un hilo de algodón al cual está amarrada una pequeña espina de chonta. Esta ceremonia particular se llama *yupingrama* y es conocida entre todas las tribus jívaro. Luego, la mujer vieja va alrededor, inyec-

tando un poco de agua de ají en los ojos de cada miembro de la familia, inclusive de los niños. El líquido fuerte vuelve a las personas temporalmente ciegas, así que no pueden abrir los ojos. La vieja se esconde en una esquina de la casa, o detrás de uno de los postes de chonta que sostiene la caza. El resto de gente empieza a buscarla a tientas. Si alguien se golpea con la mujer, ésta le explica: "Tú seguramente hubieras sido el primero en morir de la misma enfermedad". Si luego de una larga búsqueda nadie la encuentra, ella declara: "Está bien, nadie más de la familia morirá de esta enfermedad. Ahora vamos, que la enfermedad (*iguanchi*, el demonio) no nos pueda alcanzar". Se ponen en una fila, toman sus bolsas en los hombros y se alejan de la casa. La vieja sale al final de todos, esparciendo cenizas sobre las pisadas de los indígenas que caminan.

Con respecto a la ceremonia llamada *yupingrama*,¹ donde una espina de chonta viene colgada alrededor del cuello de las personas en duelo, el significado es claramente indicado por los indígenas mismos. El patriarca ha muerto a consecuencia de una espina de chonta enviada por un brujo hostil; consecuentemente, cuando tal espina es colgada alrededor del cuello de las personas en duelo, actúa como un amuleto que los protegerá contra la flecha mágica del mismo tipo. Igualmente, por supuesto, el juego de la gallinita ciega es por su naturaleza una defensa, como algunos otros juegos de este tipo que ahora mencionaré.

Aparte de este último detalle, los Jívaros siempre consideran necesario desarrollar una ceremonia de purificación con los sobrevivientes, después de la muerte, especialmente la del patriarca. Cuando el ataúd ha sido colocado sobre la plataforma, se cree que el demonio de la muerte (*iguanchi*) toma su asiento sobre él, en forma de pájaro, listo para caer sobre cualquier persona que entra en contacto con los cuerpos colocados allí; ésta es la explicación dada por los indígenas mismos. Este demonio es el espíritu del mal que ha causado la muerte del paciente, pero también se identifica, en una forma misteriosa, con el alma sin cuerpo del patriarca muerto, que se supone está celoso de sus parientes sobrevivientes. Entre los Jívaros del Upano y alto Pastaza, no tiene lugar ningún juego de la gallinita ciega pero antes de que la familia deje la casa, cada uno de sus miembros tiene que ser tratado en la forma descrita antes; el hombre o la mujer más viejos de la familia le ponen en los ojos

una solución de ají o de agua de tabaco. Al mismo tiempo, se desarrolla la ceremonia peculiar que recién he descrito bajo el nombre de *Yupingrama*. El hombre o la mujer más viejos, habiendo colgado el hilo de algodón con la espina de chonta alrededor del cuello de una persona, le aventean ligeramente la cara con un atado mágico de hojas que los Jívaros llaman *shingi-shingu*, para espantar las malas influencias. Luego de lo cual, todos ellos en una fila ordenada, abandonan la casa para siempre.

Entre los Achuaras del medio Pastaza, es costumbre que las personas en duelo, después de que el muerto ha sido enterrado, se pinchen ligeramente el cuerpo entero, en los brazos, las piernas, los hombros, el pecho y el estómago con una flecha puntiaguda como la que los Jívaros utilizan para las cerbatanas. Esto se cree que los protege del alma del muerto. En un sueño los parientes más cercanos pueden encontrarse con el alma que les dice: "Ven, bailemos juntos". Luego el espíritu de la persona aludida contestará: "No, no puedo, porque tengo el cuerpo lleno de heridas". Si no se ha pinchado en la manera descrita, obedecerá al llamado del alma del pariente muerto para bailar con él, y como consecuencia morirá pronto. Los Achuaras, por lo tanto, dicen que se han pinchado de la manera descrita "para no morir".

Como he dicho, el lamentarse no se limita a los días inmediatos después de la muerte, sino que se repite de vez en cuando por un largo período después, cuando de una u otra forma la mujer se acuerda de su pérdida. Ella puede repentinamente interrumpir su trabajo para abandonarse a momentos de lamentación llorando ruidosamente y repitiendo algunas de las frases ya descritas. Parece ser que la llegada de un extraño a la casa es un hecho particular que la induce a repetir su lamento y el visitante frecuentemente tiene la impresión de que el lloro es una manera de bienvenida. Uno de los huéspedes -como me han explicado los mujeres jívaro- puede recordarle de alguna manera a su marido muerto y así despertar en ella la pena y extrañamiento por su marido. O se acuerda de cómo su marido recibía a tales huéspedes. "Si él viviera ahora, su primer acto hubiera sido el llamarme para traerles chicha de yuca". Tales asociaciones de ideas son características en las mujeres indígenas. Su lamento después de la muerte de un pariente querido no puede explicarse simplemente como una ceremonia vacía; es, sin duda, parte de una

expresión de lamento genuino que muestra la misma capacidad de sentimientos tiernos como aparecen en la poesía lírica de los indígenas, por ejemplo, en canciones dirigidas a los pájaros, en relación con ciertas festividades.

Como aparece de las afirmaciones anteriores, hay un gran temor al demonio de la enfermedad y de la muerte, el cual se identifica más o menos con el espíritu de los muertos. Los espíritus de los viejos, especialmente los de los patriarcas y curanderos, son particularmente temidos, y la comida y bebida que se coloca sobre sus tumbas es ofrecida principalmente con la intención de hacerles partícipes y ganar sus favores. Los patriarcas muertos necesitan ser venerados, y si no se les otorga el culto debido, ellos pueden cobrar venganza. Que el culto de los muertos sea en primer lugar inspirado por temor, aparece en las palabras que se dirigen al espíritu cuando los parientes están a punto de abandonar la casa, después de dejar los ofrecimientos sobre la tumba: “¡Toma esta comida, espíritu, y no nos hagas daño! ¡Si quieres causar males, anda donde los Shuaras de otras familias o tribus, nuestros enemigos, y hazles daño, pero déjalos en paz!”.

Se piensa que a los espíritus de los muertos (*wakáni*) les gusta visitar a sus parientes sobrevivientes, inclusive cuando se han mudado a otra casa, y en caso de que su culto haya sido descuidado pueden castigarlos, enviándoles enfermedades, matando a los cerdos, gallinas o perros, o robando a los niños pequeños. Un *wakáni* de esta naturaleza es visto como un *iguánchi* malo. Puede, durante su sueño, tentar hasta a las almas de personas adultas a seguir las almas al bosque, donde les da de comer cierto escarabajo, llamado *shúndu*, con la consecuencia que la persona en cuestión se volverá demente. Cuando el *wakáni* visita la casa, entra en una especie de sombra y es por regla invisible. Sin embargo, alguien de la casa puede verle por un momento mientras entra, dando algunos

pasos en la casa y desapareciendo otra vez. Frecuentemente el espíritu está hambriento y viene a buscar comida. Abre las grandes vasijas de barro donde se fermenta la masa de yuca para la chicha. Luego aparece como si la mano de un niño hubiera estado dentro de la vasija tomando la yuca. “Los espíritus”, los indígenas explican, “necesitan solo un poco; ellos solo consumen la esencia de la comida y la bebida”.

Para mantener a los espíritus de personas recientemente muertas alejados de la casa, los Jívaros tienen la costumbre de pintar sobre las puertas pequeñas figuras humanas con las manos extendidas, figuras de culebras, pájaros, etc. Los Jívaros, como hemos visto, no solo usan puertas primitivas que consisten de unos cuantos palos con que cierran la entrada, sino también puertas que se asemejan más a las de las personas civilizadas. Las figuras en cuestión, como se me informó, representan las almas de los muertos (*wakáni*) y no son de ninguna manera decoraciones. “A los muertos”, se me dijo, “les gusta visitar a sus parientes y pueden enviarnos enfermedad y muerte o algún otro infortunio. Pero cuando encuentran sus propias imágenes pintadas sobre la puerta, no nos hacen ningún daño”. Esta es otra expresión del hecho de que los espíritus de los muertos son simplemente conjurados o de alguna manera controlados y mantenidos alejados por medio de las figuras que los representan.

A pesar de que los muertos, como regla, están resentidos, también pueden recompensar a tales parientes por cumplir sus deberes hacia ellos, otorgándoles todo tipo de bendiciones materiales. A este punto se puede ver mi descripción más detallada de los juegos ceremoniales realizados por los Canelos durante los funerales.

Nota

- 1 *Yupingrama* literalmente significa: “El hacerse conocedor”, “el tomar precauciones”.

Capítulo XI

LAS COSTUMBRES FUNERARIAS Y DE DUELO ENTRE LOS CANELOS



Las costumbres observadas por los Canelos después de una muerte, en algunos aspectos difieren considerablemente de aquellas de los Jívaros, y son en parte de gran interés. Como hemos visto, comparten la creencia de sus parientes salvajes con respecto a las causas de la muerte, a pesar de que las consecuencias prácticas de esta creencia no son definidas. Siendo cristianos de nombre, ahora practican solo una forma de disponer de los restos de los muertos, principalmente el entierro, pero antes era común también el funeral de plataforma. Entre algunos Canelos, por ejemplo, los que viven en Sarayacu, que son grandes canoeros, el ataúd consiste simplemente de una canoa de dos partes donde se coloca el cuerpo y se lo entierra. "En su vida", explican los indios, "el difunto había viajado frecuentemente en canoa, por lo tanto debe hacer su último viaje en una canoa". Los Canelos no están aún influenciados de las ideas cristianas de cielo e infierno y no han desarrollado ninguna teoría sobre el lugar de descanso final de los muertos.

El lamento entre los Canelos es parecido al de los Jívaros. De igual manera es costumbre que los visitantes que llegan a la casa donde ha sucedido recientemente una muerte sean recibidos con lamentos. La mujer canelo siempre se lamenta cantando, pero como canta llorando violentamente, es algo difícil escuchar la melodía. Es característico de esta canción que siempre empiece en falsete en tono alto y fuerte; después la voz gradualmente disminuye y los últimos tonos solo se escuchan como un murmullo bajo y lejano. La siguiente es la canción usual de la mujer canelo:

*Nyuca curilla,
Nyuca cusalla,
Imantat saquishcani,
Imantat hichuscani,
imata tucushcani?*

"Mi querido,¹
mi querido maridito,
¿por qué me has dejado?,
¿por qué me has abandonado?
¿Qué será de mi?"

Nyu - ca cu - ril - la, Nyu - ca cu - sal - la, i - ma - 'mant'sa - quishca - ni,
i - ma - ta tu - cush - ca - ni?

Lo que hace particularmente singulares las costumbres funerarias de los Canelos, son los juegos ceremoniales que se desarrollan la primera noche después de la muerte, durante el velorio. Entre

estos indígenas la costumbre prescribe que durante la primera noche después de la muerte del jefe de la familia o del ama de casa, los parientes sobrevivientes deben realizar un velorio en el que se

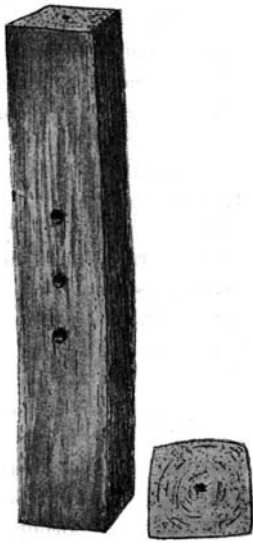


Fig. 12. El dado *huairitu* de los Indios Canelos

entretienen entre otras cosas con un juego de dados. El objetivo de este juego es parcialmente el distribuir la propiedad de los muertos entre los sobrevivientes, ya que de otra manera es tabú y no puede ser tocada por nadie, parcialmente para protegerlos del contagio de la muerte, es decir, del demonio de la enfermedad y de la muerte. Este juego tiene su origen en las culturas andinas de Ecuador y Perú, donde todavía se juega en una forma algo diferente entre los Quichuas.

El juego entre los Canelo se llama *Huairitu* - un diminutivo de *Huayru*, de los indígenas serranos- y el dado consiste de un pedazo de yuca, más o menos de 10 ó 12 centímetros de largo, con cuatro lados, cada uno de aproximadamente 3 ó 4 centímetros de ancho. Ambas puntas son planas para que pueda pararse. Si se juega en honor de una mujer muerta, el dado es algo más pequeño que si el muerto es un hombre. De los cuatro lados uno está provisto de tres huecos pequeños: se llama *singu*, tal como se llama todo el dado. El lado opuesto está vacío y por lo tanto se llama *llambui* (*cero, nada*). De los dos lados que restan, uno normalmente tiene cuatro huecos, *chuscu* en quichua, y el otro diez, *chunca*.

Entre los indígenas de Sarayacu, uno de los cuatro lados es hueco para que toda la pieza se parezca a una canoa; ambas puntas también son planas. El lado opuesto, que forma la base de la canoa, está vacía, *llambui*; de los otros dos lados uno tiene tres huecos pequeños (*singu*), el otro diez (*chunca*).

Aparte de esto, el juego *huairitu* se juega de la misma manera entre los Canelos que entre los de Sarayacu. La siguiente es la manera en que se desarrolla el juego en Sarayacu con el dado en forma de canoa.

Si el dado, cuando es tirado, permanece erecto, el jugador ha ganado la apuesta y además tiene el derecho u obligación de "castigar" a sus oponentes. Si, en cambio el lado vacío, que represen-

ta la base de la canoa, sale para arriba, *llambui*, el jugador ha perdido su tiro. Si el lado hueco de la canoa sale para arriba también se reconoce como "nada", pero no hay ningún nombre específico para esto. Si alguno de los lados que están provistos de 3 ó 10 huecos sale para arriba, el jugador recibe 3 ó 10 granos de maíz respectivamente, y éstos los coloca a un lado.

Cuando el patriarca o la matriarca mueren, es obligación de los parientes sobrevivientes pasar la primera noche velando "para acompañar el alma (*aya*) en su último paseo". Durante la primera noche, el alma permanece en casa, cerca del cuerpo, pero luego se va al cielo a las montañas o los bosques. Ya que el muerto ha viajado frecuentemente durante su vida en canoa, empieza su último viaje también en canoa. Esta es la razón por la cual los indígenas de Sarayacu le dan esa forma al lado.

Entre estos indígenas, así como entre los Quichuas de la Sierra, solamente los hombres toman parte en el juego, nunca mujeres y niños. Asimismo, solo los invitados especiales pueden jugar, nunca los parientes más cercanos del muerto. Si alguno de los parientes juega *huairitu*, el muerto lo llevará con él al otro mundo, es decir, morirá pronto. De igual manera, entre los Canelos se considera una gran ofensa contra el padre muerto que alguien se duerma esa noche. El alma misma del muerto no deja en paz a tal indígena, sino que lo jala de los pies para que no pueda dormir. Si en verdad se duerme, su sueño será muy inquieto. Por la mañana, cuando se despierte, se sentirá cansado y enfermo y después de poco morirá.

Tan pronto como el enfermo ha expirado, se invita a personas de todas las casas de la vecindad para que tomen parte en el velorio y jueguen *huairitu*. Los invitados llegan después de la puesta del sol y son, como es costumbre entre estos indígenas, generosamente entretenidos con cerveza de yuca (*asua*). El muerto es vestido con su mejor ropa y colocado en el féretro en una de las paredes de la casa. A su alrededor se coloca comida de todo tipo: yuca, plátano, gallina, huevos, chicha, etc., todo dirigido al difunto. Los jugadores se acomodan en dos filas, opuestos unos a otros, para que cada jugador tenga un oponente. Si alguien tira *singu*, recibe, como ya se ha mencionado, tres granos de maíz, que se guardan hasta la mañana; uno que tire *chunca* recibe diez, y así por el estilo.

El jugador que se gana la apuesta tiene el derecho de castigar a su oponente: generalmente lo

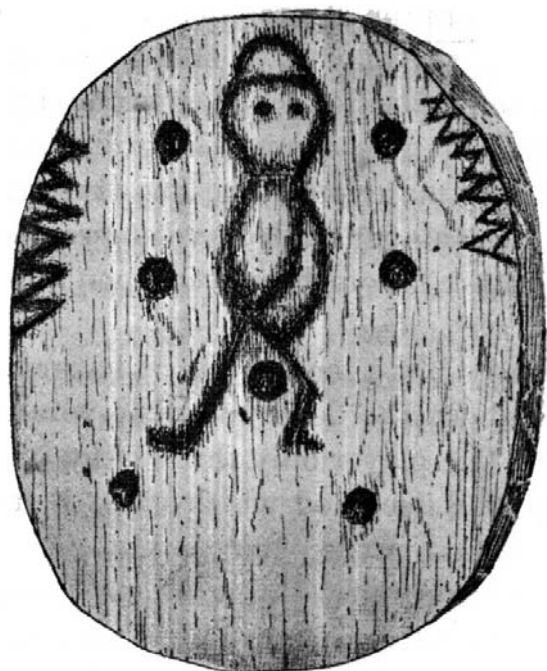


Fig. 13. Otro dado *huairitu*

hace pegándole en la parte posterior de la mano con su propia mano o dándole un capirotazo en la frente.

Temprano en la mañana las gallinas, ganadas por los jugadores durante la noche de juego, son sacrificadas, cocinadas y comidas entre todos con yuca y plátano. Cada jugador asimismo cuenta los granos que han ganado, manteniendo una cuenta especial de cuántas veces tiró *singu* y cuántas *chunca*. Estos granos generalmente no tienen una importancia práctica; solo indican el favor relativo otorgado a él por el muerto.

Para la mente indígena, el *huairitu* no es simplemente un juego de azar. Se cree que el alma ronda sobre el cuerpo toda la noche, interfiriendo en él. El jugador solo tira el dado al suelo; es la mano del muerto que lo coloca en una u otra posición, de acuerdo a si quiere favorecer o no al jugador.

Así como aquellos que no ganan nada pero tiran repetidamente *llambui*, son considerados más o menos antipáticos al muerto y por lo tanto, castigados, por el contrario, aquel que gana más es considerado como su amigo favorito y particular. Él es por consiguiente honrado por los parientes y por la mañana sale de la casa enriquecido con los regalos de yuca, plátano, huevos, chicha, etc.

Es una obligación de los sobrevivientes el honrar al muerto con un juego de *huairitu*. Si no hay velorio y el juego no tiene lugar, el muerto se siente ofendido y puede suceder que tome venganza sobre sus parientes, al enviarles enfermedad y muerte, fracaso en las cosechas y hambruna, o algún otro infortunio. Por otro lado, recompensará a aquellos parientes que le ofrecen el honor debido. Sus animales domésticos se incrementarán en número y sus campos florecerán; en su casa nunca faltará comida, habrá suficiente yuca, plátano, caza, etc. Inclusive hará que aquellos que ahora le rinden este servicio de amor tengan ellos mismos, cuando mueran, gente que los honre de la misma manera.

Los Canelos conocen otro juego de dados que se juega después de una muerte, pero éste ahora ha caído casi en desuso. Se llama *singu* o *huairitu* como el juego antes descrito, pero el dado que se usa es de otro tipo. Este dado, que más apropiadamente puede llamarse una tabla de juego, consiste de un disco de madera casi circular, de casi 15 centímetros de largo y 2 ó 3 de grueso. El anverso es algo convexo, para que el disco pueda ser fácilmente puesto en movimiento haciéndolo girar. En el lado derecho del disco se graba una pequeña figura humana. Esta figura representa el alma del muerto (*aya*) y se llama *huahua huairitu*, "el bebé-*huairitu*". Sobre los dos lados de esta figura se aplican tres pequeños huecos y uno más entre sus piernas, de la forma como aparecen en el gráfico (Fig. 13). Así hay en total siete huecos sobre el disco.

El cuerpo se coloca en un féretro en la mitad de la casa. Sobre su vientre se coloca una tabla o algo plano similar y sobre esto se ajusta una tela. Sobre esta tabla se coloca el dado *singu*.

Los jugadores se acomodan a los dos lados del féretro. Como es usual, todos son invitados a la fiesta y todos son hombres. Cada jugador al llegar a la casa ha traído consigo una pequeña calabaza conteniendo carbón y un poco de agua. Con esta materia colorante los invitados se pintan ciertas marcas ornamentales en la cara antes de que empiece el juego.

Alrededor del féretro y de cada jugador, la viuda del muerto coloca un número igual de calabazas que contienen diferentes tipos de comida que pertenecieron al muerto cuando vivía: yuca, plátano, nueces, huevos, chicha, así como gallinas vivas amarradas por las patas. La comida y las ga-

llinas se apuestan durante el juego. Todo en realidad está dirigido al muerto, pero ya que un alma necesita solo un poco de comida, el muerto distribuye la mayor parte entre los jugadores, de acuerdo a cómo los aprecie.

Cada uno de los jugadores tiene un oponente, quien se sienta frente al que está al otro lado del féretro. Si un jugador es victorioso en el juego, gana la porción de la comida de su oponente. Si pierde, pierde su propia porción a favor de su oponente que además tiene el derecho de castigarle.

En el juego se utilizan cinco granos que son tirados sobre la tabla del *singu*. Los jugadores tiran los granos por turnos: primero uno de la fila A, luego su oponente A de la otra fila; luego B de la primera fila, y B de la otra, y así adelante.

De los cinco granos, uno se coloca en el hueco que está situado entre las piernas de la pequeña figura. Este grano indica la participación del muerto en los platos disponibles y, por lo tanto, no deberá ser tocado o removido por los jugadores. Los cuatro granos que sobran son tomados por el jugador a quien le toca el turno de tirarlos, y toma posición a la cabeza del cuerpo. La tabla usualmente se coloca para que la pequeña figura esté orientada en la misma dirección del cuerpo, su cabeza siendo colocada hacia la cabeza del cuerpo. El jugador lanza todos los granos de una sola vez sobre la tabla, con la intención de que entren en algunos de los seis huecos vacíos. Podemos suponer que un grano entre en uno de los huecos, mientras que los otros se caen. En ese caso, el jugador tiene derecho a repetir la jugada con los tres granos y, si prefiere, puede tirarlos desde el lado de los pies del cuerpo. Podemos suponer que un grano más entre en un hueco. Ahora el jugador toma la tabla con los dedos, de la manera como enseña el dibujo (fig. 14) y le da vuelta cuidadosamente. Esto debe hacerse para que los tres granos que yacen en los huecos, es decir, los que ya habían sido colocados entre las piernas de la figura al ser lanzados en los huecos, no se salgan. La maniobra de dar vuelta a la tabla se repite una vez más. La idea es confirmar que el resultado no fue accidental, sino que el muerto verdaderamente está dispuesto a dar mucho de su parte al jugador, como lo indica el resultado. En otras palabras, se le da una oportunidad para confirmar el resultado, y posiblemente alterarlo. Si dos granos han caído en sus huecos, significa que el jugador ha ganado 4-2, es decir, una mitad de la cantidad de comida que su oponente

tiene adelante de sí. Si éste, por ejemplo, tiene dos gallinas y cuatro huevos, el ganador recibe una gallina y dos huevos; también recibe la mitad de su chicha y así en adelante.

Si, después de dos rondas, solo un grano ha entrado en un hueco, el jugador tiene derecho solamente a una cuarta parte de la cantidad de comida que posee su oponente. Por otro lado, si los cuatro granos han entrado en los huecos y, por medio del examen de control, al dar vuelta a la tabla, ninguno ha caído, entonces el jugador gana todo lo de su oponente, y esto debe ser entregado de inmediato. Al mismo tiempo, el que ha perdido está fuera del juego ya que no tiene nada más para jugar y el ganador tiene el derecho de castigarle, dándole un capirotazo en la frente.

Si, por otro lado, después de tirar dos veces, ningún grano ha entrado en un hueco, el jugador ha perdido su parte de la comida a favor de su oponente; es castigado y sale del juego.

Si con los dos tiros el jugador no gana nada, se llama *llambui* (nada, cero). Si todos los granos entran en un hueco, todos los jugadores llaman: *llámbui gánan*, "él ha ganado todo". El juego continúa hasta que queda un solo jugador.

Como he mencionado, los jugadores nunca tocan el grano colocado entre las piernas de la figura intencionalmente, porque indica la parte de

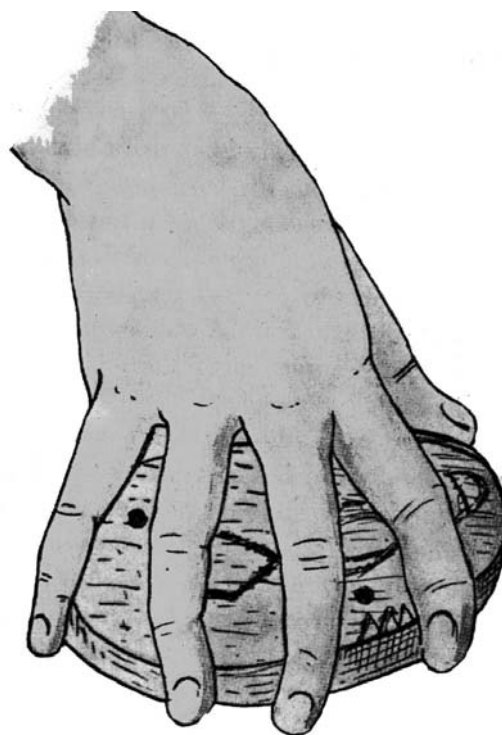


Fig. 14. Haciendo girar la tabla *huairitu*

la comida del muerto. A veces sucede, sin embargo, que un jugador, cuando tira los granos sobre la tabla, accidentalmente toca el grano de entre las piernas de la figura, de tal manera que éste se cae. Esto es visto como algo muy desafortunado ya que a consecuencia de este tiro el muerto pierde su parte. La viuda y los otros parientes, quienes no toman parte en el juego pero lo siguen con mucho interés, empiezan a llorar y lamentarse, exclamando: "¡Él ha tomado su parte!" Puede también suceder que durante el examen de control, llevado a cabo cuando se da vuelta a la tabla, un jugador por descuido o por maldad da vuelta tan rápido que, no solo sus propios granos, sino los del muerto se salen de sus huecos.

Se me dijo que no le es permitido a nadie dormirse durante toda la noche. Si alguien parece que lo va a hacer, se le acerca a los ojos un algodón en llamas.

Todo el juego es un tributo de honor que se da al padre muerto. Este se supone que se siente adulado y recompensará a sus queridos parientes por ello. Él mismo toma parte en el juego, dando buena suerte a uno, mala suerte a otro. Su alma está presente en la pequeña tabla, y cuando se le da vuelta, en el examen, los indígenas se imaginan que el alma se da vueltas. Cuando los granos se tiran sobre el cuerpo, se cree que esto apresura el deterioro del cuerpo, después de lo cual, el alma, será liberada de los lazos materiales y podrá empezar sus viajes al cielo.

Si, como resultado de una jugada, dos de los granos caen en huecos que están opuestos a los dos lados de la figura, forman, con el grano colocado entre las piernas de la figura, una cruz. Esta jugada es considerada un buen presagio: el alma del difunto pronto entrará en el cielo.

Cada jugador en la mañana puede llevarse la comida que ha ganado durante la noche y comérsela. O, si los ganadores lo prefieren así, se prepara comida comunitaria con toda la cantidad de comida por la mañana, temprano. En ella toman parte todos, invitados y anfitriones, ganadores y perdedores.

El juego *huairitu*, tanto el mencionado anteriormente como el descrito arriba, generalmente no se juega toda la noche, porque la comida que se coloca se distribuye como regla antes de la mañana. El resto de la noche se pasa jugando otro tipo de juego, con bolas de algodón prendido. Sobre la tabla que se coloca en el estómago del

muerto se pone una bola de algodón y se la prende. Los hombres que juegan se colocan a los dos lados del cuerpo y soplan sobre el algodón que se quema de acá para allá, y mantienen a la pequeña bola en constante movimiento.

Cada jugador que se encuentra con la bola exactamente delante suyo la sopla al otro lado, de donde otro jugador la sopla hacia otra dirección. El objetivo del juego es el de anular todo tipo de contagio que provenga del cuerpo, ya que se teme que el demonio de la enfermedad pueda desprenderse hacia otras personas entre los parientes sobrevivientes².

Todos los indígenas me han declarado expresamente que el juego no se juega por placer o como pasatiempo, sino que es un deber absoluto hacia el muerto. Aparte de los detalles del juego, aparece claro que si se omite este deber -es decir, el velorio y el juego de los dados- se supone que sobrevienen graves consecuencias. Los Canelos ni siquiera querían enseñar cómo se jugaba el *huairitu*, sino que me lo explicaron verbalmente. Si el dado es jugado sin necesidad, según el informante alguien de la casa puede morir.

Los Canelos que están relacionados con los indios del Napo practican otros tipos de juegos durante el velorio, Estos juegos, sin embargo, no son como los de dados, sino de otro tipo. A pesar de que estos juegos están más de moda entre los indios del Napo que entre los Canelos, los describiré aquí.

Pude observar cuatro juegos de este tipo:

1. El juego de la gallinita ciega. A uno de los indígenas que representa al muerto se le vendan los ojos. Su tarea es la de agarrar a alguien de los presentes. Estos corren a su alrededor, tocan sus manos y le juegan todo tipo de trucos para atraer su atención, tratando al mismo tiempo de evitarlo. Si el jugador que está vendado tiene éxito en agarrar otro hombre, éste debe hacer de vendado hasta que haya agarrado a alguien más, y así, hasta que los indígenas quieran seguir jugando.

2. Jugar con algodón prendido. Los hombres que juegan se sientan en el suelo en círculo, alrededor de una gran tela o manta que es agarrada por todos firmemente y levantada algo del suelo. Una o dos bolas de algodón se prenden y se echan sobre la tela; la bola de fuego viene soplada de acá para allá sobre la tela por los hombres que la sostienen. El indígena que se encuentra con la bola delante de sí, la sopla al lado opuesto donde otro

la sopla en otra dirección y así adelante. Al mantener la bolita en constante movimiento es posible continuar el juego con el algodón prendido varios segundos, sin que la tela se queme. Cuando una bola es consumida por el fuego, se prende otra y se tira sobre la tela, o tal vez dos al mismo tiempo. El juego continúa hasta que los jugadores se cansan. Como se puede ver, el juego es muy parecido al ya descrito que se desarrolla en relación con el juego de los dados.

3. El juego del alfiler oculto. El cuerpo del muerto, vestido en su mejor ropa, yace en el féretro en un lado del cuarto. El juego en sí consiste en ocultar un alfiler o una aguja en algún lugar entre las ropas del difunto: algunas veces inclusive en el cuerpo, por ejemplo en sus pies. Uno de los jugadores se arrodilla frente al féretro y otro, parado atrás de él, coloca sus manos sobre los ojos del que va a buscar, para que no pueda ver. Ahora le toca al indígena encontrar el alfiler oculto, tocando con sus manos entre la ropa del difunto. Tan pronto como ha encontrado el alfiler, debe vaciar él solo una calabaza llena de aguardiente. Luego, él mismo esconde el alfiler entre las ropas del difunto, permitiendo que otro indígena se arrodille de la misma manera frente al cuerpo para buscarlo. Tan pronto como éste ha encontrado el alfiler, toma aguardiente de la misma forma y oculta el alfiler para alguien más.

4. *Sirasu catuaini huasháma* es el nombre que los indios del Napo le dan al cuarto juego que, como veremos, se juega de manera muy similar en Europa. Los jugadores se colocan en una fila, uno detrás de otro. Un indígena que representa al muerto, se coloca frente al primer hombre de la fila y le dice en voz baja: *sirasu catuaini huasháma*, o generalmente solo: *sirasu catuaini*, que significa: "dame el último hombre de atrás", o "dame el último". El hombre que ha dicho esto trata de agarrar al indígena parado al final de la fila, quien, por su parte, trata de escaparse corriendo hacia la derecha o la izquierda. Su tarea es alcanzar el lugar delante del primer hombre antes de ser agarrado por el "Hombre Muerto". Si tiene éxito en hacerlo, el Hombre Muerto debe repetir lo mismo con el siguiente indígena en la fila, quien es ahora el último. Si el último hombre (*sirasu*) es agarrado antes de que llegue al primer lugar en la fila, le toca hacer la parte del Hombre Muerto: el anterior "Hombre Muerto". Esto concuerda con la idea que aparece en la mayoría de estos juegos, que el muerto

toma parte activa en ellos. Así, por ejemplo, en el primer juego, es el mismo indígena muerto, o hablando más propiamente, el espíritu de la enfermedad y la muerte, quien está buscando nuevas víctimas entre los sobrevivientes, quien hace la parte del hombre venado. De igual manera, en el cuarto juego el indígena, que llama *sirasu catuaini* y trata de agarrar al último hombre en la fila, representa el dominio de la enfermedad. Los indígenas tienen la idea de que al representar dramáticamente la manera como el demonio agarra a los sobrevivientes, tienen la capacidad de prevenirse de ser llevados en la realidad -un principio que sirve de base para numerosos juegos, danzas, y otras ceremonias de los indígenas de Sud América-. Así, por ejemplo, las danzas de máscaras están basadas completamente en esta idea. El juego con el algodón prendido es una ceremonia de purificación. Los indígenas otorgan virtudes mágicas al algodón en sí, y el algodón prendido se cree que destruye el contagio de la enfermedad (usualmente personificada en un demonio) y a los sobrevivientes contra la infección. La misma idea se manifiesta igualmente en el juego con el alfiler oculto. Instrumentos puntiagudos, como alfileres y agujas, son con frecuencia utilizados como amuletos en contra de malos espíritus. El alfiler se oculta en la fuente misma de la enfermedad, en el cuerpo en sí. Cuando los indígenas lo buscan y lo encuentran dicen estar inmunizados contra la enfermedad. El aguardiente que los indígenas beben después es un profiláctico contra el temido espíritu. Los indígenas son bastante conscientes del significado de estas ceremonias cuando dicen que juegan en la forma descrita "para no morirse".

Parece, en principio, algo más difícil el explicar la otra costumbre, antes descrita, cuando los hombres, imitando a los perros, gatean y matan las gallinas. Los indígenas no me la han descrito en ningún detalle, pero puedo señalar algunas ideas que posiblemente la sustentan. Primero, es claro que los hombres que actúan de esta forma representan al mismo indígena muerto. El difunto mismo debe agarrar y matar a las gallinas para dárselas a los que lo honran y los indígenas parecen creer que en esta ocasión él toma la forma de perro. En este punto, puede parecer apropiado mencionar la idea que prevalece entre los Jívaros, de acuerdo a la cual, si un padre muerto no es honrado con ofrendas de comida, tomará venganza, entre otras formas, reapareciendo a manera de perro

que muerde las gallinas en la casa del muerto. Que las almas de los muertos pueden transmigrarse a perros es una idea común que se comparte entre los indios del Napo y los Canelos también. Consecuentemente, si, como puede suceder a veces, los perros hambrientos muerden a las gallinas hasta matarlas y se las comen, los indígenas atribuyen esto al alma del pariente muerto que ha tomado la forma de perro. Me parece que probablemente esta extraña costumbre funeraria antes descrita puede ser explicada de esta manera.

Examinando más cuidadosamente las costumbres descritas anteriormente, encontramos que todas ellas están fundadas en ciertas ideas definitivamente religiosas. Por un lado, los sobrevivientes quieren honrar al difunto por medio de juegos, asimismo lo acompañan en su último viaje y le permiten disponer de su propiedad más valiosa: sus animales domésticos. Usualmente tienen la expectativa, expresada directamente, que recompense a los sobrevivientes con el poder sobrenatural que posee. Por otro lado, los juegos tienen como objetivo proteger a los parientes sobrevivientes contra el demonio de la enfermedad y la muerte, quien se ha llevado un miembro de la familia y se cree que busca más víctimas entre los vivos. Esta es una idea que debe ser explicada más detalladamente. Para entender las costumbres funerarias de los pueblos primitivos es necesario distinguir, en un plano teórico, entre dos tipos de espíritus a los cuales las ceremonias hacen referencia: el alma del difunto, y el demonio que ha causado la muerte del pariente y es considerado también como una fuente de peligro para los sobrevivientes. Es un hecho conocido que, de acuerdo a los indígenas, la enfermedad que trae la muerte depende del espíritu del mal que ha penetrado en el cuerpo del paciente. Si el demonio tiene éxito en completar su trabajo de destrucción en el cuerpo, el paciente muere. Pero el demonio-enfermedad, habiendo obtenido posesión de una persona y causado su muerte, también puede tomar poder de su alma y la cambia en un demonio del mal, cualquiera que haya sido su personalidad durante la vida; así que en muchos casos no hay diferencia entre el demonio que trae la muerte y el espíritu del muerto. Esta idea explica un hecho que frecuentemente ha sido comentado entre los estudiosos de la religión primitiva pero nunca ha sido satisfactoriamente explicado: por qué personas, que durante su vida han sido tal vez, honradas y amadas, son temidas

después de muertas como demonios del mal que tratan de causar daño a los parientes que sobreviven. Esto se debe supuestamente al hecho de que el difunto, es decir, su alma, ha caído víctima de un demonio extraño que trae muerte y que trata de cambiar el alma misma en un demonio. Mientras más poder espiritual poseyó una persona cuando vivía, más temida será después de muerta, porque el demonio se apodera de este poder. Esta es la razón por la cual las personas viejas y los curanderos como regla son los más temidos después de muertos como seres vengativos. Es solo teniendo en cuenta esta idea, que podemos explicar satisfactoriamente un sinnúmero de costumbres funerarias y ritos de los indígenas que aparentemente se contradicen³.

A pesar de que los indígenas creen que el demonio de la enfermedad y la muerte trata de identificarse con el alma de la persona muerta, hacen una distinción clara entre los espíritus en muchas de las ceremonias y ritos. Así, de las costumbres de duelo descritas anteriormente, algunas en particular tienen referencia al alma de los muertos, otras al demonio que trae la muerte. Por ejemplo, cuando se coloca comida delante del cuerpo y cuando se juega el juego de los dados, los indígenas solo están pensando en el pariente muerto que era querido en vida y a quien se está pagando un culto. Cuando se introduce agua de ají o de tabaco en los ojos de los parientes que sobreviven, cuando se juega a la gallinita ciega, cuando se juega con alfileres ocultos, con algodón prendido o pedazos de madera, estos ritos tienen una referencia más clara al demonio de la enfermedad y de la muerte que se cree que todavía deambula por la casa y amenaza las vidas de los sobrevivientes. Su objetivo es el de proteger a estos últimos contra este demonio peligroso o, como diríamos, contra el contagio de la muerte, con el cual el alma del difunto ha sido involuntariamente asociada.

Notas

- 1 *Curilla* (un diminutivo de *curi*, "oro") literalmente significa: "Mi pequeño oro".
- 2 Vale la pena mencionar que un juego ceremonial similar también se da entre los indios Shimigay del Pastaza medio. El juego aquí se llama *singu*, pero el dado es de forma cónica (ver Karsten, *Ceremonial Games of the South American Indians*, p. 26).
- 3 En este aspecto ver más completo mi *Civilization of the South American Indians*, pp- 477 ss.

Capítulo XII

EL JUEGO HUAYRU DE LOS QUICHUAS



He mencionado que el juego *huairitu*, como se da entre los Canelos, es un préstamo cultural de los indígenas quichua hablantes de la Sierra. Esto se evidenció cuando me propuse investigar esta materia en la primera oportunidad. Así descubrí el juego *Huayru*, que todavía se practica como un ceremonial funerario, por lo menos entre los indígenas de las cordilleras centrales. Durante mi estadía en el pequeño pueblo de Pelileo, cerca de Ambato, me fue posible estudiar el juego en gran detalle entre los indígenas semi-civilizados que viven en esa región, quienes, en cuanto yo conozco, son los únicos que todavía lo practican en su forma original. Esto se demuestra, entre otras cosas, por el hecho de que hay un acuerdo esencial en la forma cómo se juega el juego entre los indios de Pelileo y cómo lo practican los indios quichua de Perú, quienes lo conocen con el nombre de *taba*. En otras provincias de Ecuador el juego *huayru* solo existe en un estilo bastante degenerado.

Ya que los dos juegos, el *huayru* y el *taba* hasta ahora han sido casi desconocidos, o solo conocidos de nombre, y es interesante el comparar con ellos el juego *huáyru* como lo juegan los Canelos, no considero totalmente fuera de lugar una descripción del juego que se hace en la Sierra.

Lo que las antiguas crónicas de los españoles nos dicen sobre el juego *huayru* es extremadamente poco y puede ser mencionado en pocas palabras. Con respecto a sus afirmaciones, pueden ver mi *Ceremonial Games of the South American Indians*, p.4 sq.

Ahora haré una descripción del juego como lo vi jugado en Pelileo y en la región de Riobamba.

Entre los indígenas andinos de Ecuador ha prevalecido, desde tiempos inmemoriales, la costumbre que durante la primera noche después de la muerte del jefe de familia o de la madre, los parientes que sobreviven deben tener un velorio junto a su cuerpo, siendo ahí donde se entretienen

con un juego de dados, entre otras cosas. Este juego se llama *huayru*, un nombre que también se da al dado en sí.

El dado está hecho de un hueso de llama, es de forma piramidal y de 6 a 8 cm. de largo. Tiene cuatro lados, algo desiguales, para que cuando se tire el dado algunos lados caigan para arriba más fácilmente que otros. La base es plana para permitir que el dado caiga parado si el jugador tiene suerte o es muy hábil. El que tira el dado que permanece en esta posición, ha ganado la apuesta. Esto se llama *dirichi* (derecho) o *gananchi* ("él ha ganado"). De los cuatro lados, tres están provistos de un número desigual de huecos o pequeñas marcas circulares, por ejemplo, 4, 5, y 10, o alguna otra combinación de números. El cuarto lado tiene una marca que significa cero y esto se llama *yuchu* o *yátan* (cero, nada). *Dirichi* y *yuchu* parecen ser los tiros más difíciles, de acuerdo a la idea de que el jugador que gana la apuesta (es decir, el tiro sale parado) y el que no gana nada son, respectivamente, simpáticos o antipáticos al muerto, en cuyo honor se está jugando. Desde el punto de vista indígena, como lo veremos ahora, el juego *huayru* no es un juego peligroso. El padre muerto (*aya*) se cree que toma parte personalmente en él, permitiendo que el dado caiga en una u otra posición, de acuerdo a su disposición hacia el jugador.

Antes de que proceda a describir el juego con más detalles, debo mencionar algunas palabras sobre las costumbres funerarias de los indígenas quichua en general.

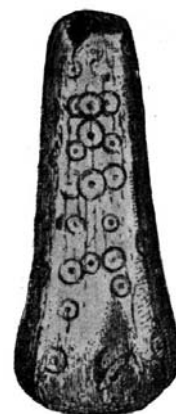


Fig. 15. El dado huayru

Antes de que la persona enferma haya expirado su último aliento y mientras está todavía en agonía, las mujeres de la casa empiezan a preparar la comida de muerte. Se pela y se muele maíz duro, en parte para harina. De esta harina de maíz se prepara mazamorra. Del maíz que no está molido, se prepara otro plato, muy común entre los indígenas de la sierra, conocido con el nombre de mote; se prepara hirviendo el maíz por mucho rato. En una tercera olla se cocinan arvejas de cierto tipo. Tan pronto como la persona enferma ha muerto, se mata una oveja. Las partes más carnosas del animal se cocinan, ya que serán comidas por los invitados en la noche, antes de que el juego empiece; los huesos y la cabeza se guardan hasta el día siguiente, cuando se prepara una sopa con ellos.

Ya que en la fiesta de la muerte el beber toma un lugar importante, se prepara una gran cantidad de chicha (cerveza de maíz, llamada *asua* en la lengua quichua). Además se compran algunos barriles de aguardiente de los blancos.

El cuerpo se coloca en el féretro, y cuatro indígenas lo llevan a un riachuelo o a un lago, donde lo lavan cuidadosamente. En vez de jabón, los indígenas utilizan un atado de fibras de cabuya (obtenidas del *Agave Americana*), fregando el cuerpo con ellas. Luego se lleva otra vez el cuerpo a su casa y se lo viste con sus mejores ropas. Se prenden también algunas velas junto al féretro.

Los cuatro hombres que cargaron el cuerpo deben ser remunerados por sus servicios con una botella de aguardiente o con una pierna de la oveja.

Aproximadamente a las seis de la tarde, los invitados empiezan a llegar y se les ofrece chicha y aguardiente en cantidad. Esta fiesta de bebida se llama *mindu*.

Ahora se trae un dado *huayru* para el velorio y el juego empieza. Todos deben pasar la noche mirando, tanto huéspedes como anfitriones, hombres y mujeres, inclusive los niños más grandes. Solo se permite que duerman los niños más pequeños. Debe entenderse que la velación es una señal de honor demostrada al muerto: los parientes que sobreviven y los amigos deben acompañar al alma del muerto en su viaje al otro mundo. Por otro lado, en el juego *huayru* toman parte solo los invitados, es decir, los hombres y los niños que son mayores de diez años, pero no las mujeres. Tampoco los parientes más cercanos del muerto, sean hom-

bres o mujeres, pueden jugar. Si juegan ellos, de acuerdo a la creencia de los indígenas, pronto le seguirán al muerto hacia el otro mundo. Esta idea con respecto al juego *huayru* es característica de los indígenas serranos como de los de la selva. Algunos indígenas extraños y personas blancas que estén presentes son invitados a participar en el juego *huayru*.

Todos los hombres que participan en el juego usan especiales gorras negras o sombreros que están doblados para abajo hacia el frente como para cubrir parte de la cara. Si el muerto era el padre de familia, la viuda utiliza un sombrero negro parecido y, además, un chal negro que en la parte superior está cerrado ajustadamente alrededor de su cuello, para que ninguna parte de él esté a la vista. El chal no está cerrado por el gran alfiler de plata (*tupu*), generalmente usado por las mujeres quichua, sino por un simple alfiler de madera ya que la viuda no puede usar ningún ornamento.

Antes de que el juego empiece, los indígenas no solo beben sino que también comen la carne de la oveja muerta. Además, durante la noche los animales domésticos ganados por los jugadores se comen comunitariamente entre todos, invitados y anfitriones. El juego empieza más o menos a las siete. El cuerpo, que yace sobre su cama, se coloca en la mitad del cuarto. Se colocan a su alrededor, platos de todo tipo carne de cerdo y gallinas, cuyes, huevos de gallina, chicha, mazamorra de maíz, mote, arvejas; es decir, todo lo que al difunto más le gustaba comer durante su vida se coloca en el piso, en distintas ollas de arcilla o calabazas. A los dos lados del cuerpo los jugadores se acomodan en dos filas, por ejemplo, ocho o diez en cada fila para que cada uno tenga un oponente. El primero de la fila tira el dado sobre el cuerpo al primer hombre de la segunda fila, y así. Si un jugador tira 4, 6 ó 10, su oponente debe -como el juego se juega en ciertas partes- pagarle 4, 5 ó 10 centavos o reales, así como se haya acordado. En otros pueblos, los indígenas no juegan por dinero, sino que cada jugador mantiene la cuenta de cuantas veces ha tirado 4, 5 ó 10, hasta que alcance 20. Esto se considera como un juego completo, es decir, es lo mismo que si hubiera tirado el dado derecho. La apuesta generalmente consiste en algún animal doméstico cuyo dueño es el muerto. Debe recordarse que lo que se juega en el *huayru* es propiedad del padre de familia muerto y primero sus animales; sus ovejas y cerdos, gallinas y cu-

yes, si poseía todos estos animales, son distribuidos entre los jugadores de esta forma peculiar. Primero se juegan las ovejas y los cerdos, luego, las gallinas y, por último, los cuyes. Cada vez una oveja o un cerdo o una gallina, pero dos cuyes, hasta que todo haya sido apostado. Los únicos animales que se dejan son aquellos necesarios para la reproducción, una oveja o un pequeño cerdo, un par de gallinas jóvenes y cuyes. Si el dado ha permanecido derecho, todos gritan: ¡*dirichi!*, o: *gananchi!*, y el animal en cuestión es separado del resto, muerto, preparado por las mujeres y consumido ese mismo instante con mote, arvejas y otros platos preparados previamente. De esta forma los indígenas pasan la noche jugando y comiendo. Aquellos que no han ganado nada, pero solo han tirado *yuchu*, tienen su parte de la comida tal como aquellos que han tenido suerte en el juego. Parece ser esencial a esta fiesta mortuoria que los participantes deban comer mucho, ya que el banquete es, podríamos decir, importante para el futuro. Así como los indígenas ahora comen mucho, así tendrán mucha comida, carne, mazamorra, mote y demás, y nunca sufrirán hambre. Inclusive el padre muerto que los indígenas creen que ronda en el cuarto junto a los vivos, come de los platos colocados para él. De hecho, el acto se considera un banquete en el cual los vivos comen junto al muerto, honrándolo de esta manera así como en el velorio y el juego.

Es natural que la apuesta se gane raramente, ya que el dado no permanece derecho con facilidad. Puede, por ejemplo, suceder que todos los jugadores tiren por un largo rato solo *yuchu*. Esto se considera como un signo malo. Los indígenas para esto usan la expresión *chiki* (mala suerte), o dicen: *aya mana ayudachi*, "el muerto no nos ayudará". Tal mala suerte se explica imaginando que entre los jugadores no hay ninguno que tenga la simpatía del muerto, o que de entre el grupo hay alguien particularmente antipático para el muerto, así que por su culpa no favorece a nadie. Luego el jefe (alcalde) se para, se envuelve el poncho sobre la cabeza y pronuncia un rezo cristiano (es decir, lo que más conozca de él), que es repetido por el resto. Al mismo tiempo ruega al muerto que no esté enojado y que se disponga amablemente hacia los jugadores para permitirles ganar. Por este servicio, el alcalde debe ser pagado por la viuda con una botella de aguardiente.

Por otro lado, puede suceder que el jugador que es afortunado tire el dado derecho con el pri-

mer tiro, o que durante la noche gane la apuesta en varias ocasiones. Este hombre es visto como un amigo particular del difunto, inclusive si nunca lo vio vivo.

El dinero que los indígenas han reunido durante la noche se guarda hasta la mañana, con un hombre particularmente seleccionado para este propósito. Con el dinero se compra aguardiente de los blancos, que se beberá después del entierro del cuerpo.

Entre algunos indígenas de la Sierra, los animales que se ganan en el juego no son muertos y comidos hasta la mañana. Durante la noche, antes de que empiece el juego, se consume solo la carne de la oveja sacrificada cuando la muerte sucedió. Tan pronto como alguien gana un animal, se lo separa del resto y se lo guarda hasta la mañana. Temprano en la mañana, cuando se termina el juego, todos los animales se matan al mismo tiempo y las mujeres los preparan y arreglan un gran banquete en el cual todos toman parte; o también cada ganador se lleva su parte a su casa y come allí.

Las mujeres, como ya se ha mencionado, nunca toman parte en el juego, sino que permanecen observando a los jugadores hombres, si no están ocupadas preparando la comida. La viuda y otras parientes mujeres lloran y se lamentan durante todo el tiempo, recordando las acciones buenas del marido o padre muerto.

El hombre que ha ganado más durante la noche es nombrado por todos, siendo considerado como un amigo particular del muerto. Es por él que el indígena ha demostrado bendiciones para todos.

Es visto como una obligación estricta de los familiares más cercanos el mantenerse despiertos durante toda la noche y se considera altamente peligroso el quedarse dormido. Aquel que lo hace, corre el riesgo de morir dentro de poco, ya que el difunto ha sido ofendido. Algunos de los hombres, por lo tanto, continuamente caminan alrededor en la casa, buscando a posibles dormilones. Si encuentran a uno, los hombres colocan sebo, tabaco o alguna otra cosa desagradable en su boca para volverle a despertar. Otro truco es que un atado de fibras de cabuya se coloca cerca de su cuello y se le prende fuego, para que el dormilón se queme y se despierte rápidamente.

Temprano en la mañana, el cuerpo se saca fuera de la casa y se entierra. Después del entierro se prepara una sopa de los huesos y cabeza de la

oveja muerta el día anterior, que es consumida por todos en común, junto con lo que sobra de los platos servidos en la noche durante el banquete. Esta comida se llama *mondongo* (que quiere decir, "lo que sobra", "lo último"). Además se bebe mucha chicha y aguardiente, y se considera apropiado que todos los invitados y anfitriones, pero especialmente la viuda, deban enborracharse. Este ataque de bebida continúa durante ocho días. En el quinto día, la viuda toma un baño ceremonial en el riachuelo, donde se lava cuidadosamente el cuerpo y sus ropas para purificarse de la enfermedad (es decir, del espíritu de la enfermedad). Incluso las ropas del muerto se lavan en esta ocasión para que se purifiquen del contagio.

El animal joven que permanece con la viuda con el propósito de criar un nuevo grupo de animales domésticos es cuidado tiernamente por ella. Por la noche mantiene a la pequeña oveja o cerdo en su cama, lo abraza y dice que, haciendo esto, está abrazando a su marido muerto.

Como ya he indicado, el *huayru* se juega cuando el padre de la casa o madre mueren, pero no después de la muerte de ninguno de los hijos¹. Si alguno de los hijos ha criado una familia, posee una casa y animales domésticos por su cuenta, su esposa debe, si muere, arreglar un juego de *huayru* en su honor. Si el muerto es tan pobre que no posee animales domésticos, ninguna fiesta o juego se desarrolla después de su muerte. También se considera necesario que el muerto deje algo de dinero para que la viuda pueda comprar aguardiente para los invitados. Si no hay aguardiente, toda la fiesta se considera un fracaso. A veces, en tales casos, los invitados mismos traen aguardiente para beber antes de que el juego empiece. También puede suceder entonces que empiecen a insultar al muerto diciéndole: "¡Vago, sinvergüenza, que no le importó trabajar y no dejó dinero!" Por supuesto debemos suponer que la costumbre de jugar por dinero es de un origen más tardío, y de hecho, la mayoría de indígenas andinos no la conocen. Así, los indígenas de la región de Riobamba solo juegan con los animales del muerto. El jugador gana si el dado cae derecho; todo lo demás es *yuchu*.

Si la palabra *huayru* es etimológicamente relacionada con la palabra quichua *huayra*, "viento", es difícil de decir, sin embargo, el significado de ambas palabras es el mismo. *Huayru* significa "viento", "aliento", secundariamente simplemente

"alma". Los indígenas expresan claramente que el alma del muerto se esconde en el dado *huayru*. Creen que el alma en la forma de un viento frío, ronda el cuarto alrededor del cuerpo y los jugadores, y toma parte activa en el juego. Antes de que el indígena tire el dado sobre el suelo hace un movimiento con su brazo en el aire, como si quisiera agarrar al alma con el dado. En todo caso, el resultado del tiro es determinado por el muerto mismo: es su mano invisible la que, de acuerdo a la idea indígena, coloca el dado derecho si desea que el jugador gane, pero le hace tirar *yuchu* si está dispuesto desfavorablemente hacia él. En el juego esto se ilustra al tirar el dado siempre sobre el cuerpo.

Cuando aquellos que no ganan son castigados por los ganadores en la forma ya descrita, este castigo de igual forma viene del muerto, cuyo deseo es que el ganador ejecute a quien no le simpática.

De igual manera, el hecho de que el dado esté hecho de un hueso de la pata de la llama, no es accidental. Para la mente de los antiguos indígenas de montaña, la llama era un animal sagrado, y esto se debía al hecho de que de acuerdo a su creencia, las almas de los muertos transmigraban en este animal. A ciertas partes del cuerpo de la llama por lo tanto se les atribuían virtudes mágicas especiales. Si éste era el caso, podemos entender por qué se creía que el hueso de este animal poseía el poder de atraer al alma del pariente muerto.

Esta explicación se confirma prácticamente por lo que he aprendido posteriormente sobre las nociones de los indígenas de la Sierra peruana en relación al dado *taba*.

Como hemos visto, el juego *huayru* forma parte de un culto que se paga a los ancestros y parientes muertos. Los parientes honran al difunto, lo acompañan en su último viaje, le ofrecen comida, averiguan su deseo en el *huayru* con la esperanza de que los recompense con el poder sobrenatural atribuido a los muertos. Los indígenas que honran a su padre muerto nunca carecerán de comida, sus animales domésticos se multiplicarán y prosperarán, el maíz y la cebada florecerán y darán una cosecha abundante. Por otro lado, si el muerto no es honrado en la forma dicha, la economía doméstica de los indígenas no se desarrollará exitosamente, habrá fracasos en los campos y la hambruna amenazará a sus parientes por olvidar su deber.



Fig. 16. Quichua-hablantes ecuatorianos ofrecen comida a los muertos en el "día de los difuntos"

Desde este punto de vista, el juego *huayru* después de una muerte tiene, entre los indígenas quichua-parlantes de Ecuador, un significado muy parecido al culto de los muertos que se acostumbra anualmente en la fiesta de los difuntos (finados) cuando platos de todo tipo, carne de cerdo y gallina, pan, huevos, chicha, aguardiente, así como velas son llevados al cementerio y ofrecidos como regalos a aquellos que han muerto durante el último año. Esta fiesta de los muertos actualmente se lleva a cabo el 2 de Noviembre, "el día de las almas", pero su carácter es puramente pagano y ha sido practicada por los nativos desde tiempos inmemoriales. Ahora, como en tiempos antiguos, la celebración tiene en parte un objetivo práctico, y especialmente debe tener un efecto propiciatorio para una cosecha abundante de maíz y cebada. De acuerdo a lo que yo conozco, sin embargo, el juego *huayru* nunca se realiza en esta ocasión.

Los indígenas quichua-parlantes de Ecuador no están relacionados con los verdaderos Quichuas de Perú, a pesar de que hablan el mismo idioma. El juego *huayru* es uno de los numerosos elementos culturales que los indígenas de la Sierra ecuatoriana han tomado prestado de sus vecinos del Sur. Pero a pesar de que el juego había sido ciertamente -como aparece de las afirmaciones del padre Cobo- practicado antes en Perú con el mismo nombre de *huayru*, esta designación parece

haber caído en desuso, al menos en los Centros del antiguo imperio incaico. Así, durante mi último viaje a Perú en 1928-1929, encontré que el juego que prevalece entre los Quichua de la región del Cuzco tiene el nombre de *taba*. Muy poco se sabe sobre el juego *taba* en Argentina y Bolivia. El hecho de que es todavía un juego ceremonial en Perú y en Bolivia ha sido ignorado por esos pocos escritores que lo han mencionado.

El nombre *taba* se deriva de la palabra

quichua *tahua* que significa cuatro. Como los indígenas de Cuzco me dijeron, esto se debe a la forma del dado. *Taba*, debe recordarse, es el nombre del dado y el nombre del juego en el cual es utilizado, como es el caso con el ecuatoriano *huayru*. El dado *taba* consiste en el talón de una llama y tiene cuatro lados, pero solo dos de ellos, el de arriba y el de abajo, cuentan. El lado de arriba es algo cóncavo, debido a la forma natural del hueso, y si este lado permanece para arriba cuando se tira el dado, el jugador ha ganado. El lado opuesto, que forma la base del dado, es plano y cuenta como cero. Si el jugador tira este lado para arriba, ha perdido el tiro, y el dado pasa al siguiente indígena para que lo eche. Los dos otros lados no cuentan; es decir, si el dado permanece con alguno de estos lados para arriba, no es ni un mal ni un buen tiro y el jugador debe repetirlo. El dado se tira impulsándolo al aire con el pulgar y el índice, manteniéndose para arriba la parte de atrás de la mano.

Aparte del dado que se utiliza, los detalles del juego son los mismos que los del juego *huayru*. El juego *taba* se juega primero en funerales. Cuando un padre de familia ha muerto, la costumbre



Fig. 17. El dado *taba*

prescribe, como entre los indígenas ecuatorianos, que los sobrevivientes deben honrarlo permaneciendo despiertos toda la noche (*velaico*, una corrupción nativa de la palabra *velada*) y jugando *taba*. Los parientes y amigos deben acompañar al alma en su último viaje: el juego le ayudará a separarse del cuerpo para ir al cielo. Toda la fiesta y especialmente el juego, por lo tanto, es una señal de amistad hacia el difunto. El juego se realiza al lado del cuerpo, que permanece en su cama en la mitad del cuarto. Se colocan a su alrededor comidas de distintos tipos, así como chicha. Los hombres, sentados en un círculo sobre el suelo, tiran el dado por turnos y cuando alguien tiene éxito al lanzarlo, para que el lado cóncavo permanezca para arriba, es considerado como un buen presagio: con su tiro el jugador se supone que ayuda a que el alma llegue al cielo. En pago recibe algo que pertenecía al muerto, generalmente algún animal doméstico; una oveja, una gallinita, un cuy, etc. El velorio es una obligación estricta de los parientes. Si alguien se queda dormido se considerará esto como algo nefasto; tal persona pronto caerá enferma y le tocará algún accidente.

El viejo indígena que me habló de este juego expresamente declaró que el dado *taba* debe ser hecho del hueso de la llama, porque el hueso de este animal tiene un "poder" especial y por lo tanto es bueno para propósitos divinatórios. El hueso de otro animal no satisface. Estas son las mismas ideas que han sido expresados con respecto al dado *huayru* en Ecuador².

Independientemente de las ceremonias funerarias, el dado *taba* también se usa para la adivinación entre los Quichuas peruanos. El adivino es generalmente un hombre viejo, experto en arte mágico. Al tirar el dado logra saber, por ejemplo, el origen de alguna enfermedad, el nombre del ladrón, cuándo algo ha sido robado, y cualquier otra cosa que se le pregunte. Cuando se lo utiliza para propósitos de divinación, sin embargo, el dado no debe ser de hueso de llama, sino de zorro (*átoh tullo*), "porque el zorro es un animal muy sagaz" y por lo tanto su hueso posee mucho poder. Tales huesos son muy apreciados ya que el zorro es un

animal raro, es difícil conseguir un dado de su hueso, y en la ausencia de huesos de zorro, se hacen dados a veces de huesos de otros animales. Pero éstos no son tan buenos para este propósito.

Como me fue posible observar, el juego *taba* se practica más o menos en la forma original entre los Quichuas de Bolivia también, probablemente en toda el área andina de la frontera con Argentina. Sus características principales son iguales a las de Perú. Forma parte de las costumbres funerarias y culto de los muertos. Se juega durante todo el velorio, que en Bolivia es una obligación estricta que recae sobre los parientes del difunto. El que gana se lleva una gallina, un cuy, o algo más que perteneció al muerto. Por otro lado, en Argentina el juego *taba* parece haber perdido su significado ceremonial, excepto, puede ser, en ciertos pueblos remotos de Puno, donde los indígenas todavía han conservado aspectos de su vida nativa.

Como aparece de las descripciones antes hechas, hay una similitud esencial entre los juegos *huyru* y *taba* de las zonas andinas ecuatorianas y peruanas y el juego *huairitu* como lo juegan los semi-salvajes Canelos, remontados en la selva virgen del río Bobonaza.

Notas

- 1 Entre los indígenas serranos del Ecuador, cuando un niño muere, en vez del juego *huayru*, tiene lugar una danza especial, llamada *isirichi*. Los deudos, manteniendo vigilia, se entretienen con esta danza toda la noche, y es particular deber del padre o la madre del niño muerto el danzar *isirichi*, ya que, haciéndolo, facilitan que su alma llegue al cielo. Cuando los parientes más cercanos llevan al cuerpo al panteón, son seguidos por hombres que tocan violines y golpean tambores. Esta música se supone que tiene el mismo efecto que la danza *isirichi*, principalmente, el hacer más fácil que el alma encuentre su camino al cielo. Los indígenas solo tocan violines y golpean tambores cuando se entierran niños.
- 2 Ahora, sin embargo, el dado *huayru*, como el que utilizan los indígenas en Pelileo, se hace frecuentemente de hueso de vaca o buey, ya que estos indígenas no poseen más llamas.

Capítulo XIII

ARTE



Los Jívaros tienen un sentido estético natural; todos los que han visto una colección etnográfica de estos indígenas pueden convencerse de esto. Sus vasijas de barro atraen la atención por la armonía casi clásica de las líneas y de igual manera la forma con que combinan los colores en sus adornos de plumas, etc., revela un sentido natural del color. En este capítulo, sin embargo, apuntaré particularmente a la estrecha conexión que existe entre su arte y su religión, o hablando correctamente, su magia.

El nivel en que el arte de los indígenas está influenciado por las ideas religiosas o mágicas, ya ha aparecido en algunas instancias mencionadas anteriormente. Así se ve con respecto al gran tambor *tundúi*: según hemos visto, no es sino una imitación de una serpiente gigante. Las agarraderas del instrumento sagrado representan la cabeza y la cola del reptil respectivamente, y los huecos de sonido nos hacen acuerdo de las manchas características de la piel de los reptiles. De igual manera, el sonido que produce el tambor se supone que es una imitación del sonido de la serpiente y del demonio que tiene su base en las montañas.

La idea de que los espíritus pueden ser controlados al imitarlos en su apariencia exterior, es también visible en los diseños ornamentales aplicados al cuerpo y a ciertos objetos, por ejemplo, las puertas de las casas, los escudos, y las vasijas de barro. Todos estos diseños son tomados del mundo animal, y es interesante anotar que invariablemente representan animales peligrosos, o animales en los cuales se piensa que aparecen los espíritus del mal. Cómo los indígenas tratan de mantener alejados a los espíritus de los muertos u otros espíritus de sus casas al pintar figuras en las puertas, ha sido demostrado antes. Las figuras que aparecen en las puertas son características del arte ornamental de los Jívaros. Los más visibles son los espíritus humanos, representados generalmente

con los brazos extendidos. Los pequeños círculos, con un punto en la mitad son también muy comunes. Me tomó mucho tiempo averiguar el significado real de este diseño, inclusive después de que se me informó que mantenía alejados a los malos espíritus. Al averiguar, se me decía simplemente que los pequeños círculos representaban *yusa*. Por el nombre *yusa* los indígenas se refieren al gran guacamayo (*Arara hyacinthinus*) que es uno de sus principales pájaros demonio, pero hay poca semejanza entre tal pequeño círculo y el hermoso loro. Tendremos la solución a esta adivinanza al mirar un dibujo indígena del guacamayo (Fig. 20, b). Los indígenas pintan los ojos del pájaro separadamente, y los pequeños círculos son precisamente idénticos a los ojos de guacamayo. La mente indígena pone especial atención en ellos, porque en los ojos está concentrado el poder del pájaro diabólico. Por lo tanto, los ojos funcionan como adornos mágicos independientes en el arte de los indígenas.

El patrón en círculo, sin embargo, ocurre en dos formas y tiene dos significados: no solo representa el ojo del guacamayo, sino también las manchas redondas en la piel de la anaconda. Frecuentemente el diseño tiene dos círculos concéntricos con un punto negro en la mitad (Fig. 20, c). Los ojos del guacamayo, de hecho, están rodeados por anillos concéntricos; pero el diseño puede representar también las manchas de la anaconda. Cómo son estas manchas en la realidad, y cuán fiel las representan los indígenas en su arte, resulta claro al comparar el cinturón hecho de piel de anaconda en la lámina XXI,3 con los diseños grabados en el instrumento *payánga*. Generalmente los indígenas, en cada caso particular, son capaces de explicar si el diseño en cuestión representa al pájaro mágico o al inmenso reptil. Con respecto a los diseños grabados en la *payánga*, por ejemplo, expresamente declaran que representan las manchas de la ana-

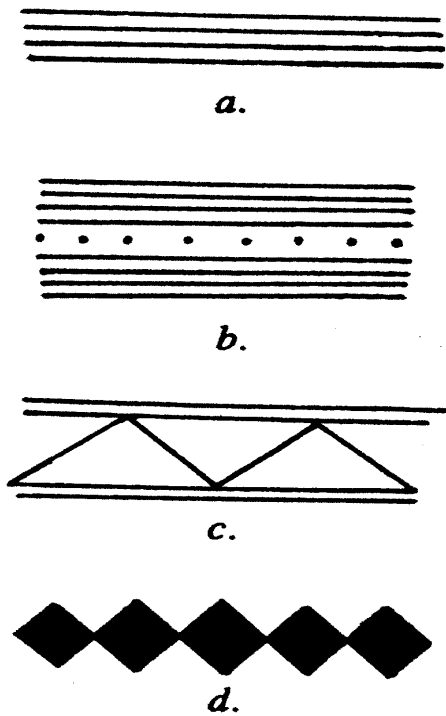


Fig. 18: Diseños ornamentales aplicados a la cara y que significan diferentes culebras, a. Representa la gran anaconda, b. es el mismo diseño que se da en las peñillas; c. representa la culebra venenosa yamunga

conda (*pangi*); los pintan también en la cara, y en los escudos para ornamentarlos.

La serpiente gigante, especialmente la boa de agua o anaconda (*Eunectes marinus*), es uno de los animales más frecuentemente representados en el arte ornamental de los Jívaros y es natural relacionar este hecho con el de que es uno de los demonios más temidos que conocen los indígenas. Así, los diseños pintados en la hermosa gran vasija de Canelos de la lámina XX. 1, representan a la culebra gigante, pero no la boa de agua o anaconda, sino a la boa constrictor, un reptil relativamente extraño en el oeste del Amazonas y mucho más raramente representado que la boa de agua. Los Canelos llaman a este reptil *amárun* y usan ese nombre para el adorno. Otra culebra-demonio, casi tan frecuentemente representada, es la *Lachesis*, una de las culebras más comunes y más venenosas en toda Sud América. Se presenta como ornamento por ejemplo, en platos de arcilla en las láminas XVIII, 6, XIX, 1, y XX, 2 y también se aplica a la cara (Fig. 18, d).

Que los indígenas representen a los animales-demonios más temidos en su arte ornamental, apli-

cando sus figuras inclusive a vasijas de comida y bebida, es un hecho significativo que sugiere que ciertas ideas misteriosas están relacionadas tanto con las vasijas como con los ornamentos. Como he señalado antes, hay una conexión interesante entre una mujer, que tiene la tarea exclusiva de hacer las vasijas, y la tierra y la arcilla con las cuales se hacen. La vasija de barro, de acuerdo a la idea de los indígenas, "es una mujer". Cuando consideramos más allá el carácter ceremonial que la bebida fermentada y las bebidas narcóticas tienen en las grandes fiestas, entendemos que toda una "filosofía" primitiva está en la base de la fabricación de las vasijas y de su uso. Evitando aquí adentrarnos en teorías con respecto a la magia de la vasija ornamentada, me refiero únicamente a estas acotaciones y pido que el lector que vea las afirmaciones que he hecho sobre este punto en mi *Civilizations of the South American Indians* (Capítulo VII. "The origin of ornamental Art". pp. 240 ss).

Quisiera atraer la atención sobre los escudos indígenas que se señalan en las láminas XXV, 1 y 2. El primero, cubierto por fuera con todo tipo de ornamentos, es una pieza única de arte, siendo un tipo de escudo que se utilizaba antes y ahora no se lo encuentra. Además de los grandes anillos que se asemejan a una culebra, hay particularmente dos diseños que dominan: el diseño que representa al espíritu humano (Fig. 20, f), y los círculos concéntricos pequeños con un punto en el medio antes descritos, que en este caso representan a las serpientes gigantes (*pangi*). En general, puede decirse que el *pangi* es un "símbolo" especial del guerrero jívaro. Cuando él sale a una expedición de guerra, también se pinta en la cara las manchas negras características del reptil, y en la gran fiesta de victoria el mismo diseño lo graba en todo el cuerpo y los brazos con el instrumento *payanga*. Armado con el escudo que está arreglado de la manera descrita, el guerrero jívaro cree tener un poder terrible tanto que su sola presencia inspirará terror al enemigo.

La pintura ornamental de la cara y del cuerpo tiene igualmente un significado mágico, como debe haber quedado claro de afirmaciones anteriores. En la Fig. 18, a-d y en la Fig. 19, a-e, vemos todo tipo de ornamentos "geométricos" con que los Jívaros tienen la costumbre de pintarse la cara. Todos ellos, de acuerdo a los indígenas, expresan serpientes. Igualmente en la Fig. 20 todos, excepto la figura del jaguar (a), se presentan en el arte ornamental. Con respecto a las figuras de espíritus hu-

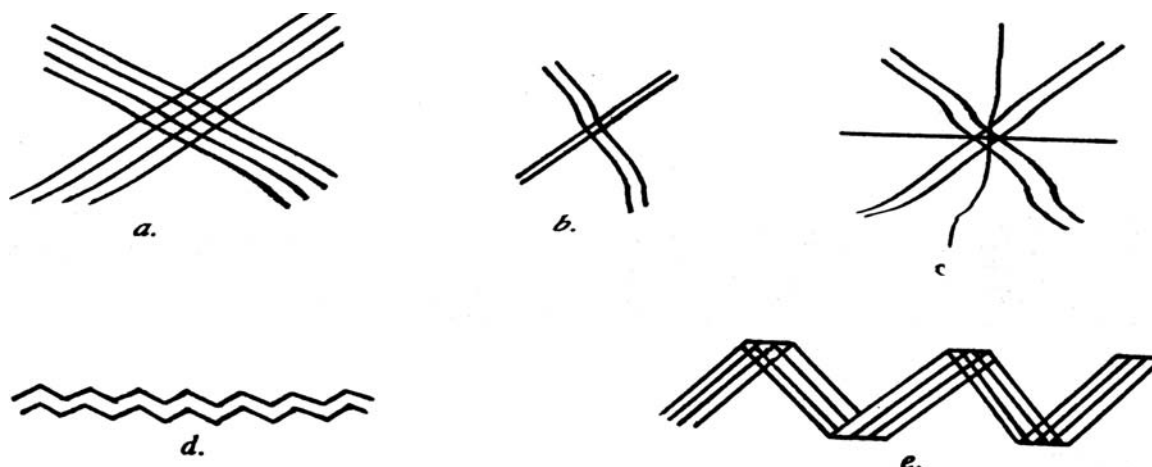


Fig. 19: Diseños ornamentales aplicados a la cara y a vasijas de barro, todos simbolizan distintos tipos de culebra

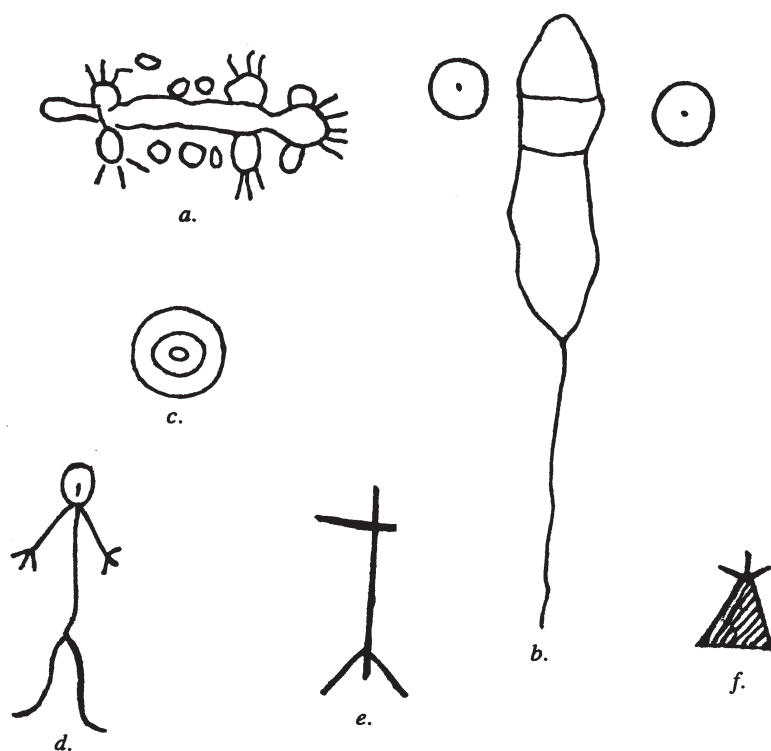


Fig. 20: Dibujos nativos ornamentales a. un jaguar con las manchas negras de la piel pintadas fuera del cuerpo; b. el guacamayo rojo (yusa), uno de los pájaros "mágicos" de los indígenas. La línea vertical para abajo significa la cola y los círculos en los dos lados del cuerpo son los ojos del pájaro que se dan como diseños mágicos independientes; c. los círculos concéntricos; d. significan las manchas en la piel de la anaconda o los ojos del guacamayo; d, e, y f son espíritus humanos.

manos (d, e, y f), los indígenas no solo se los aplican en la cara, a las vasijas de barro y otras pertenencias, sino también a objetos de la naturaleza.

Los únicos grabados en piedra que observé durante mis viajes en el oeste del Amazonas fueron cinco figuras de espíritus humanos grabadas en una alta barranca en medio del río Bobonaza. Habían sido hechas por indígenas Canelos poco antes de que yo viajara río abajo en 1917, y mis indios fueron también capaces de contarme su historia. Unos pocos años antes, dos grupos hostiles de recolectores de caucho se habían encontrado en este mismo sitio en el río y se habían enfrentado en una batalla por el caucho y por sus peones, y en esa batalla habían muerto cinco hombres. El incidente había dejado una fuerte impresión sobre los indígenas que imaginaban que los espíritus de los recolectores de caucho muertos rondaban por el lugar. Esta es la razón por la que habían grabado las figuras de sus espíritus

en la alta barranca rocosa. Evidentemente tenían la idea de que en esta forma los temidos fantasmas podían ser mantenidos alejados.

Capítulo XIV

POESÍA Y MÚSICA



De los ejemplos de canciones indígenas que he dado en los capítulos anteriores y que se cantan, por ejemplo, en conexión con la agricultura, en la fiesta de las mujeres y en otras ocasiones, se deduce que verdaderamente podemos hablar de una poesía lírica de los indígenas. Algunas de las canciones son puramente rezos, otras conjuros mágicos, otras simplemente expresiones espontáneas de lamento o felicidad, etc. Me encontré con una de las tareas más difíciles cuando traté de anotar estas canciones. De las que cantan en la fiesta de las mujeres, los Jívaros evidentemente poseen una cantidad mucho más grande de lo que aparece en mi descripción de la fiesta, pero las citadas son, en todo caso, las más importantes y, en general, son representativas de la poesía lírica de los indígenas. Para anotar canciones de este tipo, lo primero y más necesario es saber perfectamente el lenguaje de los indígenas. Pero a más de esto, las mujeres jívaro, en su poesía, frecuentemente contraen palabras y frases, hasta hacerlas casi ininteligibles, especialmente porque recitan los versos solo cantando, lo que hace la pronunciación de las palabras inclusive más confusa. Si después yo mencionaba varias palabras de las que no había podido captar el significado, la mujer, en la mayoría de los casos, no me podía explicar, a pesar de que las pronunciara correctamente.

Las palabras y la melodía que las acompaña son para el indígena una misma cosa. Ambas proceden espontáneamente del mismo sentimiento y no pueden ser separadas. Tanto en rezos como en conjuros esta relación es tan íntima que toda la canción fracasaría en su efecto si no fuera recitada en el tono correcto. El ritmo mismo, se supone, debe poseer algún efecto misterioso que se considere casi tan importante como el poder inherente a las palabras. El peso que los indígenas dan al lado musical de su poesía desde este punto de vista es

comprensible, pero al mismo tiempo nos permite entender cuán esencialmente diferente es la poesía, precisamente de acuerdo a su objetivo práctico, de la poesía de los civilizados.

Muchos de los rezos y conjuros jívaros, como he señalado antes, son de propiedad intelectual exclusiva de las mujeres, siendo cantados particularmente en relación con la agricultura o en otras grandes fiestas. Las canciones más importantes dirigidas a la Tierra-madre ya han sido citadas, pero hay una poesía lírica de tipo especial sobre la cual todavía quisiera llamar la atención. En las grandes fiestas, como he mencionado antes, es costumbre que, después del día de las ceremonias más importantes, las mujeres aparezcan bailando solas durante los tiempos de bebida, acompañándose con cantos y súplicas dirigidas a ciertos animales, especialmente ciertos pájaros hermosos del bosque. Tales conjuros se cantan también en los períodos de bebida en otras fiestas. Los pájaros aludidos de esta forma son, por ejemplo, el tucán (*Rhamphastus*), llamado *tsukánga*, el gallo de la piedra (*Rupicola crocea*), llamado *sumga*, el gran pavo salvaje (*Crax elector*), llamado *máshu* y el faisán (*Penélope*), llamado *kúyu* por los Jívaros. Las mujeres dancantes personifican a los pájaros y les hablan como si fueran seres humanos. Ellas les ponen todo tipo de apodos, llamándose a ellas mismas esposas, madres o hermanas del pájaro al cual se están dirigiendo y alabando su brillante plumaje, su forma orgullosa de caminar etc. Canciones de esta categoría son relativamente numerosas, pero son muy simples y más o menos todas del mismo tipo. Daré algunos ejemplos.

Al *sumga*, uno de los pájaros más hermosos de los bosques del oeste del Amazonas, la mujer se dirige de la siguiente manera:

Sumga noa assana,
sumga noachina,
tunakurahéi
Sumga aishmangshiru,
kapáka paháwue,
wisha hahúchi,
sumga noa assa,
tu nakúrahei.

En traducción:

“Siendo la esposa del gallo de la piedra,
siendo la mujercita del *sumga*,
¡Gallo de la piedra, mi maridito,
usando tus plumas multicolores,
gracioso en tus movimientos!
Sé que soy inútil,
pero igual me alegro,
porque soy la esposa del *sumga*
¡Así que graciosamente canto!”

Al faisán (*kuyu*) la mujer le canta:

Apu, apu, kuyu
indéshipi kuyu,
míte, míté hamei,
winya kuyu uchirka,
chapursa nambikahei.
Wisha kuyu tukúmahey,
uhuchíruk hapik amue,
indéshipi kuyu -
tu nakúrahei.

En traducción:

“¡Gran faisán, gran faisán,
faisán con el largo pelo y la gran cola,
mi pequeño hijo, a quien he inebriado con chicha!
Me he hecho como el faisán,
poniéndome tu larga cola
y vistiéndome con tus plumas brillantes-
Así graciosamente canto”.

La melodía a estas canciones es la siguiente:

Sum-ga no-a na-ku-ra-hei. Sum-ga no-a-chi-na. Sum-ga aish-mang-chi-ru

a ha ha ha a ha hei. Ka-pa-ka pa-ha-wi. Wi-sha ha-hu-chi,

wi-sha ha hu-chi, sum-ga no-a as - sa tu na-ku - ra - hei.

Hablando de la poesía lírica de los indígenas todavía se deben mencionar las súplicas cantadas en una de las fiestas menores, la fiesta del *chontaduru*. La fruta de la importante palma *chontaduru* (*Guilielma*), llamada *ui* en el lenguaje Jívaro madura en febrero y marzo y es particularmente apreciada por la chicha que con ella se produce. Aparte de esto, la fruta ofrece a los indígenas un alimento nutritivo, por aproximadamente dos meses del año.

La fiesta se prepara tan pronto como parte de la fruta tan impacientemente esperada ha madurado y se puede hacer chicha con ella. La fruta es recogida y llevada a la casa por los hombres, la hier-

ven en grandes vasijas de barro de la misma manera que hacen con la yuca y luego la mastican y la mezclan bien con saliva, y dejando que la sustancia fermente. El proceso de fermentación, que se desarrolla durante la noche, lo “aceleran” bailando, cantando y golpeando el gran tambor *tundúi*. Algunas grandes vasijas de barro (*muitsa*), cuya abertura está cubierta por hojas de plátano, se colocan sobre el suelo, en la mitad del cuarto. Cuando oscurece, aproximadamente a las seis de la tarde, todos los hombres y las mujeres se sitúan en un gran círculo, alrededor de las vasijas y empiezan a bailar y cantar. En sus cantos revisan toda la “historia” de la chonta, desde el momento en que la

pequeña semilla es plantada en la tierra por los hombres hasta el momento, que ahora ha llegado, en que el árbol está grande y ha dado sus frutos. El baile y el canto continúan hasta después de la medianoche. Temprano, en la mañana siguiente, comienza la fiesta de la bebida. Mientras los hombres beben y se emborrachan con la chicha cantan incesantemente la siguiente estrofa con la cual se dirigen a los cuadrúpedos y pájaros del reino animal que más aprecian la fruta de la chonta, especialmente el loro llamado *tuishi* y otro pájaro del bosque llamado *kiruanchama*, así como el cerdo salvaje (*pakki*) que también come ansiosamente la fruta, cuando cae de las palmas de chonta. Ellos llaman a estos animales y pájaros poéticamente sus "hermanos" y "cuñados", invitándolos a tomar la fruta que ahora ha madurado y a preparar la cerveza *chontaduru*. Así, los indígenas imaginan que la fruta seguirá madurando y será abundante.

La encantación dice así:

*Seiru kiruánchama,
amue ui nikápsata,
¡ui nikápsata!
Ui nereáwue, ui nereáwuue,
ui nereáwe!
ui natinyu, ui natinyu.
Ityursanki, nerecheindya,
¿nerecheindya, nerecheindya?*

En traducción;

"Loro, mi cuñado,
ven ahora y toma la chonta,
¡ven y toma la chonta!
¡La fruta de chonta está madurando!
¡A hacer cerveza de chonta, hacer cerveza de chonta!
¿Por qué no madura pronto la fruta?
¿Por qué no madura?"

El tono de esta encantación es el siguiente:

Sei - ru ki - ru - an - cha - ma, a - mue u - - i ni - kap - sa - ta.

Ui ni - kap - sa - ta. Ui ne - re - - a - wi, ui ne - re - - a - wi

ui ne - re - - a - - wi. Ui na - tin - yu, ui na - - tin - yu.

Ityur - san - gi ne - re - chein - dya, ne - re - chein - dya, ne - re - chein - dya?

Los hombres no solo celebran la fiesta de la chonta cantando esta súplica, sino también golpeando el gran tambor *tundúí* con el ritmo particular que se acostumbra en las fiestas de bebida de los Jívaros a las que ya me he referido. Antes, al golpear el tambor de esta manera, los indígenas invitan a sus espíritus ancestrales, que fueron grandes guerreros y curanderos y que ahora se cree que viven en las montañas, para tomar parte en la fiesta de bebida y para regocijarse con sus descen-

dientes vivos. Estos espíritus, a pesar de ser más temidos que queridos en casos normales, ahora aparecen como amigos y aliados de los indígenas, estando bajo el mismo control mágico como en el sueño producido por el *naténma* o la *maikoa*. Desde este punto de vista, las grandes fiestas de bebida de los Jívaros asumen claramente un carácter religioso.

El indígena es un romántico de nacimiento, pero el simbolismo natural característico de su visión romántica tiene una importancia mucho más real que para el poeta civilizado. Toda la naturaleza, no solo los animales, sino también los árboles y las plantas, inclusive la materia inanimada, reflejan en su mente la vida humana, pensamientos y sentimientos humanos, no simplemente de manera análoga debido a la creencia de que almas humanas habitan estos objetos naturales y han tomado posada temporal en ellos. Muy frecuentemente los espíritus de ancestros especiales o parientes, conocidos por nombre, son reconocidos en tal o cual piedra o montaña, en tal o cual laguna o cascada, en determinados cuadrúpedos o en pájaros. Intimamente ligado a esta visión está lo "sagrado" que se atribuye a animales domésticos. He visto a mujeres indígenas lamentándose por perros muertos, tal como si hubieran sido parientes queridos, y a estos animales u otros del bosque así como a pájaros que son comúnmente domesticados los indígenas no les dan muerte, a pesar de estar viejos y decrepitos. En el mismo sentido, es decir, como asientos de almas humanas, las plantas cultivadas son consideradas sagradas y, como hemos visto, les dirigen rezos y conjuros tal como si fueran personas. En una palabra, la idea de que toda la naturaleza es animada, que ha sido compartida inclusive por filósofos entre las personas civilizadas, domina todo el pensamiento primitivo de los indígenas. Ya nos dieron a conocer esta filosofía primitiva los capítulos sobre religión, pero es interesante anotar que también es la base de la poesía lírica primitiva, que de hecho no podría ser entendida sin tomar en consideración este principio.

Se puede decir relativamente poco sobre la música que acompaña la poesía de los Jívaros.

El ritmo general es bien marcado, siendo enfatizado por los instrumentos que lo acompañan, por el movimiento de los danzantes, las armas cimbrantes, tal como en el baile de guerra *enéma*, los golpes en el suelo con los pies, etc. El sistema melódico se basa evidentemente en la escala de siete intervalos, así como nuestra música. Este hecho, así como el tiempo lento y ceremonial en el cual se cantan las canciones, hace que general-

mente sean fáciles de entender y de anotar sus melodías. Los indígenas solo parecen conocer nuestra escala mayor, nunca les escuché cantar en una clave menor. Su oído musical aparece bien desarrollado. Tanto los hombres como las mujeres mantienen muy bien su tono.

Las melodías de los Jívaros, así como de los indígenas sudamericanos en general, son simples y, podríamos decir, fragmentarias: la repetición constante del mismo motivo musical corto forma toda la canción. El profesor E.M. V. Hornbostel ha indicado como característica de los indígenas americanos la coordinación de muchas unidades musicales similares unidas "de la misma forma que perlas ensartadas en un collar". También hace otra observación interesante: que el mismo rasgo aparece en su arte ornamental, donde series similares de ornamentos "geométricos" frecuentemente aparecen uno junto al otro. Él toma esto como una característica de toda la raza indígena¹. Las dos observaciones son justas con respecto a los Jívaros. Para convencernos de este hecho solo necesitamos considerar las melodías antes citadas, o los diseños ornamentales aplicados a vasijas de barro que ilustran este trabajo. Yo añadiría, con respecto a esto, que la peculiaridad de repetir constantemente el mismo motivo simple, tal vez con unas pocas variaciones, también aparece en los discursos ceremoniales, hechos en las grandes fiestas y en otras ocasiones.

Los indígenas son extremadamente apegados a las canciones y la música y es fácil entender que en esta esfera han tomado prestado mucho de los blancos. Así, entre los indios Chaco encontré tonos que eran evidentemente prestados. Entre los Jívaros, por otro lado, la influencia foránea en este aspecto ha sido insignificante, debido naturalmente al carácter conservador de toda la cultura jíbaro. Hasta lo que yo pude observar, todas las melodías que he anotado aquí son genuinamente indígenas.

Nota

- 1 Koch Grunberg, *Vom Roraima zum Orinoco*. Bd. III *Ethnographie*, p. 416.

Capítulo XV

CIENCIA



Puede parecer inapropiado hablar de ciencia con respecto a gente primitiva como los Jívaros. De hecho, sus ideas sobre la Naturaleza y el hombre, por supuesto que en la mayoría de casos se quedan cortas respecto a una verdadera concepción científica, siendo influenciadas por sus fantasías mitológicas y “supersticiones”. Sus ideas de los fenómenos naturales revelan particularmente la falta de una teoría científica de la causalidad y una noción de las leyes naturales. Sin embargo, ese sentido natural “empírico”, característico del hombre primitivo y las exigencias de la vida práctica, han llevado a los Jívaros a lo que podría ser llamado una ciencia rudimentaria y que ahora aparece entre los indígenas como herencia de generaciones pasadas. Algunas afirmaciones, por lo tanto, pueden hacerse con respecto a este lado particular de su cultura.

La pregunta que concierne el origen del mundo no parece haber preocupado mucho la mente del Jívoro. En su mitología nunca han buscado una respuesta a estas preguntas: “¿Quién creó el cielo y la tierra?”, o “¿Cómo se han originado?”. Para los Jívaros es bastante natural que el mundo siempre haya existido, así como la raza humana, que ellos llaman *shuara*. La única cosa que les ha interesado es el origen mismo de la cultura jívaro en sus aspectos más importantes, y estas preguntas son tratadas especialmente en algunos de los mitos. De éstos, y de sus ideas religiosas antes afirmadas, también conocemos las ideas que tienen sobre el mundo celestial y algunos fenómenos naturales.

El cielo es para ellos una inmensa bóveda sólida que descansa sobre la tierra. Un mito jívaro nos dice que antes había mucha comunicación entre el cielo y la tierra, con gente que ascendía al cielo por medio de un gran bejuco colgado de la bóveda y luego descendía a la tierra. Inclusive los cuerpos celestes, el sol, la luna, las estrellas, que son consideradas “personas” (*eintsu*) por los Jíva-

ros, originalmente vivieron en la tierra, pero en cierta época fueron al cielo, donde han permanecido desde entonces. Las estrellas, tal como lo veo yo, no han atraído particularmente la atención de los Jívaros, y no parecen tomar parte en su calendario. Casi la única estrella que aparece en su mitología es el planeta Venus, llamado *Yanguáin*. El nombre general para “estrella” en el idioma jívaro es *ya*.

El tiempo se determina principalmente por medio del sol y la luna. Gran atención se da a la luna nueva, que se supone tiene una influencia misteriosa en promover procesos naturales y acciones humanas. Así, vemos que la luna nueva se cree causa la menstruación en las mujeres e influye en el desarrollo del feto en el útero de la madre. La luna menguante, por otro lado, tiene el efecto de hacer que todo decaiga y se muera.

Con respecto a períodos más largos, tanto los Jívaros como los Canelos, hablan de “años”, pero su división no está basada en cálculos astronómicos, sino en otros tipos de observación. Un “año” en el idioma quichua es *chunta*. Este es el nombre de la importante palma *chontaduro* (*Guilielma*), cuyo fruto empieza a madurar en febrero. Este es para los indígenas un hecho tan importante que lo consideran como el comienzo del año. De igual manera, los Jívaros han adaptado la misma palabra quichua *chunta*, para referirse al año.

Las ideas que los indígenas sostienen sobre fenómenos meteorológicos tales como rayo y trueno, cometas y estrellas fugaces, huracanes, etc., se han mencionado antes, al hablar de su religión. También hemos visto que se atribuye un origen sobrenatural a ciertos minerales, por ejemplo, las “piedras de rayo” que se cree hayan sido enviadas del cielo por espíritus ancestrales, piedras de lava botadas de volcanes, y especialmente cristales de montaña que son vistos como procedentes de almas malignas de hechiceros muertos que sobrevi-

ven en las montañas. Los cristales, por lo tanto, son considerados como las "flechas" más potentes utilizadas por brujos vivientes.

La astronomía, la meteorología y la minerología de los Jívaros están mezcladas en gran medida con la superstición; su conocimiento geográfico es también muy limitado. Prácticamente solo conocen el territorio habitado por las tribus jívaro y tienen ideas muy confusas sobre otras partes del continente Sudamericano y todavía más sobre el mundo entero. Saben que hay otras tribus indígenas, con lenguaje y costumbres distintas de las de los Jívaros, pero les interesan menos, inclusive como enemigos. También distinguen la raza indígena de la raza blanca, pero ni siquiera esta distinción es muy radical. De acuerdo a su idea, inclusive los blancos fueron alguna vez Jívaros; son por lo tanto, llamados *apachi*, es decir, antepasados. Hay propiamente solo una raza humana, sobre todo la raza jívaro. Es típico a este respecto que los Jívaros me preguntaran si en mi país también había "indígenas" (*shuara*). También me preguntaron si en mi país había bosques grandes y ríos y los mismos animales que los de ellos. Me fue imposible darles un concepto correcto sobre un océano y la enorme distancia que separa a Europa del Nuevo Mundo.

A pesar de que los indígenas tienen algunas tradiciones, estas tradiciones no parecen remontarse muy lejos en la historia. Lo que conocen del pasado, tiene un carácter mítico muy fuerte. Los actuales Jívaros del Upano y del Santiago no conocen, por ejemplo, de los grandes pueblos Sevilla de Oro, Logroño y Mendoza, que unos trescientos años atrás estaban situados en sus propias tierras y que ellos mismos destruyeron. Saben que en años pasados tuvieron muchas guerras con los blancos y que estos últimos son, se podría decir, sus enemigos hereditarios, pero sus verdaderas tradiciones históricas, se remontan casi solo a tres o cuatro generaciones pasadas.

Con más razón podemos hablar de una ciencia indígena, cuando entramos en el plano de su conocimiento sobre animales y plantas. Este es un sector de la naturaleza donde el maravilloso poder de observación demuestra mejor las características mentales del hombre que vive en su estado natural. La vida aquí ha sido la muestra de los indígenas, es la lucha por existir que les ha obligado a adquirir un conocimiento profundo sobre los hábitos y cualidades de los diferentes seres animales y

las propiedades de las plantas. Toda la naturaleza ha sido cuidadosamente analizada, con el propósito de saber qué le puede ofrecer al hombre en términos de comida. Han probado todo y pueden decir sin fallar si un cierto animal o pájaro puede ser comido, y cómo afecta a la salud. Tampoco hay ser animal alguno que no tenga algún nombre nativo; cualquier niño puede hablar de tal o cual insecto que se arrastra por la tierra. Sus ideas con respecto a los animales comestibles, sin embargo, son peculiares muchas veces debido a sus supersticiones. Así, aunque la carne de venado nunca se come por ser considerado un demonio, es difícil encontrar un fundamento real para tal aberración. En la mayoría de casos, sin embargo, las supersticiones de los indígenas tienen una base de realidad. Las ideas "supersticiosas", como regla, se basan en los seres animales que de alguna manera son dañinos. Así, la carne del tapir es tabú como comida, tal como lo es la del venado, pero este prejuicio no es totalmente infundado, se considera que el comer la carne del tapir puede tener en algunos casos efectos dañinos. Inclusive los blancos del oriente de Ecuador afirman que el comerlo sin cautela puede causar una especie de fiebre. Lo mismo sostienen de la carne de muchos otros animales y de ciertos pescados. Que la grasa del cerdo doméstico y de ciertos otros animales pueda causar indigestión y otros tipos de enfermedad, es un hecho muy conocido que no ha sido pasado por alto entre los indígenas. Podemos fácilmente entender de esta forma, por qué la carne de cerdo es regularmente tabú como comida para el hombre o mujer indígena que está, o cree estar, en situación crítica. Tomando en cuenta las costumbres nativas en su totalidad, puedo decir que lo que llamamos "superstición" ha sido en gran medida maestra de los indígenas y, estando fundamentada en la experiencia, les ha dado una guía valiosa en su vida práctica, a pesar de que son obvias las exageraciones a las que ha sido llevada. Lo mismo se puede decir de sus medicamentos.

El conocimiento farmacológico de los indígenas es maravilloso. He tenido la oportunidad de señalar esto con respecto a su flecha envenenada, pero es igualmente visible con respecto a su arte médico, en el cual las plantas tienen un papel dominante. Podría escribirse todo un libro sobre las plantas medicinales indígenas, pero desafortunadamente sobre este tema se debe decir lo mismo de lo ya afirmado sobre las plantas con las cuales

se prepara la flecha envenenada: el material necesario para tratar este tema puede ser apropiadamente recolectado solo por un botánico. La ciencia médica europea les debe varias plantas a los indígenas sudamericanos, pero éstas hasta ahora son solo una fracción de las que existen. Yo, por lo tanto, quiero enfatizar una vez más la importancia de este tema que debería ser estudiado en detalle por los expertos en farmacología y botánica.

Expediciones enviadas al alto Amazonas con este propósito obtendrán resultados de gran valor.

De las numerosas plantas medicinales de los Jívaros y de los Canelos algunas ya han sido mencionadas en capítulos anteriores. Quiero solamente llamar la atención, por ejemplo, sobre las varias medicinas, que entre los Canelos, el padre y la madre de un recién nacido deben tomar, tanto para purificarse como para fortificar al bebé. Para evitar la repetición de las afirmaciones hechas antes, solo mencionaré algunas medicinas que son comúnmente utilizadas y que indican algo sobre el arte medicinal de los indígenas. Yo considero que estas medicinas, la mayoría de las cuales se obtienen del mundo vegetal, son un *commune bonum* para todas las tribus indígenas del alto Amazonas. Los nombres de las plantas están en parte en jívaro, en parte en quichua. Para algunas plantas o medicinas los Canelos usan palabras en español.

Algunas plantas medicinales se usan como remedios contra las fiebres. Una de éstas es la *aya huasca* (*natéma*), que ya conocemos como un importante narcótico que produce visiones y alucinaciones. Aparte de esto, los Canelos afirman que la medicina es un remedio eficaz contra la malaria, especialmente cuando se mezcla con un poco de agua de tabaco. Este dato se ve confirmado por los colonos blancos del Oriente ecuatoriano, que la usan frecuentemente en tales casos.

Otro remedio para la fiebre se prepara con la verbena, llamada *yapáu* por los Jívaros. Las hojas de la planta se hierven en agua y la decocción se toma como medicina. Exactamente de la misma manera, los indígenas usan otra planta, una especie de la *Cyathula*, de la familia de las *Amaranthaceae*. Algunas veces se mezclan decocciones de ambas especies, con lo cual se realza la eficacia. También se dice que es un remedio contra la tenia. La especie *Cyathula* los Canelos la llaman *iskant-seli* y los Jívaros *kántsea*. Estos últimos, cuando usan las hojas de *kántsea*, también tienen la costumbre de mezclar la decocción con la clara de

uno o dos huevos batidos, así como con un poco de sal de la montaña (*catchi*).

La corteza de quinina, cascarilla, que se obtiene de los bosques en el Oriente ecuatoriano, la usan los Canelos como otro remedio contra la malaria. Un extracto se obtiene de ciertos pedazos de corteza, que se mezclan con aguardiente. Tanto los indígenas como los colonos aseguran que la cascarilla, tomada con aguardiente, es mucho más eficaz.

La corteza de canela y la flor de la canela (*ishpingu*) entre Canelos es usada como remedio para la diarrea y dolores estomacales. Se hace una decocción con ciertos pedazos de corteza o algunas flores y se toma la medicina.

El arbusto llamado *tzigta* en quichua se menciona como una planta que tiene ingredientes venenosos por medio de los cuales una flecha fuera de uso puede volverse eficaz otra vez. De esta planta, que yo no he podido identificar botánicamente, parecen, sin embargo, existir varias especies, de las cuales, algunas son solo levemente venenosas y utilizadas como medicinas extraordinarias. Una cantidad de la cáscara se saca y se hierve en agua y la decocción la toman los Canelos como remedio, especialmente para el catarro y para el dolor de cabeza. Es de hecho una de las medicinas más utilizadas por ellos.

Otra planta medicinal de los mismos indios es una llamada *patacunyúyu*. Las hojas de la planta se hierven en agua y la infusión, mezclada con un poco de sal, se toma como un vomitivo.

La pequeña planta llamada "hierba luisa" la usan los colonos blancos y los Canelos como remedio para los escalofríos. Se hace una infusión con las hojas y se toma tan caliente como sea posible. La medicina también es buena para dolores de estómago, especialmente mezcladas con soda.

Ambára es el nombre de una pequeña planta que la usan los Jívaros para curar la disentería. Las raíces se hierven como medicina, tiene efectos purgativos. También actúa como vomitivo.

La ictericia, los Jívaros la curan con una medicina preparada con la corteza del cedro (*Cedrela herrerae*). Durante una hora se hierve para el propósito y la infusión consta una parte de la corteza con dos de agua. Una cantidad de esta infusión, más o menos un vaso, se toma todas las mañanas con el estómago vacío y en pocos días el paciente se curará

Los vomitivos en general juegan un papel importante en el arte medicinal de los indígenas, como aparece de las descripciones de las ceremonias desarrolladas en fiestas, etc. Así, la *aya huasca*, la solución de *guayusa*, y la medicina preparada con la raíz *chiki* en la fiesta de las mujeres, tienen el efecto de vomitivos por medio de los cuales el organismo se purifica de sustancias malignas. Un importante emético para los Jívaros es su sal nativa (*whui*), que nunca se usa como una especie, sino que es más apreciada como medicina. Estos indígenas hacen una distinción entre la sal que ellos mismos preparan hirviendo y la sal que consiguen a manera de trueque de los Canelos, que en quichua se llama *puyu*. Esta sal también se usa exclusivamente con propósitos medicinales, pero no como un vomitivo.

Tal como los indígenas aprecian los eméticos, aprecian las medicinas con efectos purgativos. Tal medicina es, por ejemplo, el *ambára*, mencionado antes, por el cual los indígenas curan la disentería. Otras medicinas fuertes de este tipo se usan para curar la tenia.

El estómago y los canales intestinales de los niños se purifican con una infusión de helechos, que se toman como medicinas ordinarias. En otros casos los indígenas preparan un enema para los mismos propósitos. Un enema que noté entre los Jívaros consistía de una infusión de cuatro diferentes plantas cultivadas por los indígenas: la primera de las plantas se llama *kántsea*, mencionada antes; la segunda, las hojas de la planta llamada *mapash*; la tercera un tipo de hierba llamada *chirichiri*; y la cuarta una planta pequeña llamada *puyu*. Esta fuerte medicina se inyectaba en el recto del niño, por medio de una jeringa para el enema, hecha de la vejiga de la gallina con un pedazo del tallo de zanahoria (*Daucus*) que es hueco. La disentería y la diarrea en niños se curan generalmente de esta manera.

La gente adulta en ciertos casos se cura con otro tipo de enema que consiste simplemente en una solución de ají (*Capsicum*). Con tal enema los indígenas tratan de curar a los pacientes de las consecuencias de la picadura de la serpiente. Los indígenas de Pastaza han recurrido a este remedio especialmente contra el escorbuto, que a veces aparece en esa poco saludable región, asumiendo un carácter epidémico. Los Canelos no usan un enema en el sentido propio de la palabra, sino que mezclan ingredientes fuertes, pólvora, ají, raíz de

jengibre, y la raíz de una tercera planta fuerte, llamada botoncillo. Un pedazo de algodón se sumerge en estas fuertes medicinas y se introduce en el ano del paciente por un período corto; no lo podría soportar por mucho rato. De acuerdo a la idea de los indígenas, esta enfermedad se debe a que el ano del paciente ha sido atacado por ciertos gusanos que van subiendo y subiendo hasta entrar en el canal intestinal y causan rápidamente que el paciente se vaya pudriendo. Si el remedio se aplica con tiempo, los gusanos mueren por las fuertes medicinas y el paciente se salva. Yo escuché de varios casos en Pastaza en que indígenas y colonos blancos habían sido curados en esta forma de este terrible mal, que generalmente lleva a la muerte en dos o tres días. Que un enema hecho con ají tenga verdaderamente efectos de desinfección y purificación está más allá de la duda.

También hay, por supuesto, plantas medicinales que se supone tienen el efecto de curar heridas. De este tipo es, por ejemplo, la resina o bálsamo, llamado *copaiba* que se obtiene del árbol *Copaifera*. La herida se lava y el bálsamo se coloca encima. El *copaiba* también se utiliza como un remedio de la gonorrea.

Estas son solo algunas de las más importantes plantas medicinales que los indígenas utilizan. Sin embargo, a pesar de haber hecho importantes descubrimientos en este terreno y poseer conocimientos sobre remedios valiosos, yo no tengo una muy buena opinión sobre su habilidad para usar estos remedios. Su práctica terapéutica deja mucho que desear. Las muchas historias entre los colonos blancos sobre curaciones milagrosas de los curanderos indígenas, en mi opinión, deben ser captadas con escepticismo, aunque no niego que en algunos casos hayan tenido resultados asombrosos. El desarrollo del arte médico de los indígenas ha sido muy estorbado por sus supersticiones y otras peculiaridades, características de su mente primitiva. Pueden existir curanderos verdaderamente hábiles entre los indígenas, pero son muy escasos. El indígena promedio puede solamente con dificultad ser persuadido para que se haga un tratamiento largo y sistemático. Una medicina debe curar de una sola vez, de otra forma no será requerida. Muy frecuentemente, como encontré en mis viajes, los indígenas no podían, o simplemente no sabían cómo usarla. Mis propios remedios: polvos, píldoras, etc., los indígenas los consideraban "medicinas" poderosas y venenos, y cuando yo se las enseñaba

ba, generalmente me las pedían pero era imposible hacer que se tomaran una tableta o una píldora; podían morir ahí mismo. En cambio las guardaban cuidadosamente en sus casas, creyendo evidentemente que con su sola presencia tendrían suficiente efecto para curar.

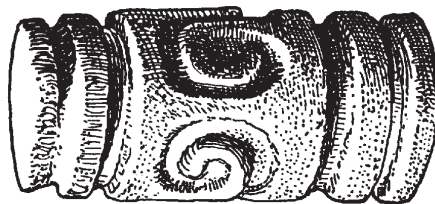
La apatía natural y el fatalismo de los indígenas también se convierten en un obstáculo para la terapia racional. Si los curanderos declaran que no pueden curar a un paciente, o si él mismo o sus parientes se hacen de la idea que llegó la última hora, abandonan cualquier cuidado y solo aguardan la muerte, a pesar de que quizá no haya ningún peligro real para su vida.

De igual manera, por ejemplo, atendiendo las heridas, la higiene indígena es muy deficiente, a pesar de que es evidente que estos niños de la naturaleza generalmente tienen mucha más resistencia contra los microbios infecciosos que un blanco. En ciertos casos, por otro lado, dan evidencia de una higiene natural que inclusive puede servir a la gente civilizada como ejemplo. Los Jívaros y

los Canelos, como todos los indígenas de la selva en la región Amazónica, son limpios. Así, tanto hombres como mujeres y niños, toman un baño todos los días en el pequeño río en cuyas orillas está situada su casa; frecuentemente se bañan dos veces al día. Toda la mugre y los desperdicios son cuidadosamente removidos de la casa que es barrida diariamente. Tampoco se toleran basuras en los alrededores de la casa. La superstición misma ha creado en algunos casos el desarrollo del sentido higiénico de los indígenas. Con respecto a este punto, hay que tener en cuenta que después de una muerte todas las ropas, los platos de comida, etc., que han estado en contacto íntimo con el difunto son destruidos y quemados y que, en caso de una epidemia, todo el pueblo es destruido y abandonado por sus habitantes.

Nota

- 1 Debo al Dr. H. Lindberg, de Helsinki, la clasificación botánica de las especies *Verberia* y *Cyanthula*.



Sexta parte
MITOS



Capítulo I

MITOS



Los mitos que relataré en esta parte del libro los anoté entre los indígenas del Upano, Santiago y alto Pastaza. Investigaciones posteriores me han convencido que también son vigentes -aunque en versiones algo diferentes- entre los Achuaras del medio Pastaza y entre los Aguarunas, y por lo tanto, puede decirse que son propiedad intelectual común a todas las tribus jívaro, de Ecuador y Perú. Casi todos ellos son mitos culturales, es decir, tratan de explicar el origen de la cultura de la raza jívaro en algunos de sus aspectos. No pienso que existan otros mitos de esta categoría; por otro lado, estos relatos son reconocidos por la mayoría de los miembros viejos de todas las tribus. Ni tampoco, a pesar de averiguaciones repetidas, he encontrado otros tipos de mitos. Si existen, en todo caso, no son comúnmente conocidos: solo algunos de los hombres viejos pueden, quizás, tener conocimiento de ellos. Los mitos que aquí relato son de importancia especial por el interesante conocimiento que ofrecen de muchas costumbres e ideas religiosas de los indígenas. De hecho, sin conocer por ejemplo, el mito de la Tierra-madre, *Nungüi*, sería imposible entender un lado esencial de la cultura de los Jívaros. De igual manera, el mito que concierne la primera fiesta de la *Tsantsa* de los Jívaros -en el momento cuando todavía tenían forma animal- nos dará una buena idea de la forma con que son llevadas sus guerras y celebradas sus fiestas de la victoria.

Los mitos me fueron relatados por diferentes Jívaros en su propio lenguaje y luego yo, con la ayuda de intérpretes, los traduje al español primero y luego al inglés. Para dar al lector una idea del lenguaje prosaico de los Jívaros, relato dos de los mitos en versión original.

1. El mito de la Tierra-madre Nungüi

En tiempos antiguos los Jívaros no conocían ninguna de las plantas o frutas que cultivan hoy en día, ni tampoco poseían el arte de cazar a los animales y pájaros del bosque con lanzas y cerbatanas.

En aquellos días vivía una mujer jívaro, cuyo nombre era Ungucha. Solo tenía un campo de *tumba*¹, pero ningún otro tipo de plantación.

Y Ungucha le dijo a la *tumba*: “¿Por qué debo plantarte y cuidarte, árbol inútil, que no me das ni una fruta? ¿Dónde puedo conseguir yuca, plátano y otras frutas para comer?”

Un día Ungucha encontró unas cáscaras de yuca en la orilla del río. Bajó por el río buscando la yuca y por fin llegó hasta un lugar donde había un sinnúmero de *áha* (plantaciones). Aquí Ungucha encontró a la mujer jívaro Nungüi y le dijo: “Dame yuca y plátano para comer”. Nungüi contestó: “Eso no te lo puedo dar pero en vez de comida llévate a esta pequeña niña, que es mi hija”. Ungucha se llevó a la niña y construyó un refugio en donde colocó a la niña. Luego le dijo: “Repite estas palabras: *wari múitsa a*, ¿Qué vasija de barro (para la chicha de yuca) hay?” La niña repitió: *wari miusta a*, y en un instante apareció una gran vasija de barro del tipo que los Jívaros utilizan para la chicha de yuca. Ungucha de nuevo le dijo a la niña: *wari nihamánchi a*, ¿“Que chicha de yuca hay?”. La niña repitió *wari núhamánchi a*, e instantáneamente la vasija se llenó de sustancia de yuca para hacer chicha. Ungucha otra vez le dijo: “Repite estas palabras: *wari michaka a*, ¿Qué amasijo de maní hay?”. Y la niña repitió: *wari michaka a*, e instantáneamente había una vasija llena de amasijo de maní.

Ungucha entonces llevó a la hija de *Nungüi* fuera de la choza hacia el bosque y le dijo a la ni-

ña: “Repíte estas palabras: *wari áha a*, “Qué campos hay?”. La niña repitió: *wari áha a*, y en seguida aparecieron grandes plantaciones de plátano, yuca, camote, maíz, zanahoria, fréjol, maní, etc., es decir, todos los diferentes tipos de frutas y raíces que los Jívaros cultivan hoy.

Ungucha otra vez le dijo a la niña: “Repíte estas palabras: *wari kúndinyaka a*, ¿Qué cacería hay?”. La niña repitió: *wan kúndiyaka a*, y en ese mismo momento apareció ante ellas una gran cantidad de carne de diferentes animales y pájaros que los Jívaros hoy en día cazan, carne del cerdo salvaje, de la paca, de aguti, de todo tipo de mono, del tucán, del pavo salvaje, del loro, etc. Y Ungucha empezó a nombrar a estos animales y pájaros que así fueron hacia ella, y cuando quería un animal o pájaro en especial le pedía a la niña que mencionara el nombre de tal o cual animal o pájaro.

Decía, por ejemplo:

Wari pakki a, “¿Dónde está el saíno?”
Wari kayúka a, “¿Dónde está el aguti (un roedor)?”
Wari washi a, “¿Dónde está el mono negro?”
Wari káwashu a, “¿Dónde está el loro verde?”
Wari máshu a, “¿Dónde está el paugí?”
Wari kúyu a, “¿Dónde está el pavo salvaje?”,
 y así.

La carne de todos estos animales y pájaros, sin embargo, siempre llegaba hasta Ungucha en forma preparada y seca y sus cabezas nunca le llegaban. Y Ungucha le dijo a la niña; “Por qué no me das las cabezas? También quiero las cabezas!” Pero la niña no podía darle las cabezas. Ungucha se enojó, tomó algunas cenizas del fogón, las frotó en los ojos de la niña y le dijo: “¡Dame una cabeza, quiero una cabeza!”. En ese mismo instante la niña se envolvió en un humo denso y desapareció al interior de la tierra. Ahí ha permanecido la hija de Nungüi con su madre desde entonces. Pero desde esos tiempos los Jívaros han conocido todas esas frutas y plantas que hoy cultivan, a pesar de que las obtienen solo por medio de un arduo trabajo. Desde el tiempo de Nungüi también han conocido esos animales y pájaros del bosque que todavía cazan.

De acuerdo a otra versión, el final del mito, que nos habla de cómo desapareció la hija de Nungüi, dice así:

Ungucha tenía un hijo que estaba sentado junto al fuego en la casa. Este joven era malo, y se enojó porque la hija de Nungüi había llegado a la casa. Le dijo a la niña; “Repíte esto: *wari iguánchi a*, ¿Qué demonios hay? Veamos si a ellos también los puedes llamar”. La hija de Nungüi repitió: *wari iguánchi a*, e instantáneamente aparecieron los demonios que atormentan a la humanidad. El hijo de Ungucha le dijo otra vez a la niña: “Repíte esto: *wari kaunchi a*, ¿Qué cosas podridas hay? Quiero ver si puedes llamar a tales cosas también”. La niña repitió *wari kaunchi a*, y de inmediato un olor desagradable a podrido llenó la casa.

Entonces el hijo de Ungucha dijo “Tenemos en esta casa a una niña mala que convocó a todo tipo de malas cosas. ¿Por qué debemos mantenerla aquí? Debemos mandarla de esta casa”. Y tomó cenizas del fogón y las tiró sobre la niña. La hija de Nungüi empezó a llorar y dijo: “¿Por qué he de quedarme aquí? Regresaré con mi madre bajo la tierra”. Y la niña salió a la plantación, fuera de la casa, y desapareció hacia la tierra envuelta en humo.

Los Jívaros podrían haber sufrido hambruna otra vez, después de la partida de la hija de Nungüi. Pero los campos ya estaban hechos, la yuca estaba plantada, las semillas habían sido sembradas. Así las frutas crecieron por sí solas con el tiempo.

NOTA: En este mito encontramos un tema que frecuentemente aparece en mitos culturales primitivos, en especial, la bondad divina y la ingratitud humana. Las mujeres jívaro todavía tienen una conciencia viva de su gratitud hacia la gran Tierra-madre, la donante invisible de todas las cosas buenas. Hablan de Nungüi como de un ser divino que todavía existe, y ya sabemos de la devoción que le rinden en ciertas ocasiones, especialmente cuando se siembran los campos y en la “Fiesta de las mujeres”.

2. Cómo los Jívaros obtuvieron el fuego

Explico este mito en lenguaje jívaro con traducción interlineal.

Yountsu unta hi atsúmasa whétta shuara eini tsukáppi

En los tiempos antiguos, fuego no existente, antiguos jívaros bajo las armas.

tsuira háσμα nu yúoma. Tákkea hi rintinyu. Ni Takkea noa

(la comida) hecha tierna, la comían. Takkea solo poseía el fuego. La esposa de Takkea

áhana wui, wakitka himbu weinikama. Tura,
yendo a la plantación y en su regreso un colibrí vio. Luego

hukima, tánguchi naháma, hina anáru huhúrtitsa.
lo llevó (a casa), para domarlo, en el fogón lo colocó para secarlo.

Huhúrma siri hina huáka ákasa
Habiéndolo secado, él sacudió sus alas, tomó el fuego habiéndolo agarrado

whúki. Tura numa áka ikyúkma. Noa
con su cola. Luego en el árbol, que tomó fuego, lo dejó. Una mujer,

áha wini tu weinika hukima. Hi ikyámsata,
regresando de la plantación, viendo esto, se lo llevó con ella. "Enciende el fuego",

timya, yamai hi wéinikahei. Yurúma wita painikatárum
dijo, "ahora fuego he encontrado. Coloca las ollas (sobre el fuego) para cocinar comida,

pingera yúotinyu.
para que podamos comer bien".

Otro indígena Jívoro me relató el mismo mito con más detalles, de la siguiente manera:

En tiempos antiguos los Jívaros no sabían del uso del fuego. En esos tiempos, al preparar la comida, tenían la costumbre de calentar la carne y hacerla suave manteniéndola bajo los brazos, y la yuca la maduraban manteniéndola bajo la quijada. Los huevos se hervían enterrándolos en la arena y exponiéndolos al sol.

El único que poseía fuego era un Jívoro de nombre Takkea. Había aprendido a hacer fuego al frotar dos pedazos de madera. Pero era un enemigo de los otros Jívaros y no quería darles el fuego o enseñarles cómo hacerlo. Muchos Jívaros (que en esa época tenían la forma de animales o pájaros) fueron volando y trataron de robar el fuego de la casa de Takkea, pero no tuvieron éxito, Takkea mantenía la puerta de su casa un poco abierta, y cuando venían los pájaros los mataba, apretándolos entre la puerta y el poste y luego se los comía.

Por último, el colibrí, *himbui*, les dijo al resto; "Bueno, yo robaré el fuego de la casa de Takkea". El colibrí se mojó las alas y se colocó en la mitad del camino, como si fuera incapaz de volar y temblando como si sintiera frío. La esposa de Takkea, volviendo del campo, vio al colibrí y lo llevó a su casa con la intención de secarlo y domesticarlo. Después de un rato, el colibrí, habiéndose secado parcialmente, sacudió sus alas y trató de alzar vuelo pero no podía. La esposa de Takkea de nuevo lo tomó y lo colocó junto al fuego. Pronto el colibrí estuvo perfectamente seco y se preparó para robar un poco de fuego. Ya que no podía llevarse todo el fuego, tomó un poco con su cola, permitiendo que sus plumas se prendieran y salió volando fuera de la casa. Voló hasta un árbol alto con corteza muy seca, que los Jívaros llaman *makúna*. La corteza también se prendió y el colibrí se llevó un poco de esta corteza, llevándola a la casa. "Aquí tienen el fuego", gritó al resto, "enciendan su fuego con éste, pueden llevárselo todo, ahora podrán cocinar su comida muy bien. Ya no necesitan hacer que su comida madure, manteniéndola bajo los brazos".

Cuando Takkea vio que el colibrí había escapado con el fuego, se puso muy enojado y empezó a reprochar a su gente. "¿Por qué han permitido que el pájaro entre a la casa y robe el fuego? De ahora en adelante todos tendrán fuego y eso será culpa de ustedes".

Desde ese tiempo los Jívaros poseen el fuego. También han aprendido a hacer fuego frotando dos pedazos de madera del "árbol de algodón" (*uruchinumí*).

NOTA: Como he señalado antes, este árbol de algodón no es idéntico al árbol de algodón que los Jívaros cultivan hoy. El *uruchinumí* que, de acuerdo al mito, fue utilizado antes para producir fuego es otro árbol, ahora solo conocido de nombre. Antes los Jívaros usaban la madera de otro árbol llamado *ipyáknúmi* para este propósito.

3. Cómo los Jívaros obtuvieron la sal

La sal era, en tiempos antiguos, un hombre llamado *Whui*. *Whui* salió en busca de un lugar donde pudiera asentarse y vivir, cantando: *tui puhústai, tui puhústai*, "¿Dónde deberé asentarme dónde?". Por último llegó a la región donde el río *Curi-Curi* une sus aguas con las del río Nangosiza. Este era el lugar donde *Whui* quería quedarse y

cantó: *Mangosiza. Curi-Curi, pangia, pangia puhústai*, es decir, “En *Mangosiza*, en *Curi-Curi*, ahí me quedaré, (volando como una mariposa) agitando mis alas”. Desde ese tiempo, *Whui* ha vivido en *Mangosiza* donde todavía hay un brote de sal. Cuando *Whui* orina, un poco de sal también se esparce por ciertas otras partes fuera de *Mangosiza*. La sal es la orina de *Whui*².

De acuerdo a otro mito, los Jívaros descubrieron la sal de la siguiente manera:

Whui apreciaba mucho a su esposa y le traía todos los días caza.

Hace mucho tiempo, cuando los Jívaros llevaban ya algún tiempo existiendo sobre la tierra, un Jívoro llamado *Whui* se casó con una niña y vivía con ella en una casa. Un día vino del bosque con una pequeña vasija de barro (*yukúnda*) llena de sal, que entregó a su esposa. Le trajo sal durante varios días y de igual manera empezó a dar sal a los parientes, pero ellos no sabían de dónde la traía y cómo la preparaba. La única cosa que conocían era que siempre tomaba su camino hacia el bosque y regresaba tarde con sal.

Una mujer jívaro que estaba curiosa por saber de dónde sacaba sal, se dijo a sí misma: “Lo seguiré secretamente, para averiguar de dónde saca la sal”. Un día, cuando *Whui* salió al bosque, ella le siguió sin que él se diera cuenta. Le vio llegar a un refugio donde empezó a orinar en una vasija de barro que luego colocó sobre el fuego, mientras su mujer estaba parada cerca, riendo. La mujer quiso sorprenderle y repentinamente se adelantó y exclamó: “¿Por qué haces esto secretamente y no nos dejas ver cómo preparas la sal?”. *Whui* se sintió avergonzado, porque se había dejado sorprender y porque una mujer le había visto orinar. *Ayu, Ayu, máketi, máketi*, dijo él “está bien, está bien”. Pero pensando para sí: “Acabaré con todos los miembros de mi tribu que ahora ya sabrán cómo obtener la sal”. Luego *Whui* preparó una gran fiesta e invitó a todos sus vecinos. Cuando todos estaban juntos, *Whui* cerró las puertas de la casa para que nadie pudiese escapar. Luego, repentinamente, la tierra se abrió y todos los que estaban en la casa, los huéspedes, *Whui* mismo y su esposa y los niños, sus cerdos, gallinas y perros, se hundieron en ella. Ahí viven todos ellos, desde entonces.

Pero aquellos que, durante otros tiempos, fueron allí en busca de sal y cavaron la tierra podían escuchar, desde el interior, las voces de todas esas personas que *Whui* había hecho caer, las voces de

hombres y mujeres que conversaban y reían, de perros que ladraban y de gallinas que cacareaban. Más tarde, sin embargo, este lugar subterráneo fue destruido por personas que buscaban sal, y hoy en día nadie escucha esas voces del interior de la tierra. Pero la sal que los Jívaros todavía obtienen del manantial de sal y preparan al hervir agua salada, es la orina de *Whui*, quien se enterró a sí mismo con todos los otros Jívaros.

4. Cómo los Jívaros obtuvieron la arcilla (*Nui*) de la cual las mujeres hacen vasijas de barro

El sol, *etsa*, y la luna, *nántu*, fueron en tiempos antiguos personas (Jívaros) y vivían aquí en la tierra en la misma casa y tenían la misma esposa. Esta última era un pájaro (*Caprimulgus*) llamado *Aoho* por los Jívaros. A veces el sol estaba con *Aoho*, algunas veces la luna estaba con ella. Cuando el sol abrazaba a *Aoho*, como era tan cálido, a la mujer le gustaba. Por otro lado, cuando la luna abrazaba a *Aoho* siendo muy fría a *Aoho* no le gustaba. “Eres muy fría”, le dijo a la luna, “no me gustas”. El sol se burló de la luna y le dijo: “¿Por qué eres tan fría? Yo soy muy caliente y por lo tanto le gusto a la mujer”. La luna se enojó mucho y se fue al cielo (*nayémbi*), subiéndose por un bejuco. Al mismo tiempo le sopló al viento, para que sucediera un eclipse así que el sol no fuera visible por un momento. La mujer, que pensó que había sido dejada sola, dijo: “¿Por qué he de permanecer aquí sola? Yo también me iré al cielo”. La mujer consecuentemente empezó a trepar, siguiéndole a la luna por el mismo bejuco. Llevaba consigo una canasta llena de arcilla (*núi*) del tipo que utilizan las mujeres jívaro para hacer sus vasijas de barro. *Aoho* estaba muy cerca del cielo cuando la luna notó que ella le seguía. “¿Por qué me sigues?” preguntó a la mujer, “Ya no te quiero tener”. La luna sacudió el bejuco para que se rompiera y la mujer cayó al suelo con la canasta que llevaba. La arcilla se esparció y por donde cayó algo de ella, todavía se encuentra arcilla hoy en día.

Aoho, por lo tanto, permaneció en la tierra y se convirtió en el pájaro que lleva ese nombre. Su voz dolida todavía se escucha cada luna nueva, cuando ella llama a su esposo que la abandonó.

Más adelante, el sol también trepó al cielo, pero inclusive ahí, la luna está obligada a escapar continuamente del sol, corriendo sobre montañas y bosques. Nunca pueden marchar juntos y nunca

pueden reconciliarse. Por eso el sol es visible durante el día y la luna solo aparece durante la noche.

Si el sol y la luna, en vez de pelear por la posesión de la mujer, hubieran sido capaces de aceptar el tenerla en común, entonces entre los Jívaros también dos hombres podrían tener a una mujer en común. Pero ya que el sol y la luna fueron celosos uno del otro y sostuvieron una pelea por la mujer, los Jívaros son celosos entre ellos y pelean por poseer a las mujeres.

Pero la arcilla, de la cual las mujeres hacen vasijas de barro para las fiestas tiene su origen de la mujer Aoho, habiendo emanado en su alma; y la arcilla que se encuentra hoy en día, ha sido esparcida por Aoho, que luego fue transformada en el pájaro del mismo nombre.

5. Cómo los Jívaros obtuvieron el zapallo (Yui)

Otra versión del mito de Aoho

En tiempos antiguos la luna vivía en la tierra, teniendo al pájaro Aoho como esposa. Pero la luna y Aoho no vivían bien juntos y siempre estaban peleando. Un día la luna le dijo a Aoho: "Prepárame un poco de zapallo para que me lo pueda comer cuando regrese del trabajo esta tarde". La luna salió y Aoho cocinó la calabaza, pero haciéndolo se comió los mejores pedazos y solo dejó los más pequeños y más pobres para su marido. Cuando la luna volvió en la tarde, Aoho le trajo la calabaza en una *pininga*. La luna, notando la maldad de su esposa, le dijo: "Por qué me traes estos pedazos de calabaza? ¿Quién se comió los mejores pedazos? Tú seguramente lo hiciste". Aoho respondió. "No lo he hecho yo, mira mi boca, si hubiera comido calabaza mis labios estarían todavía mojados". La luna le dijo: "Ya que me cuidas tan mal, me iré al cielo por medio de un gran bejuco". Cuando Aoho vio que la luna le había dejado, decidió seguirla trepando por el mismo bejuco y llevando consigo una canasta con zapallos para prepararlos a su marido. Cuando Aoho estaba cerca del cielo, la luna dio un sacudón al bejuco para que se rompiera y Aoho cayó a la tierra. Cuando cayó, todos los zapallos cayeron de la canasta y donde llegaron empezaron a crecer. Desde ese tiempo los Jívaros conocen y cultivan el zapallo.

Pero Aoho todavía vive en la tierra en la forma del pájaro que tiene el mismo nombre y toda-

vía se lamenta por la pérdida de su marido. En toda luna nueva le llama, cantando canciones con una voz de lamento: *aishiru, aishiru, úruku winya hapána*, "Marido mío, Marido mío, ¿por qué me has abandonado?".

NOTA: El pájaro (*Caprimulgus*), en cuestión, es uno de los que atraen particularmente la atención de los viajeros de los bosques del oeste del Amazonas por su peculiar y triste canto que se escucha especialmente en la noche cuando aparece la luna. Es natural que este canto sorprenda a la imaginación de gentes primitivas.

6. El mito Aoho es corriente también entre los Canelos

El pájaro (*sacha anga*) en tiempos antiguos vivía en la tierra como mujer y la luna, que en esos tiempos también vivía en la tierra como un hombre, era su amante. La luna iba de visita a ver a Anga todas las noches y dormía con ella. Para reconocerle, Anga una noche ennegreció las mejillas de la luna con *huituc* (*Genipa americana*). La luna trató de limpiarse las manchas negras de las mejillas, pero como no lo pudo hacer, se avergonzó y dejó la tierra y la mujer para siempre, trepando al cielo por medio de un gran bejuco. Inclusive hoy en día las manchas negras son visibles en la cara de la luna, como todos pueden ver. Pero Anga, que fue abandonada, se lamentó amargamente con la pérdida de su amante. Todavía vive en la tierra en forma de pájaro y en cada luna nueva se escuchan sus notas de lamento, las mismas notas con las cuales las mujeres indígenas se lamentan por su marido muerto: *Nyuca curilla, nyuca cusulla, imamant hicúscani, imata tucúshcani*, es decir, "mi maridito, mi querido, ¿por qué me has abandonado, qué será de mí?".

7. Cómo los Jívaros obtuvieron las flechas que usan para sus cerbatanas

El sol (*etsa*) en tiempos antiguos era un Jívaro y un gran cazador. Él fue el primero que usó los cinco diferentes tipos de flechas que los Jívaros todavía utilizan para sus cerbatanas, hechas de cinco diferentes tipos de palma -*ináyu, tindúki, kunm-gúki, koágshi* y *mamatsinsáka*- de la madera de la que deben ser hechas, para ser fuertes y buenas.

El sol envió al zorro (*kuhanchama*) para que probara las nuevas flechas y le dijo: "Anda y dis-

para las flechas a los monos negros que comen tanto la fruta de los árboles". El zorro fue y empezó a disparar a los monos con los distintos tipos de flecha. Primero disparó con una flecha de palma de *ináyu* pero falló y la flecha salió volando a otra parte lejana del territorio. Donde cayó luego creció una palma de *ináyu*. Pero ya que la flecha se fue tan lejos, la palma de *ináyu* (*Maximiliana regia*) no crece en territorio de los Jívaros, y ellos están obligados a comprarla de otros indígenas. El zorro entonces disparó una flecha hecha de la palma *tindúki*, pero falló otra vez y la flecha voló sobre los monos. Donde la flecha cayó, creció una palma *tindúki*. El zorro disparó una flecha *akungúki*, pero otra vez erró y donde cayó la flecha, creció una palma *kungúki*. El zorro luego disparó la flecha hecha de palma *koágshi*, pero falló como antes y en el sitio donde la flecha cayó, creció una palma *koágshi*. Por último el mono disparó las flechas *mamatsinsáka* pero inclusive allí falló. La flecha pasó junto a los monos y cayó al suelo tan lejos del territorio de los Jívaros, que ni siquiera saben dónde fue, y en ese lugar creció luego una palma *mamatsinsáka*; pero esta palma los Jívaros solo la conocen de nombre.

Cuando el zorro regresó, el sol le preguntó: "A ver, ¿has bajado alguno de los monos negros que comen tanta fruta?" "No", contestó el zorro, mintiendo al sol, "no he visto ningún mono, no han venido a comer la fruta." El sol, viendo que el zorro le mentía, lo agarró del cuello y le hechó agua de tabaco por la boca. El zorro empezó a vomitar y botó una cantidad de semillas que los monos habían sacudido de los árboles. El sol le dijo al zorro: "¿Por qué me dijiste mentiras? De ahora en adelante estarás hambriento como una mujer que está sola en la cocina (*ekinturu*)³. Si hubieras disparado a los monos con las flechas, inclusive las mujeres hubieran sido capaces de bajar a los animales del bosque con cerbatanas y flechas envenenadas".

Si el zorro, en vez de fallar los disparos a los monos, hubiera disparado a uno de ellos, los Jívaros serían ahora capaces, cuando salen a cazar, de bajarse un animal con cada flecha que disparan y así solo perderían un número pequeño de flechas durante su vida. Pero ya que el zorro falló, los Jívaros también están destinados a fallar muy frecuentemente y perder muchas flechas, mientras que solo pueden disparar a algunos animales con pocas de ellas.

8. El origen de las estrellas

De acuerdo con un mito actual de los Jívaros, las estrellas se originaron de la siguiente manera:

En tiempos antiguos el cielo (*nayémbi*) era sólido como la tierra, con muchas piedras. Allí vivía una mujer jívaro llamada Atsúta. Ella fue la primera en poseer el fréjol (*mika*), los distintos tipos de *silicua* que los Jívaros conocen ahora, la *númbuima mika*, la *tingúkama mika*, la *purusangá mika* y la *suritika mika*. Atsúta sembraba estos distintos tipos de fréjoles en el cielo. Más adelante estos fréjoles se encendieron. De esta manera, la mujer Atsúta creó las estrellas, que originalmente eran fréjoles, sembrados por Atsúka.

De acuerdo con otro mito, las estrellas eran originalmente personas (*eintsu*) como el sol y la luna. Se originaron de la siguiente manera:

Una mujer jívaro se casó con un jaguar y vivió con él en una casa. Un día, el jaguar le dijo a la mujer: "Come los piojos que tengo en la cabeza". La mujer empezó a buscar piojos y tomó un piojo de la cabeza de su marido y se lo puso en la boca; pero luego lo escupió con asco. El jaguar, notando esto, le dijo a la mujer: "¿Cómo es que tu marido te da asco y no te gusta comer los piojos de su cabeza?". Habiendo dicho esto, el jaguar mordió a su esposa, la mató y despedazó su cuerpo para comérselo. La mujer había estado embarazada con dos huevos y cuando el jaguar hizo esto, los huevos cayeron. La madre del jaguar estaba presente y cuando vio los huevos los recogió, tomó una vasija de barro, y colocó algodón y los huevos dentro de ella. Guardó y cuidó los huevos, y luego de un tiempo dos niños jívaro salieron de ellos y los niños eran estrellas. Las estrellas crecieron y la madre del jaguar continuó cuidándolos, tomando otra vasija más grande para ellos. Cuando el jaguar salió a cazar al bosque, la madre los sacó de la vasija y les dio de comer en el suelo.

Cuando el jaguar regresó del bosque, de nuevo los puso en la vasija, guardándolos en el techo de la casa. Cuando las estrellas crecieron, empezaron a cuidarse, estando siempre angustiadas por si el jaguar las viera, ya que sabían que el jaguar las mataría. Se volvieron jóvenes y todavía vivían en la casa del jaguar. Siempre que el jaguar salía al bosque ellas bajaban, comían y hablaban con su abuela, pero cuando el jaguar volvía, se iban al techo, escondiéndose ahí.

Un día, cuando el jaguar salió a cazar como de costumbre, las estrellas le dijeron a la madre del jaguar: “Dile al jaguar que, cuando regrese del bosque, te corte dos buenas lanzas de chonta. Puede suceder que el demonio jaguar (*iguánchi yawá*) venga del bosque cuando él esté lejos y te mate”. Las estrellas le dijeron esto porque tenían la intención de matar al jaguar para vengar la muerte de su madre. Cuando el jaguar volvió, la madre hizo lo que las estrellas le pidieron. El jaguar cortó dos lanzas de chonta y de nuevo salió a cazar. Entonces las estrellas bajaron y mataron a la madre del jaguar con las lanzas. Cortaron su cuerpo en pedazos, pusieron la carne en una olla, y la hirvieron muy bien, como para que el jaguar se la comiera cuando regresara. Luego arreglaron un poste en la plantación cerca de la casa y soplaron sobre él para hacer que hablara al jaguar con la voz de su madre cuando él regresara y preguntara por ella. El jaguar pronto regresó del bosque y gritó: *Nukúa hau, nukúa hau*, “¿Dónde estás madre? Ven de una vez, porque estoy de apuro y debo regresar al bosque; no he cazado cerdos o ninguna otra cosa; estoy con hambre y he vuelto a casa solo para comer y volveré a salir a cazar”. Luego el poste respondió desde la plantación con la voz de la madre del jaguar: “Puedes comer en la casa, yo estoy aquí cosechando un poco de yuca. Hay comida para ti en la casa, solo necesitas comerla”. El jaguar entró en la casa y comió la carne, la misma carne de su madre que había sido cocinada en la olla, y salió otra vez al bosque. Cuando regresó, sin embargo, no volvió solo sino que trajo consigo todos los otros tipos de jaguar y tigrillos que viven en el bosque. Estaba el *soacha*, el gran jaguar negro, el *shia-shia*, el jaguar manchado ordinario, el *hapayawára*, o leopardo, el *yaminga*, *yantána*, *yáwára*, y otros tipos de felinos. Todos estaban reunidos en la casa, y las estrellas decidieron matarlos a todos cuando salieran de la casa. La casa de los tigres estaba situada cerca de un precipicio donde solo había un camino, un puente hecho por los tigres con troncos de árboles. No era posible entrar a la casa por ningún otro lado. Tan pronto como los tigres salieron, las estrellas se colocaron en los dos lados del precipicio sobre el cual pasaba el puente, cada una armada con su lanza. En la mitad del puente en la parte de atrás hicieron un corte, para que el puente se rompiera fácilmente con el peso. Por la noche todos los tigres regresaron del bosque. A la cabeza venía el gran jaguar negro, *soacha*, y al fi-

nal el *yaminga*, los dos tigres más poderosos vigilando a los demás. Los tigres pisaron el puente; cuando estaban en la mitad, una de las estrellas tiró su lanza al *soacha* que venía último. Al mismo tiempo el puente se rompió y el resto de los tigres también cayeron al precipicio y murieron. El único que se salvó fue el leopardo, *hapayawára*: siendo extremadamente ágil, fue capaz, pegando un enorme salto, de alcanzar la orilla del precipicio y desapareció en el bosque.

La otra estrella buscó un lugar por donde saltar para unirse con su hermano, y los dos entraron en la casa. Ahí se sentaron a meditar sobre la situación. “No es posible para nosotros el vivir en paz en este territorio”, se dijeron, “ya que el leopardo ha escapado, y un día tomará venganza por los demás y nos matará; es mejor que busquemos otro país donde podamos vivir seguros.” Las estrellas salieron y recogieron algunas flechas de la caña que crece en las orillas del río, llamadas *wachi*. Llevaron los pedazos de caña a la casa y la una le dijo a la otra: “Con la ayuda de éstas vamos a subir al cielo”. Una de las estrellas era más grande que la otra y fue llamada *Yanguám*⁴; la otra más pequeña fue nombrada *Ya*. *Ya* primero tiró una flecha al cielo, pero, ésta no alcanzó el cielo y cayó a la tierra. Luego *Yanguám*, que era más grande, lanzó una flecha que alcanzó el cielo y se clavó allí. Luego lanzó otra flecha para que se ajustara debajo de la primera: después de la segunda lanzaron una tercera, después de la tercera una cuarta y así en adelante, hasta que se formó una larga hilera que iba del cielo a la tierra. “Ahora tenemos una línea”, dijeron las estrellas, “pero es muy débil, probablemente se va a romper si tratamos de subir por ella.” Luego las estrellas tocaron las flechas con sus dedos en las puntas donde una se encajaba en otra, soplando y escupiendo en ellas: de esta forma se creó una banda fuerte y compacta de diferentes flechas. Las estrellas treparon al cielo a lo largo de esta banda y permanecieron allí. Esta banda los Jívaros la llaman todavía *etsa néica*, es decir, “el bejuco del sol”⁵.

De estas dos estrellas, *Yanguám* y *Ya*, se originó el resto de las numerosas estrellas que ahora existen en los cielos. En tiempos antiguos las estrellas, que eran como personas, frecuentemente descendían del cielo a la tierra por medio del *etsa néika*, e igualmente algunas personas de aquí a veces ascendían al cielo. Es por esto que todavía conocemos la historia antes relatada; si no hubiera ha-

bido esta comunicación entre el cielo y la tierra, no sabríamos cómo se originaron las estrellas. Más tarde, sin embargo, la luna destruyó el bejuco étsa néika, en consecuencia ya no existe y es por lo tanto imposible subir al cielo en nuestros tiempos.

NOTA: Este mito es interesante, entre otras cosas, para demostrar hasta qué punto la mente de los Jívaros está penetrada por la idea de retaliación y la manera traicionera con que regresan para aniquilar a sus enemigos.

9. La primera fiesta de victoria de los Jívaros

Relato este mito en lenguaje jívaro con traducción interlineal. El mito dice lo siguiente:

Yóuchu unta chicháma ma chikichiki eínsu mátsama.
En tiempos antiguos, se nos ha dicho, otro tipo de personas existían.

Tukki shia -shia shuara nukki, tukki uyúshi shuara nukki, tukki washi,

Todos los jaguares (eran) como Jívaros, todos los perezosos como Jívaros, todos los monos negros como Jívaros.

tukki yakuma, tukki chuo, tukki shiri, shuara nukki;
Todos los monos aulladores, todos los monos cafés, todos los monos capuchinos como Jívaros;

tukki mashu, tukki yukúru, tukki, chiva, tukki chui, tukki wikeáko
todos paugís, todos (un pájaro) todos los pájaros trompeteros, todos los mango, todos (un pájaro)

tukki chukáchi, tukki shiki, tukki unguíni shaura nukki; tukki kánga,
todos (un pájaro) todos (un pájaro) todos los pájaros paraguas como Jívaros; todos (un pez)

tukki wámbi, tukki nápi shuara nukki; tukki uriki shuara nukki,
todos (un pez), todos (un pez) como Jívaros; todos los cangrejos como Jívaros.

tukki tsúntsu shuara nukki. Kúnanuma pángisha tipíma. Ni pangui
Todos los caracoles como Jívaros; en un lago la serpiente también estaba tendida. La serpiente

untsúri eínsu amúkma. Tura, eínsu ashi urúdra, kahékma.

mucha gente mató. Por lo tanto, la gente se reunió, estaban enojados.

Wikeáko ni yukúru chichama: itñyúrkatinu; urúka winya eínsku ashi

El pájaro W al pájaro Y le dijo: “¿Qué hay por hacer? ¿Por qué toda nuestra gente?

amúkma? ¿Uruka imya untsuri noa wache atinyu? Watski irúndratai,
es muerta? ¿Por qué tantas viudas hechas? Pronto debemos reunimos,

pangi makatai, makatai. Chukáchi chicháma. Yukúru amichu

la serpiente mataremos, mataremos.” El pájaro Ch. dijo: Ykuru no eres tú

nikassa, amiu kuna chingáta, kuna chingáta, taórta, taórta.

muy (valiente); tu excavas, por el lago ¡excavas, excavas, excavas!

Kuna hinikima pangi amisratai, amisratai. Yukúru ayu, timya

El agua que se desborda, serpiente ¡te mataremos, te mataremos!” Y, “está bien”, dijo,

yurúmkika chingástinyu, yeita tsáuanda kúnaka akúpka-tai.

“pero ahora no podemos excavar; otro día, el lago excavaremos a través.

Núi pangi himikima assa amísratai.

Luego serpiente, saliendo, te mataremos.”

Tura, ashi irúndrama kuna chingáma. Yamáichingáhei,
Luego, todos reunidos, del lago la orilla perforan. “Ahora nosotros hemos

chingáhei, eínsa wétinyu, pangisha ukúnama hinikima
excavado en la orilla, el agua saldrá, la serpiente cuando salga

amisratárum, amisratárum, akúpkaipya
¡mátenla, mátenla, no la dejen escapar!”

Kúnanuma námaka uríkisha mátsama. Kuna
En el lago pescados y cangrejos había. De la laguna

chigyáma assa námaka, utikishiákma shih uríki ihuma.
por la brecha los pescados y los cangrejos salieron. El pájaro Sh. lanceó el cangrejo,
ungúmi kanga máma assa sukúrma. Mashu ni Wikeáko timya:

el pájaro U. paraguas mató al pez kanga y despellejó su cabeza. El pangui al pájaro W dijo:

Wámbisha ihúta, ihúta, ihúta, awuimaipa, ihúta. Ni pinyúkma

“Al W. lancea, lancea, lancea, no lo dejes escapar”. El porque resbaló

assa ihúchama. Chui Wámbi níkássa ihúma. Wámbi
no lo lanceó. Ch. al W. verdaderamente lanceó. W.

nanki ukuinika hinikima. Numba ti wéama. Nuna assa
la lanza habiéndose sacado, escapó. Sangre mucha corrió. Así

wambi nanápi, uhúki kapándinyu. Tura, pangui kahéka
del W. las aletas y la cola (eran) rojas. Luego la serpiente enojada

hinikima. Pai, pai, wínyawai, winyawai. Chiva, ámue ihúta,
salió. “¡Ahora, ahora, viene, viene! Ch. lancéalo,

ihúta, ihúta. Chiva, ishamaka iérma. Ashi iirúra
¡lancéalo, lancéalo!” Ch. teniendo miedo cayó. Todos reunidos

amisrama. Yukúru ni Mashu timya: urúka ámuesha ishámaka
lo mataron. Y. a M. dijo: “¿Por qué tú asustado

puhúma? Aíshmangu hásti, múka tsupíkta, tsupíkta. Mashu machete
estás? Un hombre hazte, ¡la cabeza corta, corta!” M. un machete

achíkma múka tsupíkma. Tura, pakákta, pakákta,
cogiendo la cabeza cortó! Entonces “pela su cabeza

sukúrta. Jamái ashí irúrtai, nambéera nahánatai, wahisha
pélala. Ahora, todos nosotros nos reuniremos, una fiesta haremos, las viudas

pingera nihamánchi nahánati, untsúri, untsúri. Yamaika
buena chicha harán, ¡mucha, mucha, mucha! Ahora

hantsemátai, nukúrustai, pangi amísrahei.
bailaremos, celebraremos, la serpiente hemos matado!”

Tura, ashi wáhe héanuma irúndrama. Pai noa ni
Entonces, todas las viudas en la casa se reunieron y una mujer

Yukúruna chichama: Amue wínya noátkata, winya noátkata.
al Y. dijo: “Tu conmigo cástate, ¡conmigo cástate!

Amuechuka pangi mámaka winya aishiru amukma?
¿Tú acaso la serpiente no mataste, que mi marido acabó?”

Cha, wíkika máchahei. Ashi irúndra máhei. Wika
“No creo que yo solo he matado. Todos juntos hemos matado. Yo

nóatkastinyu, Mashu ni isti, ni heindinyu isti.
no me casaré contigo. M. verá, siendo anfitrión, verá”

Wikeáko kantámsama:
W. dijo:

Wisha mantámnai,
Yo también he matado,

wisha mantámnai,
Yo también he matado,

Yamáika yamáika, yamáika shiraváhkahei,
ahora, ahora, ahora yo celebro”

Ashi nambeáma, ashi hantsemáma, noasha, uchichiha,
ashi hantsemáma
Todos festejaban, todos danzaban, mujeres, niños, todos danzaban

Ashi wahe nambeáma:
Todas las viudas cantaron:

Pangi mantámnai, pangi mantámnai,
La serpiente hemos matado, la serpiente hemos matado,
untsúri eintsu yurúmasa amúkma,
mucha gente haciendo comida, acabó

Yamaika shirapáhei, shirapáhei, shirapáhei
Ahora nosotros ¡celebramos, celebramos!”

Tura, nihamánchi amúkma imya untsúri irúndrama ássa.
“Entonces la chicha fue acabada, tanta gente habiéndose reunido

Yumaika nihamánchi amúkahei, yamaika nambeása
“Ahora la chicha hemos acabado, ahora haciendo festejado

hantsemása hinikitai kanártai
y danzado, ¡podemos ir, podemos dormir!”

Ashi shiákma
Todos se fueron

Tura, ni chicháma yáha hásuma. Ungúni chicháma
entonces, su lengua otra se hizo. La lengua de U.

nuka hum, hum, hum, Mashu chicháma nuka: histi, histi, histi. Washi
era hum, hum, hum, la lengua de M. histi, histi, histi. La lengua del W.

chichámá nuka: oa á-aó, oa-á-aó. Ni chicháma níkáchama. Washi
era oa-á-aó, oa-á-aó. Estos lenguajes no fueron entendidos. W.

ni chicháma hukima, Mashu ni chicháma hukima, ¡Ungúmi
su lenguaje se llevó! M. su lenguaje se llevó. U.

ni chicháma hukima. Tura, ni untsúri nahánatinyu hásmá,
se llevó. Entonces, muchos de alas fueron provistos,

ni untsúri námaka. Wáshisha, yákumasha, tsírisha
muchos peces fueron hechos. El washí, el yakuma, el tsi-
ri.

eintsu nukki nahárma shiákma. Nukki yamai puhúma.
como personas se hicieron. ¡Así ahora son todos!
Ashi amúkma.
Todo se acabó.

El mismo mito en traducción:

En tiempos antiguos, se dice, había personas diferentes a las de ahora. En esos tiempos todos los animales y pájaros eran como personas (*shuara*); el jaguar (*shia-shia*) era como una Jívaro, el perezoso (*uyúshi*) era un Jívaro, todos los monos, el mono negro (*washi*), el mono rojo aullador (*Yakúma*), el mono café (*chuo*), el mono capuchino (*tsiri*) eran como Jívaros, todos los pájaros eran hombres; el paugi (*mashu*), el pájaro trompetero (*chiva*), el mago (*chiu*), el pájaro paraguas (*ungúmi*), el pájaro *yukúru*, el pájaro *wikeáko*, el pájaro *chukáchi*, el pájaro *shiki* eran como Jívaros; todos los peces eran personas; el *wambi*, el *kánga*, el *siluro napi*, eran como Jívaros; el cangrejo (*uriki*) era como una Jívaro, el caracol (*tsúntsu*) era como Jívaro. En un lago también estaba tendida la gran serpiente (*pan-gi*). La serpiente tenía la intención de matar a muchas personas. Por lo tanto, todas las personas reunidas, estaban enojadas. El *wikeáko* le dijo al *yukúru*: ¿Qué debemos hacer? ¿Por qué mata a la gente, por qué hay tantas viudas? Que podamos reunirnos pronto, matar a la serpiente, que podamos matarla." El *chukáchi* habló: *Yukúru*, ¿no eres un hombre valiente? Haz una brecha en la orilla del lago (una salida para sus aguas), ¡excávala! ¡excávala! Tan pronto como las aguas del lago hayan salido, mataremos a la serpiente, ciertamente la mataremos.: "Está bien", dijo el *yukúru*, "pero en este momento no podremos excavar en la orilla del lago, sino que otro día haremos que salga el agua. Mataremos a la serpiente cuando salga." Luego (otro día) todos se reunieron e hicieron una brecha en la orilla del lago. "Ahora hemos excavado en la orilla" (dijeron), "ahora el agua saldrá; cuando la serpiente trate de salir, ¡mátenla, mátenla, no la dejen escapar!"

En el lago también había peces y cangrejos (*uriki*). Debido a que se había hecho salir el agua del lago los peces y los cangrejos también fueron obligados a salir. Luego el pájaro *shiki* lanzó al cangrejo (*uriki*) y el pájaro paraguas (*ungúmi*) mató al pez *kánga* y "despellejó" su cabeza. El pájaro *mashu* gritó al pájaro *wikeáko*: "Lancea al *wámbi* también, ¡mátalo, no lo dejes escapar!" El otro (el *wikeáko*) no fue capaz de lanzarlo porque se resbaló. El pájaro *chui* llegó a lanzar al *wámbi*; pero el *wámbi* se escapó habiéndose sacado la lanza.

Luego la serpiente también salió del lago muy enojada. "¡Ahora viene, ahora viene!", todos gritaron. "¡Chiva, lanceálo, lanceálo!" Pero Chiva se cayó por miedo. Luego todos le cayeron (a la serpiente) y la mataron. El *yukúru* gritó: "¿Por qué estás ahí asustado? Sé un hombre, ¡córtale la cabeza!" El *mashu* tomó un machete y cortó la cabeza de la serpiente. Luego todos gritaron: "¡Sácale el cuero cabelludo, ¡despellejale la cabeza, despellejale!" Ahora nos reuniremos, todos nosotros, haremos una fiesta, las viudas prepararán buena chicha de yuca, ¡mucho, mucho, mucho! ¡Ahora podemos bailar, ahora podemos celebrar, porque hemos matado a la serpiente!"

Luego de lo cual las viudas se reunieron en la casa. Y una mujer le dijo al *yukúru*: "Tú cástate conmigo, cástate conmigo, ¿no eres tú el hombre que mató a la serpiente que acabó con la vida de mi marido?" "Cha dijo el *yukúru*, "no creo que lo he matado yo solo; todos nosotros lo matamos juntos. No creo que es mi deber el casarme contigo. Que el *mashu* decida, ¡él es el anfitrión, que él decida!"

El *wikeáko* cantó:

"Yo también he matado,
yo también he matado.
Ahora, ahora, ahora, celebros,
¡yo celebros, yo celebros!"

Todos estaban festejando, todos bailando, las mujeres, los niños, todos bailaban.

Todas las viudas borrachas de chicha cantaron:

"Hemos matado a la serpiente,
hemos matado a la serpiente,
él que acabó con tanta gente comiéndose
¡ahora celebramos, ahora celebramos!"

Toda la chicha fue consumida, porque se reunió tanta gente. “Ahora hemos acabado con toda la chicha”, dijeron:

“Ahora podemos salir después de haber festejado y bailado. ¡Que podamos ir a casa y dormir!” Todos se fueron.

Fue ahí que el lenguaje de estas personas fue alterado. El lenguaje del pájaro paraguas (*ungúmi*) era: hum, hum, hum. El lenguaje (canto) del paugi (*mashu*) era: histi, histi. El lenguaje del mono negro (*washi*) se convirtió: óa-oá, oa-á, oa-á -aó. Estos lenguajes no fueron entendidos. El *washi* se fue con un lenguaje, el *mashu* se fue con otro, el *ungúmi* se fue con un tercero. Luego de lo cual muchos de ellos fueron provistos de alas y otros se convirtieron en peces. El *washi*, el *yakúma*, el *tsiri* se hicieron como personas. ¡Así están todos ahora!

Todo fue acabado.

NOTA: Este mito nos da un cuadro vivo de la batalla entre los Jívaros y también da algunos detalles sobre la gran fiesta de la victoria. Como se puede observar, es costumbre entre los Jívaros que un guerrero se case con la viuda del hombre cuya muerte ha vengado, y la mujer luego juega un rol importante en la fiesta en la cual se celebra la victoria. Sobre el lenguaje que los animales asumen después de la gran fiesta, es de interés notar que los hombres en la fiesta todavía gritan *histi, histi, histi* como lo hacía antes el pájaro paugi (*mashu*), mientras que las mujeres, cuando bailan, incesantemente repiten el refrán: óa-á-aó, oa-á-aó como lo hacía antes el mono negro.

10. La gran serpiente (Pangi) que causó un diluvio

Los Jívaros estaban a punto de hacer una gran fiesta y habían enviado a dos jóvenes al bosque a cazar. Los jóvenes viajaron durante tres días en el bosque y acamparon ahí a la sombra de un gran árbol. Al siguiente día, empezaron a cazar; dispararon sobre algunos saínos, monos y pájaros. Llevaron los animales y pájaros al campamento, donde secaron la carne en el fuego y la colocaron en un marco hecho de ramas para guardarla ahí. Al siguiente día salieron otra vez a cazar. Cuando regresaron al refugio en la tarde encontraron que toda la carne que habían guardado en el marco había sido robada. “¿Quién ha robado nuestra comida, mientras estábamos ausentes?”, se preguntaron los jóvenes. Pero no podían encontrar al ladrón.

Los jóvenes secaron la carne que habían cazado ese día y la colocaron en el marco como antes. Cuando regresaron por la tarde, encontraron que la carne había sido robada otra vez. “¿Quién será que nos hace este daño?” otra vez se preguntaron, “y siempre se roba nuestra comida mientras estamos en el bosque”. ¡Pero no encontraban respuesta! “Está bien,” dijo uno de los jóvenes, “tú anda al bosque mañana solo y yo me quedaré aquí, para ver quién se roba nuestra carne mientras estamos ausentes”. Hicieron como lo propuso el joven, y el uno permaneció cerca del refugio mientras el otro salió a cazar.

Después de un rato, el Jívoro que se había quedado en el refugio escuchó unos ruidos extraños desde dentro del gran árbol en cuya raíz habían hecho el refugio. Se escondió atrás de otro árbol y vio cómo la gran serpiente (*pangi*) salió del tronco hueco del árbol, se arrastró hasta el marco donde estaba la carne y se la comió, luego de lo cual otra vez entró al tronco hueco. “He visto al ladrón”, le dijo al otro joven jívaro, “es la serpiente que vive en el gran árbol que siempre sale para comerse nuestra carne, mientras estamos en el bosque”. “Está bien”, dijo el otro joven, “nos iremos a recoger combustible y lo pondremos alrededor del árbol, y si la cantidad que recojamos hoy no es suficiente, recogeremos más mañana. Luego haremos un gran fuego alrededor del árbol y quemaremos a la serpiente”. Los jóvenes procedieron de esta manera e hicieron un gran fuego cerca del árbol. La serpiente que estaba dentro empezó a sisear y salió del tronco, se botó al suelo, se enroscó al rededor del árbol y se quemó “¡Ahora hemos quemado la serpiente!”, exclamaron los jóvenes. Se levantó un olor a carne quemada, “¿Podemos probar la carne de serpiente?” preguntó uno de los jóvenes. “No, cómo podríamos probar la carne de serpiente”, contestó el otro, “es muy mala”.

Después de decir esto, el joven se fue al bosque por un momento. Cuando regresó, su compañero le dijo “Ahora he probado la carne de la serpiente” “¿Por qué la has probado?”, le contestó el otro, “tal vez mueras ya que has comido la carne del *pangi* que es un demonio del mal”. “Tenía hambre”, le dijo el otro, “por lo tanto me comí la carne”. En ese mismo momento, el joven jívaro que había probado la carne de la serpiente sintió una sed que lo consumía y se tomó toda el agua que había a la mano “¿Dónde puedo obtener más agua para beber”, preguntó, “ya que una sed terri-

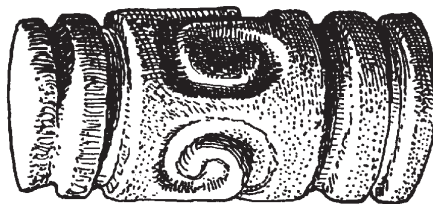
ble me atormenta?”. Los dos fueron a una pequeña laguna en la vecindad. El joven empezó a beber el agua, tragó y tragó pero no podía satisfacer su sed. “Reventaré por toda el agua que he tomado, y me convertiré en un lago porque he comido la carne del *pangi*”. El joven que bebió el agua primero se transformó en un sapo, luego en un pequeño lagarto, y por último en una serpiente de agua que creció y creció al mismo tiempo que el agua aumentaba, hasta convertirse en un lago. El otro joven jívaro se asustó y trató de sacarlo del lago, pero no lo pudo hacer. Se fue del lago por un momento y cuando regresó la culebra había sido transformada en una serpiente monstruosa, un *pangi*, y el lago se había hecho tan grande que amenazaba con inundar a toda la tierra. El jívaro que se había transformado en serpiente le dijo a su compañero “Déjame pronto, para salvar tu vida; me he hecho una serpiente y no creo que te vaya a dejar sino que te tragaré. Anda pronto a donde nuestra gente y cuéntale todo lo que ha pasado, dile que el agua seguirá subiendo e inundará toda la tierra y que se pueden salvar subiendo a las montañas más altas y trepando a los árboles más altos; si no van a hacer así morirán en el agua que cubrirá toda la tierra. Con respecto a ti, toma tu *tsappa* (calabaza) y colócala en tu *shigra* (bolso de fibras de chambira) y sube a la montaña más alta. Si el agua también cubre las montañas, súbete a la palma más alta que haya para poderte salvar”.

El otro joven Jívaro hizo lo que su compañero le dijo. Fue a casa y les dijo al resto de Jívaros lo que había pasado y les aconsejó cómo salvarse, pero no le creyeron y le dijeron “¿Qué locuras habla el hombre?, probablemente ha matado a su compañero”. Entonces el joven se fue solo, llevando consigo su *tsappa* en la *shigra*. Cuando el agua empezó a cubrir la tierra se subió a una montaña, y cuando la montaña estuvo cubierta, se trepó a una palma que crecía sobre la montaña. El resto de Jívaros, que no se habían molestado, se ahogaron. El joven fue el único que se salvó. Permaneció sobre la montaña y en la palma durante muchos días hasta que las aguas empezaron a bajar. Para saber si el agua había retrocedido y la tierra se había se-

cado, lanzó una semilla de palma. Tan pronto como escuchó la semilla caer al suelo, el joven bajó del árbol “¿Dónde están mi compañero y el resto de mi gente que han muerto?”, se dijo a sí mismo. Vio algunos buitres volar en el valle entre las montañas y entendió que los cuerpos de los que habían muerto en el diluvio estaban allí. Fue en busca de su compañero que se había transformado en serpiente y al fin lo encontró en una pequeña laguna. La serpiente ahora se había hecho bastante pequeña. El joven dijo “Este es mi compañero, ¿Cómo lo puede dejar aquí solo?”. Colocó a la serpiente en la calabaza que cargaba en su bolso, la llevó a una laguna más grande y la dejó allí. Pero la serpiente creció y creció. Cuando la laguna le resultaba muy pequeña, la llevó a un lago y la colocó ahí. Después, cuando la serpiente creció más, la llevó a otra laguna, pero como era muy grande para ser cargada, cogió un bejuco, se lo amarró al cuello y la jaló. El bejuco de pronto se rompió y la serpiente desapareció bajo el agua. El Jívaro tenía un perro que empezó a nadar en el agua y la serpiente se lo tragó. Pero en un sueño la serpiente le dijo al joven “No te acerques más a mí, porque estoy destinada a comerte, como he comido al perro”. Allí la serpiente permaneció y creció y de esa laguna se ha expandido a otras lagunas, donde la gran serpiente vive hasta hoy.

Notas

- 1 *Tumba* es una planta salvaje de la selva con grandes hojas y no da frutos. Los jívaros dicen que el plátano viene de la *tumba* y es llamado “el hijo de la tumba” (*tumba uchilu*).
- 2 La mariposa (*wambisku*) de acuerdo a la idea de los jívaros es un “espíritu” (*wakani*), y está asociada con las cascadas porque tienen predilección por los saltos de agua y son vistas constantemente alrededor de ellos. Los fullentes saltos de agua constituyen para los jívaros el lugar de cánticos dirigidos a las mariposas.
- 3 Es decir, una mujer no casada que no puede traer cacería y por lo tanto está obligada a aguantar hambre.
- 4 La estrella Venus.
- 5 El nombre científico de esta liana es *Caulotretus*.



Séptima parte

EL LENGUAJE JIVARO

Nota de los editores

Para esta parte se ha seguido el estudio publicado por el autor en español, en el año 1921. (La lengua de los Indios Jívaros (Shuara) del oriente del Ecuador; Helsingfors 1921), fundamentalmente con el mismo contenido de la parte correspondiente a la edición de 1935. Se añaden los párrafos omitidos en la ed. de 1921.



OBSERVACIONES GENERALES



Como he destacado al comienzo de este trabajo, la posición étnica y lingüística de los Jívaros es desconocida, y no he considerado éste el lugar apropiado para discutir el problema que los Jívaros de cualquier clase no pertenecen al grupo de los Arawak, como fue sugerido por Rivet, puede ser considerado como cierto. Las instancias de supuestas similitudes entre los idiomas jívaro y arawak mencionadas por él son de lo más dudosas y no prueban nada, ni existe ninguna afinidad entre ésta y otra lengua determinada. Aparte de esta pregunta, es importante dar una información detallada acerca de esta lengua, en tanto como sea posible.

La poca gramática y vocabulario publicados por mí en español en 1921 con el título. *La lengua de los indios jívaros* pueden considerarse la primera nota del lenguaje de estos indios. Estoy, por supuesto, enterado que entre 1909 y 1910, un corto estudio fue publicado por H. Beuchat y P. Rivet en *Anthropos*.¹ Pero ninguno de los autores tuvo personal conocimiento del idioma. Su estudio se fundamenta totalmente en fuentes de secundaria importancia, basadas en diferentes historias y anécdotas contadas por viajeros que visitaron a los Jívaros en distintos momentos. Aun los vocabularios hechos por padres católicos aparecen con grandes faltas de exactitud. En consecuencia el nombre dado a los Jívaros por Beuchat y Rivet Siwora (*Shiwora*) es erróneo. El nombre con el cual las tribus jívaras se autodenominan es *Shuara*. Ahora es un factor muy conocido que hay distintos dialectos del lenguaje, y los mencionados autores los distinguen como tales.

Pero la procedencia de su información falta mucho de seriedad, como aparece en el vocabulario. En ese vocabulario, el dialecto de Macas es el mejor representado. Pero los informantes de aquellos que originalmente han escrito las palabras evidentemente no han sido los indios que habitan la región o sea, los Jívaros del Upano, sino los mesti-

zos de Macas. Algunos de ellos hablan la lengua jívara bastante bien, pero una particularidad característica de ellos es que alargan muchas palabras jívaras con una sílaba que está hecha para comenzar con una "l"; aunque esta letra no existe en el lenguaje y en consecuencia distorsionan las palabras. Tanto en la monografía de Rivet sobre los Jívaros como en el artículo de Beuchat y Rivet del lenguaje jívaro, encontramos palabras como *tunduli* en vez de *tundui* (el gran tambor), *sula* en vez de *sua* (Genipa americana), *hela* en vez de *hea* (casa), *pingullu* en vez de *pingui* (flauta), *huambulushi* en vez de *huambuishi* (algodón), todas formas erróneas de palabras comúnmente usadas en Macas. Otros errores abundan por todo el vocabulario, pero el espacio no me permite mencionarlos todos. En cierto modo, estos errores son naturales. Nadie puede satisfactoriamente escribir en una lengua que no conoce, sin tener un material digno de crédito a su disposición.

Puede ser apropiado en este contacto poner de relieve que no es sencillo, como generalmente se supone, el tomar nota del vocabulario de una tribu salvaje.

La opinión de que casi todo viajero que toma contacto con miembros de una tribu salvaje es apto para hacer un vocabulario de su idioma, bastante bueno como para servir de base para estudios lingüísticos comparativos, es un error. Mi impresión, de cualquier manera, es que la mayoría de los vocabularios incompletos y de las notas de lenguas indias hechos tanto en tiempos anteriores como en nuestros días por observadores superficiales en diferentes partes de Sudamérica, son inutilizables desde el punto de vista científico y su publicación ofrece un dudoso servicio a la lingüística comparada. Incluso los misioneros y otras personas, han carecido algunas veces de ese oído fonético necesario para el propósito de comprender las extrañas palabras y escribirlas correctamente.

Pienso que se necesita una aptitud especial, y un entrenamiento para esta clase de estudios

Otra gramática y vocabulario de la lengua jívara poco conocido fue publicado personalmente en Ecuador en 1928 por el Padre Salvador Duroni, Salesiano, con el título *Diccionario de bolsillo del idioma jívaro*. El vocabulario es muy abundante y su autor evidentemente poseía algunos conocimientos prácticos del idioma. Contiene, sin embargo, numerosos errores y además la transcripción vuelve difícil la pronunciación de muchas palabras para un lector de habla inglesa.

Un curioso error que aparece aquí, como en la gramática de la lengua jívara de Beuchat y Rivet, es que como la particular característica del infinitivo, el sufijo *Tazan* sirve regularmente para decir "ser", en sí es auxiliar del verbo ser. No sé si existe una terminación para el infinitivo en el dialecto de Gualaquiza, hablado por los ahora medio-civilizados Jívaros que viven cerca de Cuenca, casi el único dialecto jívaro del cual no tengo conocimiento.

El P. Duroni no explica qué tribu particular habla el idioma registrado por él; simplemente habla de la "lengua jívara". Debo recalcar que ninguna de las tribus jívaras a quienes conozco tienen

una terminación infinitiva con el sufijo *tazan*. El característico sufijo del infinitivo es *tinyu*, en sí una forma infinitiva del auxiliar *tihei*, "Yo soy". Otros detalles en el vocabulario del P. Duroni que en mi opinión son incorrectos no pueden ser tocados aquí.

Por mi parte, empecé a estudiar el idioma jívaro desde el comienzo de mi estadía entre la tribu Upano, primero con mi intérprete de Macas y luego con indígenas como profesores. Gradualmente, recopilé un vocabulario de más de mil palabras, que fui cuidadosamente verificando muchas veces con la ayuda de mis amigos indios. Simultáneamente traté de asimilar las más importantes reglas gramaticales y sintácticas, que están indicadas aquí.

Durante mi última estadía entre los Jívaros, en 1928 y 1929, revisé nuevamente mi vocabulario, añadiendo y corrigiendo muchas cosas; y consecuentemente espero que los errores que son casi inevitables en un libro que trata del lenguaje de personas salvajes, estén aquí reducidos al mínimo.

Nota

- 1 Beuchat y Rivet: "La langue Jívaro on Siwora", en *Antrophos*, tomos IV (1909) y V (1910).

Capítulo 1

GRAMÁTICA



Los sonidos

En la lengua jívara he encontrado 23 sonidos (incluido el sonido doble *ts*), de los cuales denotaré 20 con las siguientes letras castellanas:

Vocales *a, e, i, o, u*

Consonantes *b, ch, d, g, h, k, m, n, ñ, p, r, s, t, v, y.*

Además, las consonantes *sh* y *w* denotan a los mismos sonidos que en inglés. Por ej. *shaúka*, perla (en donde *sh* se pronuncia como en la palabra inglesa 'sharp'), *wakérahei*, quiero (en donde *w* se pronuncia como en la palabra inglesa *Washington*).

La *w* nasal denoto con *w*. Por ej. *wéaru*, suegro; *wuéa*, sacerdote; *wuí*, sal.

La *h* no es completamente muda, sino que se pronuncia algo aspirada como en las palabras castellanas "hueso", "huevo", etc. Ejemplos en jívaro, *hinda*, camino; *hastiñu*, hacerse.

Una línea horizontal sobre una vocal denota que la vocal es larga. Por ej.: *shuāra*, indio; *wini-ma*, él viene.

Nota. El sonido *l* no existe en jívaro, y los indios no pueden ni pronunciarlo. Un jívaro, cuando tiene que pronunciar, por ej.: la palabra castellana 'pelo', dice 'pero', etc.)¹.

Tampoco en el dialecto del Upano he encontrado el sonido *f*.

En la lengua de los Jívaros se refleja el carácter enérgico y vehemente de estos indios, y muchos sonidos, por eso, tienen una pronunciación más dura y áspera que en lenguas europeas. Además, hay que advertir que el jívaro no expresa sus pensamientos y sentimientos solo con palabras, sino también con la mímica y con toda clase de gestos, con movimientos de los brazos, de los pies, de la cabeza, de todo el cuerpo; en ciertas ocasiones

también con sus armas, la lanza y el escudo. Es preciso tomar en cuenta estos medios accesorios de expresión para tener una idea perfecta de la lengua de estos indios.

El acento

La lengua jívara no tiene regla fija para el acento. En la mayor parte de las palabras, y especialmente en los verbos, se posa sobre la penúltima sílaba. Este acento no cambia cuando, por la conjugación o por alguna partícula pospuesta, la palabra se alarga con una o más sílabas, llegando así el acento muchas veces a caer sobre la cuarta, quinta, o sea sexta sílaba (desde la última). Ejemplos: radical *wakéra*, querer; *wakérahei*, yo quiero; *wakératiñu*, para querer; *wakéramaka*, ¿quieres? radical *ayambuamáka*, vengarse; *ayambuamákahei*, he vengado; *ayambuamákatiñu*, para vengarse; *ayambuamákataheitimi*, ¡vengaré digo!

En algunas palabras, el acento también se posa sobre la antepenúltima sílaba, por ej.: *aíshman-gu*, hombre; *píngera*, bueno; *ándara*, en balde. Pero es de advertir que en muchos sustantivos y adjetivos que parecen tener el acento sobre la antepenúltima, la última sílaba es originariamente una partícula u otra desinencia y que por tanto estas palabras propiamente tienen el acento sobre la penúltima. Por ej.: en los sustantivos *uráhinki*, las cejas, *turúnduru*, la garganta, *apáchiru*, los abuelos, las sílabas *-ki*, *-ru*, *-chiru* son originariamente partículas enclíticas, habiendo ahora casi perdido ese carácter. Es lo mismo Por ej.: con el adjetivo *kukuíhkama*, loco, en donde *-ma* es propiamente la desinencia de la tercera persona de un verbo (radical *kukuíhka*).

Varios sustantivos y adjetivos también tienen el acento sobre la última sílaba. Por ej.: *chimbuí*, banco, *tunduí*, tambor, *pushí*, camisa, *yaki*, alto, *ashí*, todos.

Las partes de la oración

Las partes de la oración en jívaro son las siguientes:

1. Artículo, 2. Sustantivo, 3. Adjetivo, 4. Pronombre, 5. Verbo, 6. Adverbio, 7. Conjunción, 8. Posposición, 9. Interjección.

La lengua jívara conoce un *artículo determinado*, pero no tiene la misma importancia que en las lenguas europeas y raras veces se usa. Este artículo es *-ka* que se pospone enclíticamente al nombre. El artículo *ka* puede determinar tanto un sustantivo como un pronombre. Por ej.: *Shuāra-ka*, el jívaro (*shuāra*), *nari-ka* (*nári*), el nombre; *wi-ka* (*wi*), yo por mi parte; *au-ka* (*au*), ese allá.

Tenemos el mismo artículo determinado en el adverbio *yamaika* (*yamaí*), ahora mismo.

Como artículo determinado se usa también el pronombre personal de la tercera persona *ni*. Por ej.: *Ni pangi untsúri eintsu amúkma*, (la serpiente acabó con mucha gente² (*pangi* = serpiente, *untsúri* = muchos, *eintsu* = gente, *amúkma* = acabó).

En el mismo oficio también se usa el adjetivo determinativo *nu*, este, que entonces se pospone al nombre al que determina. Por ej.: *timya unta nu*, así dice el viejo (*umya* = dice, *unta* = viejo). Volveré a hablar sobre el uso de este demostrativo tratando de los pronombres.

El sustantivo

La lengua jívara propiamente no conoce género. Cuando, en personas y animales, es necesario acentuar el sexo, se lo hace por medio de las palabras *aíshmangu*, varón, macho, y *noa*, mujer, hembra. Por ej.: *aíshmangu uchi*, niño, *noa uchi*, niña; *aíshmangu yawá*, perro, *noa yawá*, perra.

Es de añadir que los Jívaros atribuyen sexo no solo a personas y animales sino también a los árboles, plantas, y objetos inanimados, herramientas, armas, trastos de casa, candela etc., de los cuales, según la idea de ellos, algunos son "hombres" (*aíshmangu*), es decir, tienen alma de hombre, otros "mujeres" (*noa*) es decir tienen alma de mujer. Esta distinción, sin embargo, rara vez se expresa en la lengua.

En cuanto al *número*, el jívaro no tiene partícula o terminación especial para indicar el *plural*, siendo el plural siempre igual al singular. Cuando es necesario indicar que se trata de una pluralidad, esto se hace por medio de palabras determinantes

como *untsúri*, muchos, *túkki*, *ashí*, todos, *irúra*, porción, etc. Por ej.: *Untsúri shuara winima*, muchos jívaros han venido, *Yóunchu unta túkki yakúma eintsu núkki*, antiguamente todos los monos eran (tenían forma de) gente (*younchu unta* = muy antiguamente, *yakúma* = mono), *Kánga irúra achíkma*, se ha cogido una porción de bocachicos (*kánga* = bocachico, *achíkma* = se ha cogido).

La *declinación* en jívaro es sumamente simple, ya que las desinencias que el sustantivo puede asumir por la flexión son muy pocas.

El *nominativo* no tiene terminación particular.

El *genitivo* o es igual al nominativo o tiene terminación *-na*, la cual, sin embargo, rara vez se emplea. Generalmente el genitivo se expresa solo por la posición de las palabras, el genitivo precediendo al sustantivo al que pertenece. Por ej.: *Wina yatsúru umi*, la cerbatana de mi hermano (*wiña* = mío, *yatsúru* = hermano, *umi* = cerbatana), *Noa taráchi*, vestido (camisa) de la mujer (*taráchi* = vestido) *Hea weiti*, la puerta de la casa (*hea* = casa, *weiti* = puerta). *Kúchi namánki*, carne de puerco (*kuchi* = puerco, *namánki* = carne).

El *dativo* tiene la terminación *-na*. Por ej.: *amue noa-na surústa*, da a tu mujer (*amue* = tuyo, *surústa* = da!) *Wina uchiru-na chicháhei*, he hablado a mi hijo (*uchi* = hijo, *chicháhei* = he hablado).

El acusativo siempre es igual al nominativo. Por ej.: *Máma yuohei*, estoy comiendo yuca (*máma* = yuca, *yuohei* = yo como). *Umi surústa*, ¡dame la cerbatana! *Chingí achíkahei*, he cogido un ave (*chingí* = ave, *achíkahei* = he cogido).

Los complementos de medio y compañía se expresan por la partícula enclítica *hei*. Por ej.: *nánki-hei*, *akáru-hei máma*, matado con la lanza, con la escopeta (*wanki* = lanza, *akaru* = escopeta *mama* = matado). *Apáchi-hei wéahei*, me voy con el cristiano (*apáchi* = cristiano, hombre blanco, *wéahei* = voy). *Noa-hei*, *uchi-hei wiñima*, ha venido con su mujer y sus hijos (*wiñima* = ha venido con su mujer y sus hijos *Wiñima* = ha venido).

Aparte de la declinación, algunos sustantivos pueden cambiar de forma por ciertas partículas, enclíticamente añadidas al radical.

Sustantivos *diminutivos* se forman añadiendo la partícula *-chi* al radical. Los diminutivos especialmente se usan en la poesía (las canciones) de los Jívaros. Ejemplos: *noku-chi*, mamacita (*nukú*), *uchi-chi*, hijito (*uchi*), *noa-chi*, mujercita (*noa*), *apa-chi*, cristiano (*apá*)³.

En algunos casos, en la poesía, también se forman diminutivos con la partícula *-ta*. Por ej.: *Yachu-ta*, *yachu-ta*, *mésesta hímersatai*, mi hermanito, mi hermanito, haremos guerra entre dos (*yatsú* = hermano, *mésesta* = guerra, *hímersatai* (*hímersahei*) = hacer alguna cosa entre dos). *Uchi-ta*, *uchi-ta*, *kákarum hasti*, mi hijito, mi hijito, (hazte valiente) *kákarum* valiente, *hasti* (*hástiñu*) = hacerse algo⁴.

La partícula *-ru*, que propiamente parece ser un sufijo de posesión, se añade a casi todas las palabras indicando parentesco, y también a palabras de cariño. Ejemplos: *apáru*, mi padre (padre en general *apá*), *nukúru*, mi madre (madre en general *nukú*); *yatsúru*, mi hermano (*yatsú*); *uchiru*, mi hijito (*úchi*), etc.

En la poesía, la partícula *ru* se usa frecuentemente y se añade también a palabras de objetos inanimados, especialmente a la forma diminutiva con *-chi*. Ejemplos: *áha-ru*, mi chagrita (*áha*) *máma-ru*, mi yuquita (*máma*). *Kátipichi*, *pand'ma-chiru*, *katipichi*, *inchi-chiru*, *takarseipyá*, ratoncito, ratoncito, no tocarás mi chagrita de plátano, mi chagrita de camote (*katipi* = ratón, *pand'ma* (*pandama*) = plátano, *inchi* = camote)⁵.

Sustantivos colectivos se forman con la partícula enclítica *-ka*. Por ej.: *kúndiña-ka*, caza (nombre genérico para toda clase de animales cazados), *náma-ka*, pescado en general (de cualquier clase); *ára-ka*, sembrado; *micha-ka*, harina de maní, *kambána-ka*, tejido de hojas.

Sustantivos verbales se forman con la partícula enclítica *-tiñu* (*iñu*), que es la desinencia del infinitivo. Por ej.: *hiámbratiñu*, fiestero (*hiámbráhei*, celebrar una fiesta); *wishiñu*, brujo (uno que tiene por costumbre de cantar “*wi*”, “*wi*”); *heindiñu*, dueño.

Sustantivos también se forman con la partícula *ma*, que es la desinencia de la tercera persona de ind. y del part. pas del verbo. Por ej.: *Mangértoa-ma*, matados (el que ha matado); *awandéa-ma*, tejido; *yamátska-ma*, hombre joven.

Varios sustantivos se forman con la partícula *-ki*, que propiamente quiere decir “solo”. Por ej.: *Uhú-ki*, rabo; *nanchi-ki*, uña; *namán-ki*, carne.

Tenemos la misma partícula en el numeral *chikichi-ki*, uno solo (*chikichi* = uno).

El adjetivo

Un adjetivo, cuando acompaña al sustantivo, es invariable, formando con éste como una sola

palabra. El adjetivo en oficio de atributo siempre precede al sustantivo. Por ej.: *Unta pinchu*, el gavilán grande (*unta* = grande, *pinchu* = gavilán). *Tuna wiskiñu*, el brujo malo (*tuna* = malo). *Mukússa taráchi*, el vestido negro (*mukússa* = negro).

Unta máshu tukúismahei, he cogido al gran paugí (*mashu* = paugí, *tukúismahei*, he cogido).

Comparativo y superlativo

El comparativo en jívaro se expresa por la preposición *ti*. Por ej.: *Ti unta*, más grande. *Ti pinchera*, más bonito. *Tí isárma*, más largo.

Los Jívaros no conocen comparación directa. El comparativo con “que” en castellano se resuelve en dos proposiciones. Por ej.: la frase “Mi casa es más grande que la tuya”, se traduce *ámue hea uchichi*, *wiña hea ti unta*, lo que quiere decir. “Tu casa es pequeña, la mía es más grande”. *Nu káya kihínu*, *auka ti takáptiñu*, esta piedra es más pesada que aquella (esta piedra es pesada, aquella es más liviana).

El superlativo absoluto se forma anteponiendo los adverbios *ma ti* o *mya* al positivo. Por ej.: *ma ti píngera*, es bellissimo, *ma ti tuna*, es malísimo. *Súngura imya* (*untsúri*) *eintsu amúkma*, muchísima gente se ha acabado por la enfermedad (*Súngura* = enfermedad, *eintsu* = gente).

Adjetivos numerales

La mayor parte de los Jívaros saben contar hasta diez, pero solo para los primeros cinco numerales tienen nombres propios. Siempre cuentan con los dedos de la mano, principiando con los de la izquierda, y a veces también con los dedos de los pies.

Los numerales cardinales son los siguientes:

uno,	<i>chikichiki</i> (<i>chikichi</i>)
dos,	<i>húmera</i>
tres,	<i>menéindu</i> o <i>kámbatama</i>
cuatro,	<i>eínduk-eínduk</i>
cinco,	<i>wéhe amúkei</i> (“he acabado la mano”)

Si el Jívaro tiene necesidad de contar más arriba de cinco, coge los dedos de la mano derecha, sucesivamente, con la mano izquierda, y sigue contando usando las siguientes expresiones:

seis, *huíni wéhe* (aquí tengo (un dedo de la) otra mano)
siete, *hímera wehe* (dos dedos (de la otra mano))

ocho, *menéindu wéhe* (tres dedos)
 nueve, *eínduk-eínduk wéhe* (cuatro dedos)
 diez, *mai wéhe amúkahei* (he acabado ambas manos)

Si es necesario continuar la numeración, el Jívaro coge los dedos de un pie, uno por uno, y cuenta *chikichiki, húmera, meneíndu*, (uno, dos, tres) etc. Cuando llega al quinto dedo dice *huini*, náwi *amúkahei*, aquí he acabado un pie (*huini* = aquí, náwi = pie), entendiendo que ha principiado con las manos. Con dicha frase, por eso, se expresa el número 'quince'.

Después puede continuar contando con los dedos del otro pie, y cuando llega a 'veinte' dice *mai náwi amúkahei*, he acabado ambos pies. El 'veinte' es el término absoluto de la numeración jívara, en cuanto lo expresa por palabras. El 'diez' también indica el Jívaro juntando las manos cerradas, sin usar expresión particular, y si necesita indicar 'veinte', 'treinta', 'cuarenta' etc., lo hace juntando las manos cerradas, dos, tres, cuatro, veces, etc.

El Jívaro no puede indicar un número en lo abstracto, sino siempre lo hace por medio de señas, también cuando tiene una palabra especial para expresarlo, y casi siempre principia desde el uno, contando por los dedos hasta que llega al número que quiere indicar. Si, por ejemplo, acerca de una fiesta de cinco días, uno pregunta a un Jívaro cuántos días la celebran, no contesta directamente 'cinco', sino que principia contando los dedos desde uno, mencionando lo que hacen cada día. "Al primer día hacemos esto, al segundo esto, al tercero esto, al cuarto esto y al quinto esto; con eso se acaba la fiesta". Si, por ejemplo, seis jívaros se han ido a un viaje y uno pregunta cuántos se fueron, no contestan "seis", sino principian a enumerar por nombre a todos que se fueron hasta llegar a seis, siempre usando los dedos.

Los pronombres

Los pronombres personales en Jívaro son los siguientes:

<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
<i>wi</i> , yo	<i>I</i> , nosotros
<i>ámue, amueki, tú</i>	<i>attúme</i> , vosotros
<i>ni</i> , él, ella	<i>nisha</i> , ellos

Se declinan del modo siguiente:

	<i>Singular</i>	<i>Plural</i>
1	Nom. <i>wi</i> , yo Gen. <i>wiña</i> , de mí Dat. <i>wiña</i> , a mí Acus. <i>wiña</i> , mí	<i>I</i> , Invariable
2	Nom. <i>ámue, amueki</i> , tú Gen. <i>amiñu</i> , de tí Dat. <i>amiñu</i> , a tí Acus. <i>ámue</i> o <i>amiñu</i> , te Plural, <i>attúme</i> , invariable	
3	Nom. <i>ni</i> , él, ella Gen. <i>ni</i> o <i>niñu</i> , de él, de ella Dat. <i>ni</i> o <i>niñu</i> , a él, a ella Acus. <i>ni</i> , él, ella Plural, <i>ni</i> o <i>nisha</i> , invariable	

Los pronombres posesivos se forman con el genitivo de los personales. Por ejemplo: *wiña hea*, mi casa, *amiñu hea* (o *amue hea*, más generalmente), tu casa, *ni hea*, la casa de él. Plural *wiña hea*, nuestra casa, *attúme hea*, vuestra casa, *ni hea*, la casa de ellos.

Cuando los pronombres posesivos se emplean sin nombre, tienen las formas *wiña, amiñu, niñu*, respectivamente. Por ej.: *nu hea wiña*, esta casa es mía, *nu hea amiñu*, esta casa es tuya, *nu hea niñu*, esta casa es de él.

Los pronombres demostrativos son *nu, nisha*, este, esta, esto; *auka* (*au* con artículo determinado *ka*), ese allá, aquel, aquella. *Nu* tiene el genitivo y dativo *nuna*, acus. *nu*. Por ej.: *Tsinsáka, nuna númba umárta, namánkisha yuota, saeta*, ¡tomarás la sangre de ese hombre y comerás su carne! (*tsinsáka* = *saëta*, *númba* = sangre, *umárta* = tomar, *yuota* = comer).

Núsha y *auka* son invariables. Estos demostrativos solo se emplean como sustantivos. Por ej.: *Núsha píngera*, esto es lindo, *Auka yahúchi*, ese hombre es inútil.

El demostrativo *nu* generalmente, se pospone al nombre o verbo que determina, y frecuentemente, para mayor acentuación, además se lo pone adelante, quedando así esta palabra repetida. Por ej.: *Hea nu, wiña hea*, aquella casa es mía. *Andiche, nu háma nu*, Andiche (nombre de un jívaro) está enfermo (*háma*). *Pandama, nu puhúma nu*, ¿tienen (hay) plátano? (*pandama* = plátano).

Los pronombres interrogativos son *ya*, ¿quién?, ¿cuál?, para las personas, y *wari*, ¿qué?, para cosas y animales. *Ya* tiene el genitivo y dativo *yána*, ¿de quién?, ¿a quién?, acusativo igual al

nominativo. Por ej.: *Ya-na yawá*, ¿de quién es el perro? *Ya-na amástahei*, ¿a quién daré?

Wari es invariable. Por ej.: *Warinihamánchi a*, ¿qué chicha hay? *Wari kundiñaka achikma*, ¿qué caza se ha cogido?

De los pronombres indefinidos los siguientes son los más importantes:

Ashí, tukki, todos; *Untsúri*, muchos; *Chikichi, nisha*, alguno; *Nukki*, mismo; *Ningi*, solo; *Yáha*, otro, ajeno; *Chikichi*, otro, diferente; *Atsawai, atsúma* nadie. Ejemplos: *Ashí shuara wéama*, todos los Jívaros se han ido *Untsúri eintsu irúndrama*, mucha gente se ha reunido (*irúndrama*). *Chikichi núkki chicháma*, alguno (otro hombre) habló así, *Ni nukki timya*, él mismo dijo (esto) *Yáha nunga*, otro país *Wiñaka mastiñu, chikíchika mati*, ¡no matarán a mí, que maten al otro! (*mastiñu = machatiñu*, no matarán). *Atsawai*, no hay nadie, no hay nada.

Los Jívaros no conocen pronombres relativos, ya que todas las proposiciones dependientes en lenguas europeas en jívaro se resuelven en proposiciones directas. La proposición relativa que principia con “que” en castellano, en jívaro se intercala, como entre paréntesis, en la cláusula principal, o se la añade al fin como otra proposición independiente. Por ejemplo, la cláusula: mi hijo, quien a matado un enemigo está en ayuno, se traduce *wiñauchí, shuara máma nu, ihémasa puhúrna*, literalmente: mi hijo - un enemigo mató él - está ayunando (*máma = matado, ihémasa (ihémahei) = ayunando*). ¿Cuándo regresarán los Jívaros que se han ido al monte?; *Urutai shuãra wakítiñu, ikyáma wéama nu*, literalmente, ¿cuándo regresarán los Jívaros? ¿al monte se han ido ellos?

El verbo

En jívaro hay una sola forma de conjugación, según la cual se conjugan todos los verbos. Existen algunas irregularidades, generalmente debidas a contracción de las sílabas.

La conjugación y el uso del verbo parece de los siguientes ejemplos:

Verbo *takáhei, takástiñu*, trabajar
Radical *taká(s)*.

Singular

Wí taká-hei, yo he trabajado (yo trabajo)
amue taká-ma, tú has trabajado (trabajas)
ni taká-ma, él, ella ha trabajado (trabaja)

Plural

I taka-hei, nosotros hemos trabajado (trabajamos)
attúme taká-ma, vosotros habeis trabajado (trabajan)
nisha o ashí irúndra taká-ma, ellos (todos juntos) han trabajado (trabajan).

Como se ve, también en los verbos el plural es igual al singular.

La forma fundamental del verbo (*takáhei, takáma*) es el perfecto que también se usa como imperfecto y como presente según las relaciones del verbo. Cuando el Jívaro quiere acentuar que es cuestión del tiempo presente, generalmente añade el adverbio *yamaí (yamaika)*, “ahora”. Por ej.: *takáhei*, he trabajado, *yamaí takáhei*, ahora trabajo (estoy trabajando). Otros ejemplos: *wiñáhei*, (segunda y tercera persona irregularmente *winima*), he venido; *yamaí wiñáhei*, ahora vengo; *yamaí wiñima*, ahora viene (más generalmente, sin embargo, *wiña-wui*; véase abajo). *Yurúmahei*, he comido, *yamaí yurúmahei*, ahora como (estoy comiendo).

Cuando se trata de acontecimientos en tiempo pasado, la forma fundamental se traduce con el imperfecto. Por ej.: *Yóunchu unta chiva máshusha pángi máma assa sukírma. Kuránta nambéna nahánama, untsúri eintsu irúndrama*, etc., antiguamente (*yóunchu unta*) el trompetero (*chiva*) y el *paugi (máshu)* mataron la serpiente (*pángi*) y le pelaron la cabeza (*sukírma = pelar la cabeza de un enemigo*). En seguida hicieron una gran fiesta, mucha gente se reunió, etc. (*kuránta = enseguida, nambéna = fiesta, nahánama = hicieron, irúndrama = se reunieron*)⁶.

Para la tercera persona en singular (y plural) los Jívaros tienen una forma especial con la terminación *-wui*, a la cual emplean exclusivamente para expresar tiempo presente. Por ej.: en lugar de *yamaí takáma*, se dice *winima takáwui*, en lugar de *yamaí winima* se dice *wiñawui*. Entre las formas *yamaí takáma, yamaí winima, y takáwui, wiñawui*, hay alguna diferencia en la significación. *Yamaí ni takáma*, quiere decir que en ese tiempo, hablando en general, está alguno en trabajo. *Takáwui*, al otro lado, quiere decir que en el mismo tiempo de hablar está cierta persona trabajando. *Shuara winima*, los Jívaros vienen pronto (Por ej.: mañana o pasado m.). *Shuara wiñahui*, los Jívaros están viniendo, ya están cerca, ya se los ve. La forma que termina con *-wui*, por eso, generalmente se traduce con gerundio en castellano. Otros ejemplos *Ya-*

maí shuara ipyáma, los Jívaros pelean (lejos, en otro lugar, hablando en general); *shuara ipyámwui*, los Jívaros que vemos u oímos, en este momento están peleando. *Yamaika pangí hiniwui*, ahora (en este momento) la serpiente está saliendo. *Naháma-wui*, me está doliendo, etc.

Futuro

La característica del futuro en la primera persona es la sílaba *-ta*, la cual se añade al radical. La conjugación es la siguiente:

wi takás-ta-hei, yo trabajaré
amue takás-ti ó takás-tiñu, tu trabajarás
ni takás-tiñu, él, ella trabajará

El plural es igual al singular

Otros ejemplos *máheí*, he matado, futuro *ma-taheí*, mataré, *amue matiñu*, tú matarás, *ni matiñu*, él matará. *Axhíkaheí*, he cogido, futuro, *cogeré*, *ni achíktiñu*, él cogerá.

Algo irregularmente se forma el futuro del verbo *wiñaheí*, he venido, conforme a la irregularidad que este verbo tiene en el perfecto.

wi wini-ta-hei, yo vendré
amue wini-ti ó wini tiñu, tú vendrás
ni wini-tiñu, él, ella vendrá.

La lengua jívara también tiene un futuro dubitativo que se forma con las partículas enclíticas *chais*, *cheis* (ches), *stabash(i)*, *tahash(i)*, *styambash(i)*, *styambash(i)*, *styatahash(i)*, etc., y de lo cual hacen mucho uso los Jívaros. Por ej.: *Ni kashini wini-cheis*, él ha de venir mañana. *Wi susáchais*, yo he de dar (también condicional yo daría) *Susá-tabashi ó amástyashashi*, he de dar, tal vez *Ni hakástyatimbashi ó amástyashashi*, he de dar, tal vez *Ni hakástyatimbashi*, él ha de morir, tal vez.

Con las mismas partículas los Jívaros también expresan el condicional.

Imperativo

El imperativo se forma con la terminación *-ta* para la segunda persona el singular, y con *-tarum* para la segunda persona del plural. Por ejemplo:

Sing. (*amue*) *takás-ta*, ¡trabaja tú!
 Plur. (*attúme*) *takás-tarum*, ¡trabajad vosotros!

Sing. (*amue*) *wini-ta*, ¡ven tú!
 Plur. (*attúme*) *wini-tarum*, ¡venid vosotros!

Subjuntivo

El subjuntivo presente se forma con la terminación *-ti or tai (tei)* del siguiente modo:

2º pers. sing *amue takás-ti*, ¡trabajes tú!
 3º pers. sing *ni takás-ti*. ¡que trabaje él!
 1º pers. plur (l) *takás-tai*, ¡trabajemos!
 2º pers. plur (*attúme*) *takás-ti*, ¡que trabajen ustedes!
 3º pers. plur *ashí irúndra takás-ti*, todos juntos trabajen (ellos)

Otros ejemplos:

amue wini-ti, ¡vengas tú!
ni wini-ti, ¡venga él!

Winíti, winíti, páheí, que venga, que venga, estoy aquí⁷. *Chicháma hústai*, ¡hablemos palabras!
Waru irúrai, ¡ligero nos reuniremos! *Ayambrua-máktai*, ¡vengaremos! *Wéatai*, ¡vamos!

Infinitivo

El infinitivo se forma con la terminación *-tiñu*, la cual se añade al radical. Por ej.: *takás-tiñu*, trabajar; *winitiñu*, venir *Sumáktiñu wakéraheí*, quiero comprar (*Sumáktiñu (sumákaheí)* = comprar).

Con la misma forma del verbo se expresa en el fin de una acción ("para" en castellano). Por ej.: *Sumáktiñu wikáheí*, he bajado para comprar; *Wiña eintsu ístiñu wéaheí*, voy para visitar a mis parientes (*ístiñu* = ver, visitar).

Gerundio y participio

El participio presente y el gerundio tienen la terminación *-sa*. Por ej.: *taká-sa*, trabajando; *waké-ra-sa*, queriendo; *máña-sa*, peleando. Generalmente esta forma del verbo se la usa junto con el verbo auxiliar *puháheí (puhúma)*, estar, vivir. Por ej.: *Takásapuháheí*, estoy trabajando; *Wiña noa nihamánchi nahánasa puhúma*, mi mujer está haciendo chicha (*nihamánchi* = chicha, *nahánasa* = haciendo) *mañasa puhústaheí*, estaré peleando. El participio pasado tiene la terminación *-ma* (es decir la misma forma que la segunda y tercera persona del indicativo). Por ej.: *nahána-ma*, hecho, hecha; *má-ma* (de *maheí*, he matado), matado; *weínika-ma*, (de *weínikaheí*) visto, etc.

Forma negativa del verbo

La negación en los verbos se indica de dos modos:

1. Por medio de la partícula *tša* o *ča*, que se intercala entre el radical y la terminación. Por ej.: *Taká-ča-hei*, no he trabajado *Weinika-ča-hei*, no he visto. *Ni weínika-ča-ma*, él no ha visto *Noa, ihérmasa puhúm tunu, namánki yúotsama, nihamánchi wárchama*. La mujer, que está ayunando, no come carne ni toma chicha (*ihérmasa* = ayunando, *namánki* = carne, *nihamánchi* = chicha).

2. Por medio de la partícula *tsu*, o *ču*, que se añade directamente al radical, quedando la terminación del verbo suprimida *Taká-ču*, no trabaja; *weinika-ču*, no ve, no parece *Namánki yúochu, nihamánchi wárchu*, no come carne, no toma chicha.

La partícula *tša* o *ču* también se añade a los adjetivos y pronombres. Por ej.: *Píngera-tsu*, no está bueno. *Wiña-ču*, no es mío.

El imperativo negativo se forma con la terminación *-aipa* (*eipa*), *-waipa*. Por ej.: Mando (á) *aipa* (de *mandoáhei*, matar) ¡no matarás! *Hapá-waipa* (de *hapáhei*, botar) ¡no botarás! *Takás-eipa*, ¡no tocarás! *Winipa* (contracción de *wini-aipa*), ¡no vendrás! *Ipati-pa* (probablemente contracción de *ipátiaipa*, *ipátihe*, tirar con escopeta) ¡no tirarás!

La forma interrogativa del verbo tiene la partícula interrogativa *ka*. Por ej.: *Wakéramaka*, ¿quieres? *Ni wiñimaka*, ¿ha venido él?

Forma Pasiva

Una voz impersonal o pasiva se forma por el participio pasado junto con el pronombre personal. Por ej.: *Wi akúpkama*, se me ha mandado; *Ni máma*, se lo ha matado (pero *ni shuara máma*, él ha matado a su enemigo). *Kúndiñaka achikma*, se ha cogido caza. *Andúkchama*, no se ha oído.

Verbos Auxiliares

Como se ve, los verbos auxiliares no hacen gran papel en la conjugación jívara. Sin embargo existen dos. El uno, que corresponde al verbo auxiliar *ser* en castellano, *tihei*, segunda y tercera persona *tima*, inf. *tiñu*, raras veces se usa. Cuando al *soy*, *eres*, etc., en castellano sigue un adjetivo el cual determina, al verbo auxiliar no se traduce en jívaro. Por ej.: *Amue píngera*, vos sois bueno. *Hea*

nu unta, esta casa es grande. *Ni hakáma*, él es muerto.

El verbo auxiliar *tihei* (soy) parece, por ejemplo, en las siguientes frases; ¿*Amuesha ya? Wit(ih) ei. Andiche (ih) tei. Ambushat(ih)ei*, etc. ¿Quién sois? Yo soy. Soy Andiche, soy Ambusha, etc.)⁸.

La tercera persona, *tima*, parece por ejemplo, en la expresión *waritima*, ¿qué es?, ¿qué quiere decir? El infinitivo, *tiñu*, de este verbo auxiliar, probablemente tenemos en adjetivos como *ihámptiñu*, embarazada, *takaptiñu*, liviano, *chamichamitiñu*, liso, y en el infinitivo de todos los verbos que, como hemos visto, termina con la desinencia *-tiñu*.

El otro verbo auxiliar es el verbo *puháhei* estar, vivir, segunda y tercera persona irregularmente *puhúma*, o *puhúsma* (vive) fut. *puhústahei*, inf. *puhústiñu*. Cuando se usa propiamente como auxiliar, corresponde al *estoy*, *estás*, etc., en castellano. Por ej.: *Wiña apáru háma puhúma*, mi padre está enfermo. *Píngera puhúma*, está bueno (en buena salud). *Kanu nahánasa puháhei*, estoy haciendo una canoa. Cuando la primera persona, *puháhei*, sigue a un participio, generalmerte, por contracción, recibe la forma *páhei*, la cual con el participio parece formar una sola palabra. Por ej.: *Nahanasapáhei* (= *nahánasa puháhei*), estoy haciendo (trabajando). *Ihermasapáhei*, (= *ihérmasa puháhei*), estoy ayunando.

De los verbos irregulares, el verbo *winyáhei*, “yo vengo”, es el más importante. El perfecto es regular *we winyáhei*, *áme winyámue*, *ni wíniawi*. El futuro y los otros tiempos, son formados de la raíz *wini*. Así, la conjugación del futuro es *wini-ta-hei*, *ámue wini-ti* o *wini-tinyu*, *ni wini-tinyu*. Subjuntivo *wini-ti*, *tu* vendrías, imperativo *wini-ta*; (ven), etc.

Los adverbios

Los adverbios, así como los adjetivos, siempre preceden al verbo al que determinan. Los adverbios en jívaro son los siguientes:

Adverbios de lugar: Aquí, *huí* o *huini*; aquí mismo, *huingi*; allá, *nui*; de allá, *heingi*; por aquí, *huka*; por allá, *auka*; arriba, *nuhínima*; abajo, *anára*; adentro, *iníta*; afuera, *a*; cerca, *(ti)húchi*; lejos, *heáchata*, *atsúnama*; atrás, detrás, *ukúnama*; donde (¿esta?), *tüia* (*puhúma*); a dónde (¿vas?) *tüia* (*wéama*); de dónde (¿vienes?); *tüi* (*winima*).

Adverbios de tiempo: Ahora, *yamaí*, *yamaika* (con art.); antiguamente (hace mucho tiempo)

yóunchu; pronto, *urúma*; en seguida, *kuránta*; antes (en otro tiempo), *nuiki*; ayer, *yau*; anteayer, *nu yau*; hoy, *yamai*; mañana, *kashini*; pasado mañana, *nu kashini*; después, *urúma*, al último, *núka ukúnama*; de mañanita, *káshiki*; de noche, *káshi*; siempre, *tukki* con forma afirmativa del verbo (Por ej.: *Noa hista nahánasa túkki ihérmasma*, una mujer, haciendo fiesta, siempre ayuna); nunca, *tukki* con forma negativa del verbo (Por ej.: *Nihamánchi tukki wárchama*, no toma nunca chicha); todavía (siempre), *tukki* (Por ej.: *túkki yutúkma*, todavía (siempre) lleve); ¿cuándo?, *urútaï*.

Adverbios de modo: Bien, *píngera* (*píngera*); mal, *tunáru*; despacio, *yeita*, (Por ej.: *yeita wéata*, anda despacio!); ligero, rápido, *ayáitamasta* (Por ej.: *ayáitamas(ta) wéata*, anda ligero!); pronto (ligero), *wári*; bien (suficiente), *mákki* (*máketi*); así, *núkki*; así, de este modo, tú; verdaderamente, *nikássa*; ¿cómo? ¿de qué manera?, *itiúru*; calladito, *takamasta*; oculto, *anúmka*; de valde, en burla, *án-dara*; muy, *ti*.

Adverbios de cantidad: Mucho, *untsúri*, *nukápi*; bastante, *nukápi*; poco, *ishítiki*; tanto, *imya*; demasiado, *itiúrchata*; más, *atáksha*; todo, *ashí*; ¿cuánto? ¿cuántos?, *urútuma*; suficiente, *máketi*.

Adverbios de afirmación: Sí, *ayu*; así, *núkki*, *ita*; así es, así pues, *núkki chugá*; de veras, *nikássa*.

Adverbio de duda: ¿quién sabe?, no he de saber, *cha*.

Adverbios de negación: no, *tša*, *tsatsa*; acaso, ¿úruka?

Conjunciones

La sintaxis de la lengua jívara, como antes he advertido, no admite proposiciones dependientes, sino que resuelve estas proposiciones en proposiciones directas. De esto proviene que muchas conjunciones castellanas no tengan equivalente en jívaro y solo puedan traducirse por ciertas frases características de esta lengua, como veremos de los siguientes ejemplos.

Las conjunciones copulativas ‘y’, ‘también’, se traducen de la manera siguiente, o se coordinan los sustantivos sin cópula alguna. Por ej.: *Apáru, nukúru wiñawui*, el padre y la madre están viniendo. O se unen las palabras por la partícula *-sha* pospuesta al segundo sustantivo. Por ej.: *Apáchi shuara-sha winima*, un cristiano y un indio han llegado. Cuando se enumeran varios sustantivos, frecuentemente, para mayor acentuación, a cada uno

se añade la partícula *-sha*. Por ej.: *Nankisha, úmisha, tandárasa, tawásasha, núpisha sumáktiñu wakérama*, él quiere comprar lanza y cerbatana y escudo y plumajes y collares. Sin embargo, también se puede suprimir la partícula *-sha* de todos estos sustantivos y decir solo *nánki, úmi, tandára*, etc.

En otros casos, la partícula *-sha* se traduce como ‘también’. Por ej.: *Wisha nuhfnima wéahei*, yo también me voy arriba.

Conjunciones disyuntivas (ó, ó-ó) y adversativas (pero, sino) no existen en jívaro.

Conjunciones temporales (cuando, en cuanto, antes que, después que, hace) tampoco existen. Cómo se traducen estas conjunciones en jívaro se aprecia en los siguientes ejemplos.

Cuando (en cuanto) viene él, nos vamos: *ni winima, wéatahei* (literalmente: él venido, iremos). Cuando llueve, el río crece: *yúmi yutúkma ássa* (o solo *yumi yutúkma*), *intsa nihángrama* (por causa de haber llovido el río, etc.). *Yumi yutúkma* = llueve, *nihángrama* = crecido). Cuando un jívaro hace (prepara) una fiesta, ayuna: *Shuara hista nahánasa, ihérmasma*. *Nahánasa* aquí es el participio presente (haciendo).

Vamos antes que comience a llover: *yumi yutúkchama wéatei*. Aquí *yutúkchama* es la forma negativa del verbo *yutúkma*, llueve (no lloviendo, vamos).

Toma este remedio, antes de comer: *nu tsuáka yúotsama wárta*. *Yúotsama* es la forma negativa del verbo *yúoma*, comido. (No habiendo comido toma este remedio).

Después de la fiesta voy a soñar (tomando narcótico): *nambéra amúkma, canártahei*, literalmente: acabada la fiesta, soñaré (*nambéra* = fiesta, *canártahei* = soñaré).

Después de tres días voy abajo: *meneíndu tsaúanda anára wéatahei* (*meneíndu* = tres, *tsauanda* = día, *anára* = abajo).

Hace un mes murió: *yamaika chikichiki nantu hakáma* (literalmente: ahora un mes (*nántu*), está muerto (*hakáma*)).

Las conjunciones causales (porque, por) se traducen con la posición *ássa* (*ássanka*). Por ej.: *Ni háma ássa winichama*, él, por enfermo, no ha venido (*háma* = enfermo, *winichama* = forma negativa del verbo *winima*, venido). *Intsa nihángrama ássa yau heáchahei*, por haber estado crecido el río, ayer no hemos llegado (*intsa* = río, *nuhángrama* = crecido, *yau* = ayer, *heáchahei* = no hemos llegado). *Ni pinyúkma assa ihúchama*, él, por ha-

ber resbalado no pegó con la lanza (*pinyúkma* = resbalado, *ihúchama* = forma negativa del verbo *ihúhei*, pegar con lanza).

Las conjunciones condicionales (si, con tal que) asimismo se traducen con la posposición *ás-sa* (*ássanka*). Por ej.: *Amue wakérarna ássanka sumáktahei*, si quieres, te compraré (*wakérarna* = quieres, *sumáktahei* = compraré). *Kashini píngera ássanka ikyáma wéatahei*, mañana, si hace buen día, iremos al monte (*kashini* = mañana, *ikyáma* = monte).

Como se traducen las proposiciones condicionales en jívaro también parece de los siguientes ejemplos: Si tuviera, te daría, *ámasa susáchais*. *Amasa* es participio presente del verbo *awai*, tengo. En *susáchais* (de *susáhei*, he dado) tenemos la partícula *-chais* la cual se emplea para formar el futuro dubitativo. Si él viniera (viene), yo me iría (he de irme), *ni winimaka, wi wéachais* (literalmente: ¿viene el?; entonces yo he de irme). Si él hubiera llegado, hubiéramos salido ayer, *ni winima assa yau wéachais*. Habiendo te daría, *akuinga amástyahashi* (o *susátabashi, susástyimbashi*; verbos *amásahei susáhei*, yo doy). Si muere él, nos iremos de aquí, *ni hakástabashi, (hakástyatinbashi)*, *hui wéatahei* (literalmente: él ha de morir tal vez; entonces iremos de aquí; verbo *hakáhei, hakáma*, morir).

Como conjunción final (para que, a fin de que) se emplea la partícula *-tiñu*, la desinencia del infinitivo. Por ej.: *Wari sumáktiñu wiñahei*, para comprar cosas he venido.

Las preposiciones en castellano son posposiciones en jívaro. También posposiciones solamente hay pocas.

La posposición más común en jívaro es *núma* (*náma*), la cual en el primer lugar corresponde al 'en' en castellano. Por ej.: *héa-numa*, en la casa, *íntsa-numa*, en el río.

'Sobre', 'encima' en castellano también se traduce con *-núma or- náma*. Por ej.: *Rutánga-numa*, sobre la mesa (el banco), *tandára-nama* (ó *-numa*) *eipsahei*, he puesto sobre el escudo.

Movimiento de un lugar y a un lugar también se expresa con la posposición *-núma*, indicando el verbo siguiente si se trata del uno o del otro. Por ej.: *Hea-numa wéahei*, vengo de la casa (*hea* = casa); *hea-numa wiñáhei*, voy a la casa. En estos casos también se puede suprimir la preposición. Por ej.: *Macasnuma weáheí*, voy a Macas, o solo *Ma-*

cas wéaheí. Hea wiñahei (o *heanuma wiñáhei*), vengo de la casa.

Estar en un lugar, moverse de, o para un lugar, también se expresa por la posposición *-na*. Por ej.: *áha-na*, en la sementera (*áha* = sementera). *Noa áhana wui, himbui weínikama*, una mujer, yendo a la sementera, vio un colibrí (*wui* = yendo (*wéahei*), *himbui* = colibrí).

¿*Wari wakérarna tandáranam?*, ¿qué quieres por el escudo (*tandára* = escudo)? *Kungúnaman*, por el cascabel (*kúngu* = cascabel). *Atáshinaman*, por la gallina (*atashi* = gallina). En estos casos el 'por' en castellano se traduce en jívaro con *náma(n)*.

'Con' en castellano, cuando se trata de medio o compañía, se traduce por la posposición *-hei*, como antes hemos visto. Por ej.: *apáchihei*, (junto) con el cristiano, *númihei níkingama*, machacado con un palo (*númi* = palo).

Otras partículas pospuestas:

- *sha*, también(conjunción);

- *ki*, solo, sola. Por ej.: *wiki*, yo solo, *amue-ki*, tu solo, *chikichi-ki*, uno solo. *Wariki, wariki, wikáhei*, solo por cosas ando)⁹.

- *timi* es una partícula que frecuentemente se añade a los verbos para mayor acentuación. Por ej.: *Wakérahei-timi*, ¡quiero pues! *wéahei-timi*, ¡me voy, digo!

'Como', 'así como' en comparaciones se traduce por la posposición *núkki*. Por ej.: *Uá atáshi núkki únta*, la perdiz es grande como una gallina (*uá* = perdiz, *atáshi* = gallina). *Igúanchi eintsu núkki winima*, los demonios vienen como (en la forma de) gente.

Interjecciones

El lenguaje de los Jívaros tiene muchas interjecciones, pero la mayor parte consiste en sonidos inarticulados y por tanto son difíciles de escribir.

La expresión de alegría, por ejemplo, una de las interjecciones más comunes, consiste en un grito de falsete casi indescriptible, más o menos como ¡*heoi-hi!*

Interjección de dolor y de miedo: *ma, ma-tsa, ma tsa-tsa*.

De maravilla: ¡*mai!*, ¡*ma tí!*

De silencio: ¡*chu chu!*

Grito de guerra: ¡*yúhi, uyúhi, ugúhi tuo, tuo, tuo!*

De satisfacción y contento (más o menos como ¡ya está! ¡ahora sí! en castellano), ¡*pai, pai, pai!*

Para incitar: *wátski*, ¡pronto! ¡Vamos!

Capítulo II

VOCABULARIO



En este vocabulario no volveré a enumerar los adverbios, las conjunciones, posposiciones e interjecciones mencionados en la gramática. Por lo tanto comprenderá solo sustantivos, adjetivos y verbos de la lengua jívara. A los verbos los enumeraré en orden alfabético; a los sustantivos los arreglaré según la materia que indican. Las palabras adoptadas del castellano y del quichua los indicaré con un (sp.) o (qu) respectivamente.

Sustantivos

1. Partes del cuerpo, etc.

Cuerpo, *iáshi*.
Cabeza, *múka*.
Frente, *nihéi*.
Ojo, *hí*.
Oreja, *kuíshi*.
Sienes, *misha*.
Cejas, *uráhinkí*.
Pestañas, *tambíhkari*.
Pescuezo, *kundúhi*.
Nariz, *núhi*.
Ventanas de la nariz, *núhi wári*.
Mejilla, *yápi*.
Boca, labio, *wénu*.
Quijada, *háñki*.
Garganta, *turúnduru*.
Hombro, *yakaí*.
Espalda, *tundúpi*.
Pecho del hombre, *netsépi*.
Pecho de la mujer, *múntsu*.
Brazo, *kúndu*.
Codo, *chingúni*.
Mano, *wéhe*. M. derecha, *untsúra*. Mano izquierda, *mina*.
Dedo pulgar, *unt'eidi* ("dedo grande").
Dedo índice, *pyaksumdeidi*¹⁰.
Dedo de corazón, *tsárawi*.
Dedo anular, *tshrawi*.
Dedo meñique, *uchíchi wéhe*.
Coyuntura del dedo, *turúhi*.
Uña, *nanchíki*.
Pierna, *máku*.
Rodilla, *tikíshi*.
Canilla, *kangáhi*.
Pie, *náwi*.
Talón, *sangápi*.

Dedo grande del pie, *únd'nawi*.
Otros dedos del pie, *tsarawi*.
Planta del pie, *akábnawi*.
Tobillo, *wanúsa*.
Corazón, *anéndeí*.
Hígado, *akápi*.
Diafragma, *tandáni*.
Bazo, *soáchi*.
Riñón, *mbuí*.
Barriga, *ambúhe*.
Tripas, intestinos, *ambúhe*.
Ombbligo, *undúchi*.
Cadera, *mamingu*.
Talle, *kakhi*.
Nalga, *tsúmu*.
Cutis, *nuápi*.
Sangre, *númba*.
Hueso, *kúnchi*.
Diente, *nei (nai)*.
Muela, *und'nai*.
Came, *namánki*.
Costilla, *pai*.
Espinazo, *tangira*.
Lengua, *inai (ineí)*.
Saliva, *usúki*.
Excremento, *supi (qu.)*, *wachi*.
Orina, *shikítma*.
Pene, *káta*.
Vulva, *chúki*.
Pelo, *indéshi*.
Barba, *sus*.

2. Familia, parentesco, etc.

Padre, *apáru*.
Madre, *nukúa*, *nukúru*.
Hijo, *uchi*.
Hija, *nauánda*.
Hermano del hermano, *yatsúru*.
Hermano de la hermana, *umáru*.
Hermana del hermano, *umáru*.
Hermana de la hermana, *kaéru*.
Tío (hermano del padre), *apáru* (=padre).
Tío (hermano de la madre), *ichíru*.
Tía (hermana del padre), *nukúa* (= madre).
Cuñado (hombre al hombre), *seíru*.
Cuñado (mujer al hombre), *umáru* (= hermano).
Cuñada (hombre a la mujer), *umáru* (= hermana).
Cuñada (mujer a la mujer), *yuáru*.
Dos hombres casados con dos hermanas dicen uno al otro: *umb-atima*.

Las mujeres de dos hermanos dicen una a la otra: *kaéru* (= hermana).

Suegro, *wéaru*.

Suegra, *tsátsaru*.

Yemo, *awéru*.

Nuera, *nauánda* (= hija).

Hijastro, *shikichi úchi*.

Primo, prima, *yatsúru, umáru* (= hermano, hermana).

Abuelos, antepasados, *apáchiru*.

Niño (de pecho), *uchíchi*.

Gente, *eínsu*.

Familia, *wiña eínsu*.

Hombre, *aíshmangu*.

Mujer, *noa*.

Muchacho, *uchi*.

Muchacha, *nauánda*.

Hombre viejo, *ashánda, unta*.

Mujer vieja, *ashánda*.

Hombre joven, *yamátskama*.

Marido, *aíshiru*.

Mujer (esposa), *wina noa*.

Cristiano, *ápachi*.

Indio (jívaro), *shuara*.

Capitán, *kapitu* (sp.) *unta* (= hombre viejo).

Médico, brujo, *wishiñu*.

Huésped, *irára*.

Sacerdote (hombre viejo que asiste en las fiestas), *wuéa*.

Dueño, *heíndiño*.

Amigo, *amichi* (s.p.).

Enemigo, (*wiña*) *shuara*.

Matador (guerrero), *mangértoama*.

Soltero, a, *natsa* (= *noa tsa*, sin mujer).

Víudo, a, *wáhe*.

3. Casa, Utensilios, vestidos, etc.

Casa, *hea*.

Pared, *Tanísha*.

Techo, *hea*.

Cubierta del techo (tejido de hojas), *kambánaka*.

Puerta, *weítí*.

Poste de la puerta, *weiti ebrúkma*.

Antesala de la casa (para los hombres y los huéspedes), *tangámasha*.

Parte interior de la casa (para las mujeres), *ekínturu*.

Lecho, *peáka*.

Palo delantero del lecho para apoyar los pies, *patáchi*.

Banco (en general), *kutánga*.

Banco redondo para sentarse, *chimbuí*.

Candela (sitio de la candela), *hí*.

Leña, *hí*.

Brasa, tizón, *chingími*.

Troncos largos de chonta para la candela, *shingi*.

Olla de barro para cocinar, *ichíngana*.

Olla grande para la chicha, *muitsa*.

Olla pequeña para guayusa y tabaco, *yukúnda*.

Plato de barro para comida y bebida, *pinínga*.

Vaso de barro para Zumo de tabaco (usado en las fiestas), *nat-típya*.

Calabaza redonda para guardar agua, *yúmi*.

Plato de calabaza para tomar agua etc., *tsáppa*.

Tapa (para tapar cualquier trasto), *epuérñu*.

Bolsa grande de chambira para cargar, *shigra*, (qu.).

Bolsa de cuero de mono, *uyúna, karina* (sp.).

Bolsa pequeña de chambira, *wambáchi*.

Canasta (tejida del bejuco kapi), *changína*.

Canasta con tapa, *tukúpi*.

Hilador, *súmbi*.

Hilo, *kaénda*.

Tejido, *awandéama*.

Soga del monte, torcida, *chapíka*.

Soga de hilo, torcida, *yamúrma*.

Red de chambira (para pescar), *nékka*.

Anzuelo, *tsaún* (sp. anzuelo).

Lanza, *nánki*.

Cuchillo, *machete* (sp.).

Escudo (rodela), *tandára*.

Cerbatana, *úmi*.

Saéta para cerbatana, *tsinsáka*.

Carcáj para las saetas, *chipyáta*.

Escopeta, rifle, *akáru*.

Arco para echar la lanza, *wáchi*.

Trampa de guerra, *tambunchi*.

Torre de guerra, *kumbínta*.

Trampa pequeña para coger perdices etc., *tímbya*.

Otra trampa para palomas etc., *kuáka*.

Camino, *hinda*.

Rancho, *aka*.

Rancho para soñar, *ayámdai*.

Balsa, *papánga*.

Puente, *numi papámsama, chaka* (qu.).

Canoa, *kánu*.

Remo, *kaneitio* (sp. canaleta).

Tambor grande, *nunduí*.

Tambor pequeño, *uchíchi* (pequeño) *tambora* (sp.).

Palo para tocar el tambor, *nunduiatiñu númi*.

Flauta con dos agujeros, *pingüi*.

Flauta con cinco agujeros, *piúma*.

Flauta de hueso de tigre, *tungüi*.

Arco con cuerda para tocar, *tsayánduru*.

Violín, *kerá* (sp. guitarra).

Vestido de los hombres, *itípi*.

Vestido (camisa) de las mujeres *taráchi, ayándasta*.

Poncho de los hombres, *awangéama*.

Camisa de los cristianos, *pushí*.

Cinturón de pelo humano, *akáchu*.

Cinturón de las mujeres *ihchi*.

Trenzas de pelo adelante, *akáhiki*.

Moño grande de pelo atrás, *itsíngama*.

Peine, *tímáshi*.

Palito para las orejas (hombres y mujeres), *arúsa*.

Palito del labio (de las mujeres), *tukúnu*.

Corona de plumas para la cabeza, *tawása*.

Adorno de plumas para ceñir a la cabeza, *tendéarma*.

Corona de bejuco (para fijar la *tendéarma*), *tindimba*.

Collar de dientes de animales, *nai* (= diente).

Collar de pepas cortadas, *núpi*.

Collar de pepas fragantes, *payángshina*.

Collar de poroto del monte (colorado y negro), *etsi*.

Collar de pepas fragantes (labradas),

usado como "remedio" por las mujeres, *mamáta*.

Adorno de huesos del ave tayu (*Steatornis*) para la espalda, *ta-yukúnchi*.

Collar de perlas de los blancos, *shaúka*.

Cinta de hilo para ceñir la cabeza (de las mujeres), *tíngas*.

Cinta para los brazos (de las mujeres), *patáki*.

Pendientes de alas de moscardones (para las orejas), *wáu* (*wáuo*).

Pulseras de cuero de lagartija (de los hombres), *súnday*.

4. Elementos y natura.

Tierra, *nunga*.
 Cielo, *nayéimbi*.
 Agua, *yumi*.
 Río, *intsa*.
 Corriente, chorrera, *sása* (qu.).
 Espuma del agua, *saú*.
 Laguna, lago, *kúna*.
 Cabeceras de un río, *nuhínchi*.
 Boca de un río, *pukuni*.
 Confluencia de dos ríos, *tukúgma*.
 Orilla del río, *kánmata*.
 Playa de un río, *kanúsa*.
 Campo llano, *pákka*.
 Montaña, selva, *ikyáma*, *sácha* (qu.).
 Cerro, *neindyá*.
 Peña, roca, *metsánga*.
 Cueva, *wua*.
 Quebrada, *yumírmata*.
 Pozo, *pukínimi*.
 Precipicio, *iníta pámba*.
 Monte espeso, *tsuáta*.
 Viento, huracán, *nássi*.
 Lluvia, *yúmi*.
 Neblina, *yurángimi*.
 Nieve, *yurángi*.
 Terremoto, *úrkai*.
 Sol, *étsa*.
 Luna, *nántu*.
 Luna nueva, *nántu takáma*.
 Luna llena, *nayá nantu*.
 Luna decreciente, *nántu akaíniki*.
 Estrella, *ya*.
 Año, *chonta*.
 Mes, *nántu* (= luna).
 Verano (tiempo seco), *esáta*.
 Invierno (tiempo de lluvia), *yúmi* (agua)
 De mañanita, *káshi*, *káshiki*.
 Día, *tsaúanda*.
 Mañana (sale el sol), *pukúndaitimi*.
 Medio día (el sol está derecho), *tutúpni étsa*.
 Puesta del sol, *akaikinitima*, *núnga háσαι*.
 Noche, *káshi*.
 trueno, *ipyáma*, *shuara ipyámwui*, *shuara mányamai*.
 (= "los Jívaros están peleando")¹¹.
 Rayo, relámpago, *chár(e)imbi*.
 Arco Iris, *tundyáka*.
 Meteoro, cometa, *payára*.
 Piedra, *káya*.
 Cristal, *káya wincha* (= piedra brillante).
 Sal, *wuf* (sal cocinada por los Jivaros), *káchi* (qu.). sal de los cristianos.
 Arena, *neíkimi*.
 Barro, *nui*, *tsakúsa*.
 Lodo, *tsakúsa*, *tsuáta*.
 Plata, *kuita*.
 Oro, *kapándiñu kuita* (= plata colorada).
 Fierro, *fíru* (sp.).
 Carbón, *kaí*.
 Cascajo, piedra pómez, *wambúnasa*.
 Ceniza, *yungúnimi*.
 Humo, *mukúindu*.

5. Plantas, etc.

Arbol, *númi*.
 Palo parado, *númi waháma*.
 Tronco, *kambúru* (*unta*).
 Palma de chonta, sembrado (*Guilielma* sp.), *uí*.
 Palma de chonta, silvestre (*Bactris Iriartea*), *shingí*.
 Otra clase de chonta, *tundíma*.
 Palma chambira, (*Astrocaryum tucuma*), *kumaí*.
 Palma tarapoto, *kunda*.
 Palma real, *wánga*.
 Guadúa, (*Guadúa angustifolia*) *kingu*.
 Cedro, *sídro* (sp.)
 Canela, *kanía* (sp.)
 Palo de balsa (*Ochroma piscatoria*), *wáwa*.
 Ovilla (árbol), *shuya* (*numi*).
 Agave (americana), *wasáki*.
 Plátano, *pandama*.
 Plátano maduro, *tsamá*.
 Guineo, *mehécha*.
 Yuca, *máma*, *tsanímba*.
 Camote (*Convolvulus batatas*), *inchi*.
 Zanahoria (*Daucus carota*), *maya*.
 Fréjol, poroto, *mika*.
 Maní, *nússi*.
 Mandi, *sángu*.
 Papa dulce (de bejuco), *kingi*.
 Maíz, *shaya*.
 Caña de azúcar, *pâta*.
 Zapallo, *yui*.
 Naranja, *narángi* (sp.).
 Tabaco, *tsángu*.
 Floripondio (*Datura arborea*; narcótico), *maikoa*.
 Aya huasca (*Bannisteria caapi*; narcótico), *natéma*.
 Guayusa (*Ilex* sp.; tónico), *weisa* (sp.).
 Barbasco (*Jacquinia armillaris*), *tímo*.
 Achioté (*Bixa orellana*), *ipyáku*.
 Huitoc (*Genipa americana*), *súa*.
 Caucho, *pyúta*.
 Copal, *shirikípi*.
 Algodón, *urúchi*.
 Ceibo, *wambuishi*.
 Arbol de calabaza (pilche), *tsáppa*.
 Arbol de algodón, *urúchi númi*.
 Ají (pimiento), *hímya*.
 Cebolla, *sepuí* (sp.).
 Veneno para las saetas (cocinado de varios vegetales), (*úmi*)
seása.
 Chicha de yuca o chontaruru, *nihamánchi*.
 Masato para la chicha, *námuka*.
 Caldo de hojas de yuca, *námaha*.
 Maní molido, *míchaka*.
 Yuca cocinada, aplastada, *náuma*.
 Locro de yuca etc., *tumbi*.
 Cogollo de la palma tarapoto (comestible), *íhu*;
 (de otra palma pequeña), *tingími*.
 Cogollo en general, *kuiira* (= tierna).
 Tronco de un árbol, *númi*.
 Raíz de un árbol o de una planta, *kangápi*.
 Rama, *chingími*.
 Hoja, *núka tseipa*.
 Flor, *yangúra*.
 Cáscara de palo, *tseipa*.
 Bejuco de que tejen canastas, *kapi*.
 Bejuco en general, *neika*.

Fruta comestible, *yútai*.
 Fruta no comestible, *yahásma*.
 Pepa, *númbi*.
 Semilla, *hingyaí*.
 Sembrado, *áraka*.
 Sementera, plantación (chacra), *áha*.

6. *Animales, etc.*

Animal. Para 'animal' en general no hay palabra.
 Mono. Para 'mono' en general no hay palabra.
 Caza (de cualquier clase de animales), *kundiñaka*.
 Mono coto (colorado) (*Myletes*), *yakúma*.
 Mono de color café, *chúo*.
 Mono negro (*Ateles niger*), *wáshi*.
 Mono mico (*Cebus*), *tsiri*.
 Mono sipúri, *sepúra*.
 Mono amarillo, *sungámata*.
 Mono nocturno (*Nyctipithecus*), *uhúkuma*.
 Mono marizo, *tsema*.
 Mono chichico, *tsepai*.
 Perro, *yawá(ra)*.
 Gato, *michiku*.
 Cerdo, *kuchi* (qu).
 Manteca, grasa, *kundúta*.
 Tigre negro, grande, *soacha*.
 Tigre pintado (*Felix onca*), *shia-shia*, *yaminga*, *yawára* (distintas clases de tigres pintados).
 Leopardo (puma), *hapayawára*¹².
 Tigrillo, *yantána*, *undúchama*, *amicha* (distintas clases de tigrillos pintados).
 Oso (*Ursus albitrons*), *cheiva*.
 Oso hormiguero, *wishivshi*.
 Zorro, *kuhánchama*.
 Tejón (*Nasua rufa*) *kúski*.
 Perezoso (*Cholopus*), *uyúshi*.
 Jabalí grande, *unta pákki*.
 Cerdo del monte, sahíno, *pákki*, *yankípi*.
 Guanta (*Coelogenys paca*), *káshai*.
 Guatusa (*Dasyproca aguti*), *kayúka*.
 Ratón, *katipi*.
 Venado, *hápa*.
 Danta (*Tapirus*), *pamá*.
 Lobo del agua (nutria grande), *wanganimi*.
 Nutria pequeña, *uyúa*.
 Bufe, *apúpa*.
 Capivara (*Hydrochoerus capivara*), *ungúmi*.
 Lagarto, caimán, *entsaia yantána*¹³, *kanyátsa*.
 Lagartija, *súnday*.
 Tortuga del agua (*Podocnemis*, "charapa"), *charápa* (qu).
 Tortuga del monte, *kungúmya*.
 Armadillo, *shushuí*.
 Sapo (comestible), *paáchi*.
 Sapo pintado, *wátu*.
 Rana, *mukúnda*.
 Huevos de rana, *wambúcha*.
 Pájaro (cualquier pájaro pequeño), *chingi*.
 Nido de pájaro, *pasúnga*.
 Gallina, *atáshi*.
 Gallo, *ayúmba*.
 Pollo, *shíámba*.
 Huevo de gallina, *núhinda*.
 Pava del monte, faisán (*Penelope*), *kúyu*.
 Paloma, tórtola, *yámbítsa*.
 Paugi (*Crax paugí*), *máshu*.

Mondete (especie de pava del monte) *awáchu*.
 Trampetero, yacamí (*Sophia crepitans*), *chíva*.
 Predicador más pequeño, *kirúna*.
 Predicador, tucán (*Rhamphastus*), *tsukánga*.
 Guacamayo amarillo (*Ara araruna*), *yunbúna*.
 Guacamayo colorado (*Ara hyacinthinus*), *takúmbi*.
 Loro grande (verde) (*Psittacus*), *kávashu*.
 Loro más pequeño (*Psittacula?*), *tuisha*.
 Cherlecrés, *piríshu*.
 Perico (lorito verde), *chímbi*.
 Pájaro de toro (*Cephalopterus ornatus*), *ungúmi*.
 Sacha Corebo (ave), *yukúru*.
 Chotacabras (*Caprimulgus*), *aoho*.
 Mango, *chui*.
 Gallo de la peila (*Rupicola*), *súmga*.
 Carpintero, *tatáshama*.
 Golondrina, *shuirpípi*.
 Colibrí (*kinde*), *hímbui*.
 Garza, *ímya*.
 Otra garza, *undúru*.
 Pelicano, *káu*.
 Gavilán, *pínchu*.
 Gallinazo (*Polyborus*), *chuánga*.
 Aguila, *unta pinchu*, *churúai*.
 Cóndor, buitre, *yápu*, *ukúmata*.
 Lechuza, *ambúsha*.
 Guacharo (*Steatornis*), *táyu*.
 Culebra, víbora (en general), *nápi*.
 Boa constrictor, *pángi*.
 Culebra ekis (*Lachesis*), *yamúnga*.
 Otras culebras o víboras venenosas: *makánchi*, *nukámbi*, *wayá-sa*, *sícha*.
 Gusano, *áka*.
 Lombriz, *sepéha*.
 Larva que vive en los cogollos de ciertas palmas que comen los Jívaros, *mukíndi*.
 Pez, pescado (en general), *námaka*.
 Bagre (*Silurus vagre*), *nápi*.
 Bagre grande, *tungá*.
 Bocachupa, *wámbi*.
 Bocachico, *kánga*.
 Sardinas (peces pequeños), *chumakaí*.
 Distintas clases de sardinas: *táma*, *yúra*, *titi*, *yuí*.
 Raya, *káshpa*.
 Huevo de pescado, *teri námaka*.
 Caracol del monte, *kúngu*.
 Caracol del agua, *tsúntsu*.
 Cangrejo de agua dulce, *uríki*.
 Camarón, *marúnchi*.
 Concha, *úta*.
 Mosca, *tétti*.
 Mosquito, *mánchu*.
 Abeja (mansa), *nukúchi*.
 Abeja pequeña, *chini*.
 Cera de la abeja *nukúchi*, *núhi*.
 Miel de abeja, *mishki* (qu.).
 Avispa brava, *étte*.
 Otra avispa, *pingá*.
 Cera negra de la avispa *apingá*, *sekáta* (usada para las cerbatanas).
 Mariposa, *wambíshku*.
 Hormiga (común), *katsáipi*.
 Otras hormigas, *terémya* (brava), *apáchi*.
 Hormiga grande negra, *yutuí*.
 Alacrán, *téttingi*.
 Cucaracha, *shúta*.

Piojo, *tema* .
 Pulga, *súngu*.
 Nigua (garrapata), *áhu*.
 Arenilla, *huyúti*.
 Trompa de animal, pico de ave, *núhi* (= nariz).
 Rabo de animal y de ave, *uhúki*.
 Ala de ave y de pez, *nanápi*.
 Lana de animal, pluma de ave, *uri*.
 Cuero de animal, *nuápi*.
 Uña de animal y de ave, *nanchíki*.

7. Otros sustantivos

Nombre, *nari*.
 Dios, *yusa* (sp. Dios).
 Alma, espíritu, *wakáni*.
 Sombra, *wakáni*.
 Demonio, *iguánchi*.
 Cabeza disecada, *tsantsa*.
 Fiesta, nambéera (borrachera); *hista* (sp.).
 Fiesta de la cabeza, *eínsupani* (ein(t)su, 'gente', y *pani*, fiesta).
 Fiesta de las mujeres, *noa tsángu* (= fiesta de tabaco de las mujeres).
 Fiesta de los muchachos, *kusúpani* (*kusú*, humo de tabaco).
 Fiesta de los niños, *uchiauratai* (= "daré gotas (de tsinsimba) a los chicos")
 Fiesta de los perros, *yawrápani* (*yawára* = perro).
 Baile general en las fiestas, *hantsemáta*
 Otro baile, *ihíámbrama*.
 Fiesterero, *ihíámratíñu*.
 Salutación ceremonial con la lanza, *enéma* (*anékma*).
 Enfermedad, *súngura*¹⁴.
 Brujería, *túnchi*, *tsinsáka* (= saeta).
 Paludismo, "frío", *kuramára*.
 Fiebre, *tawátiyu*.
 Tos, catarro, *uhútka* (v. *uhútkaheĩ*).
 Sarna, *káncha*
 Remedio, *tsúaka*.
 Lanzazo, herido, *ihúma* (v. *ihúheĩ*, herir).
 Deuda, *tumáshi*.
 Duelo, *utiñu*.
 Destino, *ni tsáuanda winiches* ("habrá llegado el día de él").
 Amor, cariño, *añama* (v. *añáheĩ*).
 Odio, *kahékma* (v. *kahékaheĩ*).
 Vergüenza, *natsánda* (v. *natsándaheĩ*).
 Novedad (noticia alarmante), *mesetáwi*.
 Guerra, *mésesta*.
 Peligro, *wuipa*.
 Sueño, *kára*.
 Sueño (soñar), *misigra* (v. *misígraheĩ*).
 Adivinación (en sueño narcótico), *wuimektiñu*.
 Verdad, *nikássa*.
 Mentira, *wíta* (v. *wítaheĩ*).
 Hambre, *tsukáma* (v. *tsukámaheĩ*).
 Sed, *kíta* (v. *kitámaheĩ*).
 Sudor, *seára* (v. *seáraheĩ*).
 Edad, *urútuma chonta* (¿cuántos años?).
 Ladrón, *casamiño*.
 Espía, *mamíngrama* (v. *mamíngraheĩ*).
 Huella, rastro, *nawi* (= pie).
 Idioma, *chicháma* (v. *chichaheĩ*).
 Juego, *wawita* (v. *wawátíheĩ*).
 Sazón, *nereáwi* (v. *nereáma*).
 Sepulcro, *tumba*, *ivyársama*
 Aguardiente, *waríndyu* (sp. aguardiente).

Cosa, *wári* .
 Amuletos para caza y pesca, *yúkka*.
 Nudo, *hindyúkma*.
 Monstruo, fenómeno, *netsi*, *pasúna*, *iguanchi uchi* (hijo del demonio).
 Madera, *númi*.
 Tabla, *taúna*.
 Montón, porción, *irúrma* (*irura*).
 Mancha, *tun* (v. *nurirkaheĩ*).
 Maravilla, *ti pingera*.
 Hueco, agujero, *wua*.

Adjetivos

Bueno, *píngera*.
 Hombre de buen corazón, *tsánga*.
 Noble, *pingeri*.
 Malo, *tuna*, *tunáru*.
 Mezquino, *sun*.
 Hermoso, bonito, *píngera*.
 Feo, *nunaru*.
 Grande, *unta*, *apu* (qu.).
 Pequeño, *uchíchi*.
 Gordo, *nuérma*, *kutúrma*.
 Flaco, delgado, *tsírichi*.
 Sano, *píngera*.
 Enfermo, *háma* (v. *háheĩ*, e. enfermo).
 Pálido, *putsúrma*.
 Ciego, tuerto, *hi hakmya* (ojo dañado).
 Cojo, *kupínikama*, *tapánchu*.
 Sordomudo, *netsi*.
 Fuerte, valiente, *kákarum*.
 Cobarde, *añússa*.
 Hombre útil, *ti wári*.
 Hábil, diestro, *ti unimará*.
 Débil, inútil, *yahúchi*.
 Ocioso, *nákki*.
 Embriagado, borracho, *nambikma*.
 Sobrio, no borracho, *natsána*.
 Rico, *waríntiñu* (*wári*, cosa).
 Pobre, *warítichu*.
 Desnudo, *míssu*.
 Travieso, inteligente, *táppi*.
 Tonto, mudo, *netsi*, *úpa* (qu.).
 Loco, *kukúihkama*.
 Bravo, enojado, *kahékma* (v. *kahékaheĩ*).
 Feroz, *kaheno*.
 Manso, *tangú(chi)*.
 Triste, pensativo, *kundútsa andémrama*.
 Alegre, *nakúrusa puhúma*, *shíra*.
 Contento, *pingera*
 Descontento, *tuna andémrama* (piensa mal).
 (Niño) primogénito, *iweri*.
 Huérfano, *mitéika*.
 Embarazada, preñada (mujer y animal hembra), *ihámtiñu*.
 Animal castrado, *hirama*.
 Animal entero (no castrado), *sukíndiñu*, *súki hirchama*.
 Verdadero (verdad), *nikássa*.
 Falso (mentira), *wíta* .
 Oscuro (el día), *kirita* (*tsáuanda*).
 Claro (el día), *pingera* (*tsáuanda*) .
 Largo, *isérma*.
 Corto, *sutáráchi*.
 Alto, *yakí*.
 Bajo, *nikáski*.

Llano, *pákka*.
 Ancho, *wangérma*.
 Estrecho, *ishítki*.
 Grueso, *ikambúrma*.
 Delgado (tablas, etc.), *tsatsápi*.
 Delgado, fino (agujas, etc.), *tsiririchi*.
 Duro, *katsúrma*.
 Suave, blando, *minamiña*.
 Pesado, *kihinu*.
 Liviano, *takáptiñu*, *wámbu*, *wambúchi*.
 Redondo, *tindáa*.
 Cuadrado, *isérma*.
 Viejo, *ashánda*, *aruta*.
 Cosa vieja, usada, *wantsuárma*.
 Nuevo, *yamáarma*.
 Fuerte picante (ají, etc.), *taráru*.
 Bebida fuerte, fermentada, *karyáma*.
 Lleno, *aimákma*, *muítii*.
 Vacío, *ayátki puháwi*, *atsáwái*.
 Seco, *anáarma*, *huhúrma*.
 Mojado, *hinyárma*.
 Caliente, *tsurmai*.
 Tibio, *etsíkma*.
 Frío, *micha*.
 Enfriado, *mikírma*.
 Cocinado, *awíta*.
 Crudo, *inéa*.
 Dulce, *mishki(qu)*.
 Amargo, *yapaú*.
 Fragante, *yaúna*.
 Blanco, *púhu*.
 Negro, *mukússa*.
 Colorado, *kapándiñu*.
 Amarillo, *yangúa*.
 Azul, *aoa*.
 Color de violeta, *yamakai* (nombre de una hoja, sani, la cual los Jívaros usan para teñir).
 Verde. (Para este color no existe nombre)¹⁵.
 Fértil (terreno), *núnga píngeraiti*.
 Estéril (terreno), *kahíngéi*.
 Despoblado, *ánganteiti*, *eintsu atsáwái*.
 Tierno, *kuira*.
 Fresco, *tsamíka*.
 Hediondo, *mehéno*.
 Podrido, *kaórma*.
 Sucio, *tsuáta*.
 Limpio, *nihákma*.
 Quebrado, *kupikma* (v. *kupikahei*).
 Hinchado, *eárma* (v. *eárahei*, *hincharse*).
 Crespo, (pelo, etc.), *shirímbi*.
 Liso, pulimentado, *chamíchamitiñu*.
 Brillante (piedra, etc.), *wincha*.
 Peligroso, *wuipa*.
 Fácil, *yupícha*.
 Difícil, *ituirchata*.

Verbos¹⁶

A

Abandonar, *hapáhei*.
 Abrazar, *miña krúsahei*.
 Abrir, *uráhei*.
 Acabar, *amúkahei* (segunda y tercera *amúkma*, *iní*. *amúktiñu*).
 Acusar, culpar, *nikárahei*.

Afilar (cuchillo, etc.), *atsákahei* (segunda y tercera persona *atsákma*).
 Agujerear, *chingáhei*.
 Ahogar(se), *kiákahei*.
 Amanecer. Amanece, *pukúndaítimi*.
 Amar, *kungáhei*. Enamorado, *kungáta másahei*.
 Amenazar, coger (un enemigo), *nikápsahei*.
 Amortiguar. Amortiguado, *tambímrma*.
 Andar, *wikáhei*.
 Aniquilar, *ángandu hásmá* (aniquilado).
 Apagar, (hi) *kahinikahei*.
 Aparecer, *weínikama*.
 Aplastar, *chanoáhei*.
 Aprender, *unimárahei*.
 Arrancar, *tsuríngahei*.
 Arrastrar, *hapíkahei*.
 Asar, *hiáhei*.
 Asaltar, *epuénkahei*, *hetékahei* (he hecho correr).
 Asentarse, sentarse, *puháhei* (segunda y tercera persona *puháma*).
 Siéntate!, ¡*kutánga puhústa!*
 Atar, liar, *hingyáhei*, *hingyamárahei*.
 Aumentar, *pambárahei*.
 Avisar, *akátrahei* (dar noticia).
 Ayudar, *yeíndikahei*.
 Ayunar, *ihérmashi* (*ihérmakhei*).

B

Bailar, *hantsemáhei*, *ihíámrahei*.
 Bajar (por escalera, etc.), *akaihei*, *akeaikahei*. Río bajando, *kuyuai*. R. bajado, *kuyuáma*.
 Bañar, *maihei*.
 Barrer, *hapímahei*.
 Batir, pegar, *katsúmkahei*.
 Beber, *umárahei*, *wárahei* (segunda y tercera persona, *umárma*, inf. *umártiñu*, imp. *warta*).
 Emborracharse, *nambikhei*.
 Bostezar, *kara puháhei* (estoy con sueño).
 Botar, *hapáhei*.
 Brujear, *wawéahei*; matado con brujería, *yumíngrama*.
 Burlarse, *wasúrahei*.
 Buscar, *eásahei* (*eákahei*).

C

Caer, *íarahei*.
 Cagar, defecar, *supi* (o *wachi*) *hapáhei*.
 Cambiar, *yapeháhei*, *yapeáhei*.
 Caminar, *wikáhei*.
 Cansarse, *pimbíkahei*.
 Cantar, *kantámsahei* (sp.), *nambeáhei* (cantar en borrachera).
 Casarse, *noátkahei*, *noa achíkahei* (coger una mujer).
 Castigar, *katsúmkahei*.
 Cavar, *taiahei*, *taórahei*.
 Cazar, *kundiñaka achíkahei*.
 Ceñir, (mujer) *akachumáhei*, (hombre) *emuenmámahei*.
 Cesar, terminar *amúkahei*, *íksahei*.
 Cocinar, *paínikahei*.
 Coitar, (*noa*) *nirirahei*.
 Coger, *achíkahei*.
 Colgar, *ninásahei*.
 Comer, (en general) *yuohéi*; (almorzar o cenar) *yurúmahei*.
 Componer, limpiar en todo sentido, *ivyárahei*.
 Comprar, *sumákhei*.

Conseguir, *sumákhei*.
 Conquistar, *atándkihei*.
 Construir (casa, etc.), (hea) *takáhei*.
 Contestar, *eíkahei*.
 Conversar, *chicháhei* (fut. *chichástahei*, inf. *-stiñu*).
 Convidar, *ipyákrahei*.
 Correr, *tupígrahei*.
 Cortar, *upíkahei* (segunda y tercera persona. *tsupíkma*).
 Coser (con aguja), *apárahei*.
 Crecer, criar, animales y racionales: *píngera tsakárahei* (bien criado); plantas, sementeras: *píngera tsapaímya* (florecente, bien crecido).
 Criar niños, perros, etc., *umíkahei*.
 Creer (pensar), *andémrahei* (*andemárahei*).
 Cuidar, *weínikahei*.
 Curar (un enfermo), *tsuka umbárahei*.
 Chupar, *mukúnahei*.

D

Dañar, *hakúrahei*.
 Dar, *susáhei* (segunda y tercera persona *susáma*, fut. *surústahei*. inf. *surústiñu*, imp. *¡surústa!*); *amásahei*.
 Decir, *tíhei* (o *táhei*), (segunda y tercera persona. *tíma* [*tímya*]).
 Defender, *awákahei*.
 Dejar, *ikyúsahei* (*ikyúkaihei*).
 Desafiar, *wíniti*, *wíniti páhei* (“¡venga, venga, estoy aquí!”).
 Desaparecer, *weínikachama* (no se ve).
 Desconfiar, *nakítahei*.
 Desear, *wakérahei*.
 Desembarazar, *hurirma* (pare).
 Desembocar (un río), *iáma* (cae).
 Desmontar (hacer sementera), *ahámahei*.
 Despreciar, *nakítahei*.
 Despedirse, *wéahei* (¡me voy!).
 Destruir, *angándu hásahei*.
 Diarrea. Estar con d., *ihetmárahei*.
 Dibujar, *nakúngahei*.
 Disentir, estar en discordia, *kahérahei*, *kaherkai*.
 Disgustarse, *kahékahei*.
 Doler, *nahámama nahámawui* (está doliendo).
 dolor del parto, *noa hitímáy*.
 Duelo. Estar en duelo, *útahei*, *útasapáhei*.
 Dormir, *kanárahei*.

E

Echar, botar, *nangimáhei*. E. la lanza, *nánki ikínkahei*.
 Economizar, *emuendkáchahei* (no gastar).
 Emborracharse, *nambíkhei*.
 Empezar, principiar, *nangámahei*.
 Encender, *ikyámkahei*.
 Encima. Poner e., *itíktuahei*.
 Encontrar, *weínikahei*.
 Engañar, *anángahei*, *mamígrahei*.
 Enfriarse, *mikírahei*.
 Entrar (a casa), *huayáhei*.
 Entregar, *ikyúsahei*.
 Envenenar, *seása susáhei* (he dado veneno). Muerto por veneno, *seása arai hakáma*.
 Envidia. Tener e., mezquinar, *surimiyáhei*.
 Equivocarse, *nikáchama tihéi* (sin saber he dicho).

Errar (con escopeta, etc.), *awahírahei*, *tukúchahei* (no he pegado).
 Esconder, *úkahei*.
 Escribir (dibujar), *nakumgahei*.
 Escuchar, *anúmka andúkhei* (oculto he oído).
 Escupir, *usúkahei*.
 Espantar, *ipísrahei*, *hetékahei* (he hecho correr).
 Espiar, *hinda akírahei*; *mamígrahei* (engañar).
 Estar, existir, vivir, *puháhei*, *mátsahei*.
 Estornudar, *achitkahei*.
 Extinguir, véase apagar.
 Extraer, sacar, *ukuínikahei*.

F

Fermentar, *karyáma*.
 Fiesta, Tener f., *ihíámrahei* (*ihíámsahei*).
 Flotar, *awámsahei*.
 Fregar, hacer candela por fricción, *ikyáprahei*.
 Freir, *nüíkahei*.
 Fumar, *mukúnahei*.

G

Gastar, *emuéndkahei*.
 Gemir, *útahei*.
 Golpear, machacar, *nikíngahei*.
 Gotear, *yumi kitáwi*, *kityákai*.
 Gritar, *útawí*, *kákarum untsúkahei*.
 Guerrear, *mesétahei*, *nanki hukíhei*.

H

Hablar, conversar, *chicháhei* (segunda y tercera persona. *chicháma* y *chichásma*, inf. *chichástiñu*).
 Hacer (fabricar), *nahánahei*; (trabajar, construir) *takáhei*; (hacerse algo, volverse en algo), *hásahei* (segunda y tercera persona *hásmá*, inf. *hástiñu*); (hacer, obrar) *turáhei* (segunda y tercera persona *túrama*, así ha hecho; fut. *túratahei*, así voy a hacer, obrar).
 Hallar, encontrar, *weínikahei*.
 Hambre. Tener h., *tsukámahei*.
 Hilar, *kutámrahei*.
 Heder, oler, *kunguáhei*.
 Hervir, *kiákma*. Está hirviendo, *kuákai*.

I

Ignorar, (no saber), *nikátsahei*.
 Indicar, *anéikahei*.
 Insultar, (*kakáruma*) *heákahei*.
 Invitar, *ipyákrahei*.
 Ir, *wéahei* (segunda y tercera persona. *wéama* (*wéma*), fut. *wéatiñu* (*wetiñu*)). Jugar, *wawátihei*.

L

Labrar (lanza, flechas, etc.), (*nanki*) *masérahei*.
 Lancear, *ihúhei*.
 Lástima. Tener l., *añahei*.
 Lavar, limpiar, *nihárahei*, *nihákahei*.
 Limpiar, componer, *ivyárahei*.
 Llamar, *untsúkahei*.
 Llenar, *aimákahei*.

Llevar, *hukihei*.
 Llorar, *úhei* (segunda y tercera persona. *úma*, inf. *útiñu*).
 Estoy llorando, *útusa p(uh) áhei (útusapáhei)*.
 Llover, *yumi yutúkma*.
 Llegar, *heáhei, tahei, tandáhei*.

M

Machacar, *nikíngahei*.
 Madurar, *tsamákma* (maduro).
 Maltratar, pegar, *katsúmkahei*.
 Manchar, *turírkahei* (mancha = *turí*).
 Mandar, soltar, *akúpkahei, awuimahei*.
 Mascar, *naumáhei*.
 Matar, *máhei; mandoáhei*.
 Mear, *shikitmárahei*.
 Mentir, *witáhei*.
 Mezclar, *pachímgajei; pachimárahei*.
 Miedo, Tener miedo, *ishámahei, ishámakahei*.
 Mirar, *isáhei; weínikahei*.
 Moler, *nikínkahei*.
 Morder, *hapírahei*.
 Morir, (por enfermedad), *hakáhei* (segunda y tercera persona *hakána*); (por las armas del enemigo), *mesérahei*; (por brujería), *yumígrahei*.
 Mostrar, *aneíkahei*.
 Mover(se) *tuníkahei, tuníkmahei* (¡no te muevas!, *tuníkaipa*).
 Mutilar, *tsupikahei*.

N

Nacer, (*uchi*) *hurima* (ha nacido un chico).
 Nadar, *yukuákahei*.
 Negar, mezquinar, *surímyahei*.
 Nombrar, señalar, *aneíkahei*.
 Noticia. Dar n., *avisar, etsérkahei*.
 Nudo. Hacer un nudo, *hindyúkahei*.

O

Obedecer, *umíkahei*.
 Obsequiar, regalar, *ándara susáhei*.
 Ocupado. Estoy o., *ánganta puhátsahei* (no estoy libre).
 Ofender, *katsúmkahei*.
 Oír, *andúkahei*.
 Oler, *mehásahei*.
 Olvidar, *kahinmétkihei*.
 Orinar, mear, *shikitmárahei*.

P

Pagar, *surúkahei*.
 Partir, dividir, *nakákahei*.
 Parir (dar a luz), *hurírahei*. *Noa huríri*, pare la mujer. Animal hembra: *petsákai*.
 Pasar (un río, etc.), *katíngahei*.
 Pedir, *seásahei*.
 Pegar, maltratar, *katsúmkahei*. Pegar con flecha etc., *tukuáhei, akútahei*.
 Peinar, *timashimárahei (timáshi = peine)*.
 Pelear, *ipyámahei, mañahei*.
 Pensar, *andémrahei*.
 Perdonar, *asakárahei*.
 Perjudicar, *eitígrahei*.
 Perseguir, *hetékahei*.

Pescar, *mámaka achíkahei* (coger pescado).
 Picar (culebra, etc.), *issáhei*. *Nápi isaíni*, una culebra ha picado (otra persona). *Nápi isátini*, una culebra me ha picado.
 Pintar (ollas de barro, etc.), *árahei*.
 Pintar la cara con achiote, etc., *usúmahei*.
 Pisar, *nahárahei*.
 Plantar (árboles), *apúhkahei*.
 Poder. No puedo, *tuhíndikahei*.
 Poner, *eípsahei*.
 Portarse. Portarse bien, *píngera matsatarum* (¡que se porten bien!).
 Portarse mal, *tuna hássa puheipa* (no te portarás mal!).
 Poseer, tener, *awai*.
 Preguntar, *iñásahei*.
 Prestar, *ikyámsahei*.
 Profetizar, adivinar, *wuímekehei* (inf. *wuímektiñu*).
 Prometer, *ándara tichahei* (no he dicho en valde).
 Podrir, *kaórahei*. Podrido, *kaórma*.

Q

Quebrar(se), *kupíkahei*. Quebrado, *kupíkma, kupinkama*.
 Quedarse, *ikyúkahei*.
 Querer, *wakérahei*. No quiero, *nakíttrahei*.
 Quemar, *isáhei*.
 Quitar, *atándkihei*.

R

Rajar (leña, etc.) (*numi*) *nakákahei*.
 Raspar, *kasárahei*.
 Recibir, *achíkahei*.
 Reconocer (saber) *nikáhei*.
 Regalar, *ándara susáhei* (doy en valde); *ándara huhita*, ¡llevo en valde!
 Regresar, *wakítahei, wakitkahei*.
 Reirse, *wishígrahei*.
 Remar, (*kanu*) *wiéndkahei*.
 Resbalar, *pinyúkahei*.
 Retratar, dibujar, *nakúhgahei*.
 Reunirse, *atútkaihei, irúndrahei*.
 Robar, *kasámahei*.
 Rodear, *tindrahei*.
 Rogar, suplicar, *seásahei*.
 Romper, reventarse, derrumbarse, *metsángrama*.

S

Saber, *nikáhei*.
 Sacar, *ukuínikahei*.
 Salir, *shiákahei* (segunda y tercera persona, *shiáma*); *hínikihei*.
 Saltar, brincar, *sikíngahei*.
 Sanar, *tsárahei*.
 Sazón. Estar en sazón, *neréáwi*.
 Secar, (ropa, etc.), *anárahei*. Secar carne, *pingáhei*.
 Sed. Tengo s., *kitámahei*.
 Sembrar, *aráhei*.
 Sentar(se), *puháhei(puhústa, siéntate!)*.
 Sentir, *añáhei*.
 Ser (existir), *mátsahei*.
 Silbar, *huhuímahei*.
 Soplar, (la candela, etc., soplar con cerbatana), *umbuíhei*.
 Sospechar, *tunáru andemárahei* (pienso mal).
 Subir, trepar, *wakáhei*.
 Sudar, *seárahei*.
 Sufrir, *weitsahei*.

T

Tapar, nukákahei (t. con hojas); *epuénahei*.
 Tejer, *awándahei*.
 Temer, *ishámahei*.
 Temblar, *kurángahei*.
 Tender, *papánsahei*.
 Tener, *awai*¹⁷.
 Teñir, *engérahei*.
 Terminar, *amúkahei*, *iksahei*.
 Tirar (con piedra, etc.), *nangimáhei*. Tirar con escopeta, *ipátihai*.
 Tocar, *takásahei*.
 Tomar, beber, *wárahei*. Véase beber.
 Tomar, coger, *achikahei*, *nikápsahei*.
 Toser, *uhútkaihei*.
 Trabajar, *takáhei*.
 Traer, *itáhei*, *táhei* (segunda y tercera persona, *itáma*, imp. *inímita*, ¡trae!).
 Tragar, *kohárahei*.
 Trastornar, *ukátkahei*.
 Trepar (por árboles, escaleras, etc.), *wakáhei*.
 Tumbiar (un árbol, etc.), (*numi*) *ahákahei*.

V

Valer. Es de mucho valor, *ti okikai*.
 Varar (una canoa etc.), (*kánu*) *emítahei*.
 Vencer, *nangárnahei*.
 Vender, *surúkahei*. *Surúkma*, vendido.
 Vengar(se), *ayambuamákahei*; *tumáshi akérkahei*.
 Venir, *wiñahei* (segunda y tercera persona, *winima*, fut. *winitahei*, inf. *winitíñu*, imp. *winita*).
 Ver, *weínikahei*, *isáhei*.
 Vergüenza. Tener v., *natsándahei*.
 Viajar, *wikásahei*.
 Visitar, *isáhei*, *irásahei* (inf. *irástiñu*).
 Vivir, *puháhei* (segunda y tercera persona, *puhúma*, él vive, y *puhúsma*, él vivía; fut. *puhústahei*, inf. *puhústinu*, imp. *puhústa*).
 Volar, *nanámsahei*. *Nanámsai*; está volando.
 Volver, regresar, *wakitkahei*. Voy para regresar, *wakétkitahei*.

Notas

- 1 El vocabulario de la lengua jívara, dialecto de Gualaquiza, publicado por los Drs. Rivet y Beuchat, por equivocación contiene muchas palabras con 1. Así, por ejemplo, *tundúli*, tambor grande, por *tunduí*; *pingúllu*, flauta, por *pingüi*; *sula*, genipa americana, por *súa*; *huanbulúshi*, ceibo, por *wambuúshi*; *yucalipe*, barniz colorado, por *yukaípi*, etc. Estos errores son debidos a la mala pronunciación de los mestizos que viven en el país de los Jívaros.
- 2 Frase de un mito de los Jívaros. Véase abajo.
- 3 *Apáchi*, cristiano, hombre blanco, propiamente quiere decir "papacito". Según tradición de los Jívaros, también los blancos antiguamente han sido indios (Jívaros). Por eso los miran todavía como a sus antepasados (*apáchiru*). Cuando un jívaro está embriagado con el narcótico *maikoa*, entre otros abuelos, también le asoma gente blanca *apáchi*.
- 4 Frases de una canción de guerra de los Jívaros
- 5 Frase de una canción para expulsar los ratones de las sementeras
- 6 Frases de un mito de los Jívaros. Véase el párrafo sobre "la prosa y poesía".
- 7 Frase que usan los Jívaros cuando desafían a sus enemigos.
- 8 Frases de conversación ceremonial que toma lugar entre los Jívaros cuando llega un huésped desconocido.
- 9 Frase de la salutación ceremonial *enéma*
- 10 Literalmente: "el dedo para pintarse con *ipyáku*" (*Bixa orellana*).
- 11 Así explican los Jívaros el fenómeno natural del trueno.
- 12 "El tigre venado". El leopardo tiene manchas parecidas a las del venado.
- 13 "Tigrillo del agua".
- 14 Con el nombre *súngura* los jívaros denotan todas las enfermedades que han llegado a conocer por lo blancos, como vireuela, disentería y enfermedades venéreas.
- 15 Los Jívaros propiamente no conocen más que tres colores, blanco, negro y colorado. Así el 'verde' siempre para ellos es 'negro' (*mukússa*).
- 16 De los verbos generalmente daré la primera persona perf. ind (terminando con la partícula *-hei*). De los verbos irregulares también indicaré otras formas de la conjugación.
- 17 La conjugación de este verbo es la siguiente: *wiña awái*, yo tengo, *amiñu áma*, tú tienes, *niñu áma*, él tiene. Plur. el mismo. Como se ve, lugar de los pronombres personales se emplea con este verbo los correspondientes pronombres posesivos.

CONCLUSIÓN



El indio y la civilización

He llegado al final de mi larga consideración sobre la cultura jívaro. Mis descripciones detalladas de ciertas costumbres, por ejemplo, de ritos y ceremonias desarrolladas en las grandes fiestas, pueden haber parecido monótonas y cansonas a algunos de mis lectores. Sin embargo, aquellos que han tenido la paciencia de seguirlas hasta el final estarán de acuerdo conmigo que a su manera, brindan una luz interesante sobre la psicología de los indígenas y por lo tanto, no deben ser excluidas en una monografía de su cultura. En general, no solo enseñan cuán religiosamente estos salvajes mantienen viejas costumbres llegadas desde sus antepasados, sino que también son testigos del hecho que con respecto a los ritos mágicos y religiosos toda acción, inclusive aquellas que aparentemente no tienen importancia, tiene desde el punto de vista de los indígenas un significado razonable y es considerada de importancia esencial para obtener el propósito de toda la ceremonia.

También he intentado representar el carácter moral de los mal llamados Cazadores de Cabezas, tal como yo lo he encontrado, sin exagerar sus malas cualidades, como la mayoría de viajeros que los han descrito antes, ni tampoco tratando de justificarlos. Si el cuadro que así he dado de su carácter y costumbres es favorable o no, yo no lo puedo decir. Es natural, sin embargo, antes de que deje definitivamente a mis amigos indios, que añada algunas pocas palabras sobre su futuro.

El civilizar a los indios salvajes es una cuestión que se plantea hoy en todas partes de Sud América, pero tiene, pienso, una importancia especial con respecto a una tribu tan ricamente dotada por la naturaleza como los Jívaros. De hecho, con la excepción de la antigua cultura incaica, no conozco otra cultura nativa en Sud América tan

fuertemente pronunciada y tan peculiar en muchos de sus rasgos, como la cultura jívaro. En su estado presente está por supuesto, destinada a desaparecer; es también necesario que ciertas ideas y costumbres, sobre todo su arraigada creencia en la hechicería y la costumbre de cortar cabezas, se hagan desaparecer si los indígenas quieren surgir del estado de barbarie en el que se encuentran ahora. Pero la pregunta es cómo los indígenas pueden hacerse partícipes de la civilización cristiana, sin perder sus altas cualidades mentales y sus virtudes nativas, y cómo esos rasgos de su cultura, que son muy valiosos, se pueden conservar.

Estoy lejos de menospreciar el devoto trabajo civilizador que los misioneros católicos, y especialmente los Jesuitas, han hecho entre los Indios Sudamericanos en tiempos pasados. Como etnólogo tengo razones para enfatizarlo más, ya que estos misioneros nos han dado algunas de las informaciones más valiosas que poseemos sobre las culturas indígenas nativas que hace mucho han dejado de existir. En todo caso, debe establecerse que las intenciones de los misioneros cristianos de convertir y civilizar a los indígenas, han fallado en su mayoría. Esto, en parte, se ha debido a particulares circunstancias desfavorables sobre las cuales ellos no tenían ningún control. La "civilización" con la que estos inocentes hijos de la naturaleza se han relacionado no ha respondido en general con los elevados ideales del cristianismo, y esos hombres que la ha representado desafortunadamente no han sido cristianos de verdad sino solo de nombre. Mientras que el aguardiente y las enfermedades venéreas sean los "elementos culturales" con los que estos pioneros de la "civilización cristiana" se acercan a los indígenas, no podemos especular acerca de los efectos sobre estos últimos, como hasta aquí, desde que demuestran más su degeneración gradual física y moral que un verdadero

progreso cultural. Cuando consideramos el sistema de esclavitud y servidumbre introducido por los colonos blancos, por ejemplo en el río Napo, y al cual me he referido anteriormente, podemos entender la falta de entusiasmo que los nativos de Sud América han manifestado frente a todos los intentos civilizadores hechos por los blancos, inclusive aquellos llevados a cabo con las mejores intenciones. La raza jívaro los ha rechazado, se podría decir, instintivamente.

Esta antipatía hacia culturas más avanzadas que frecuentemente se ha definido como una característica del indígena, al contrario por ejemplo del negro africano, debo creer que en gran medida se explica por este hecho. El indígena no es por ninguna razón adverso a la cultura en sí misma. Por el contrario, mi propia experiencia me dice que el indígena viviendo, en un estado natural generalmente es ansioso de adquirir conocimientos y fácilmente utiliza las oportunidades de aprender algo sobre las "ciencias" y el lenguaje de los blancos, cuando tales oportunidades se le presentan. Así, cuando me quedé en la casa de los Jívaros en el río Chiguaza durante la fiesta de la victoria, los indígenas con infatigable ansiedad trataban de aprender de mí y mis compañeros mestizos, los números y otras palabras en español, y también expresaban frecuentemente su deseo de aprender a leer y escribir. Es un hecho muy conocido que los indígenas generalmente aprenden el español muy fácilmente. Tanto la sed de conocimiento del indígena como su inteligencia relativamente alta, parecen ser una garantía de su capacidad de recibir una cultura más avanzada si les es comunicada en la forma apropiada.

Con respecto a esto, sin embargo, los métodos de los misioneros han sido frecuentemente equivocados. Han pensado demasiado en sus "conquistas espirituales", en las conversiones de los paganos "a la única religión verdadera", sin considerar que es exactamente esa parte la que los indios primitivos tienen más dificultad en entender. Sin tener particularmente presente la actividad de los misioneros me gustaría señalar que en todos los pueblos, y especialmente para gente primitiva,

la transición rápida de una forma de cultura a otra y a una enteramente distinta, necesariamente involucra ciertos peligros. Por medio de los métodos de educación hasta aquí seguidos, los indígenas han perdido la fe en sus viejos ideales, y frecuentemente al mismo tiempo, el fundamento sobre el cual se basaban sus viejas ideas religiosas y su visión ética del mundo. El resultado ha sido naturalmente el nihilismo moral que desafortunadamente es característico de los semi-civilizados indígenas de hoy. El trabajo educativo entre los indígenas no debería, pienso, empezar por intentos más o menos inútiles de impartirles nuevas ideas religiosas o verdades espirituales que ellos no entienden. Al mejorar sus condiciones de existencia material, por medio de la enseñanza racional en agricultura y en manualidades útiles, y sobre todo al observar una justicia absoluta en todos los comportamientos con ellos, los educadores blancos fácilmente podrían despertar su interés y su confianza que son condiciones *sine qua non* para el éxito en cualquier proceso educativo. El indígena aprecia su libertad e independencia más que ninguna otra cosa. Esto le debe ser garantizado por ley, incluyendo la protección por parte de las autoridades en contra de abusos de cualquier tipo, y especialmente en contra del aguardiente de los blancos, el motor principal de degeneración en todos los indígenas "civilizados". El progreso material, sin duda, estará seguido por el progreso intelectual y moral, y así se conseguirá un cambio gradual de la visión indígena del mundo. Inclusive su mayor superstición, su creencia en la hechicería, difícilmente puede ser combatida directamente, como los misioneros lo han hecho hasta aquí, sino por una instrucción general.

Los Jívaros, a pesar de su espíritu de libertad, no pueden a la larga escapar a la influencia de la civilización. Unas políticas sabias podrían por lo menos demorar su degeneración; y su total extinción, que también, en parte, es el resultado del contacto con la civilización, podría por lo menos ser demorada, y así postergada la hora en que esta interesante forma de cultura humana desaparezca por completo.