UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

CILA
Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada -
Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Investigación Aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe

yine

territorio, historia y cosmovisión

Bolivia - Ecuador - Perú
eibamaz
Educación Intercultural Bilingüe
UNICEF - Finlandia

FORMIN.FINLAND.FI
MINISTRY FOR FOREIGN
AFFAIRS OF FINLAND

unicef

© UNICEF, 2012
Casilla: 134 CEQ 16
Dirección: Av. Amazonas # 2889 y La Granja
PBX: (593-2) 246 0330 / 246 0332
Fax: (593-2) 246 1923
Quito-Ecuador
www.unicef.org.ec

UNICEF
Dirección: Parque Melitón Porras # 350 - Miraflores
Teléfono: (51-1) 613 0707 / (51-1) 99757 3886
Fax: (51-1) 447 0370
Lima - Perú
www.unicef.org/peru/spanish

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-16470

Responsables de la publicación:
Carmen López Flórez (Perú)
Gisele Cuglievan (Perú)

Directora del CILA
Lilia Llanto Chávez

Directora del Proyecto
María Cortez Mondragón

Responsable de Línea de investigación:
Gustavo Solís Fonseca

Equipo Académico - CILA
Coordinadores del estudio:
Rodolfo Sánchez Garrafa
María C. Chavarría

Investigadores:
Víctor Romero Quispe (pueblo Yine)
Karina Natalia Sullón Acosta (pueblo Shipibo)
Maggie Mabell Romaní Miranda (pueblo Asháninka)
Pablo Jacinto Santos (pueblo Asháninka)
Sandro Saettone Arias (pueblo Asháninka)

Enlace:
Delia Torres Zumaeta

Delegados Yine del Bajo Urubamba:
Rosa Marili Valles Ampichi (Miaría)
Octavio López Saavedra (Santa Rosa de Sepahua)
Roger Zumaeta Lizardo (Bufeo Pozo)
Segundo Cesáreo (Nuevo Italia Rima)

Revisión final y comentarios:
Ritma Urquía Sebastián
Mirles Murayari Espinoza
Delia Torres Zumaeta
Eloy Pablino Lizardo
Adilia Zapata Cesario
María de los Ángeles Ríos Cesáreo

Fotografía portada: María Isabel Valarezo
Edición de estilo: Quemacoco
Diseño gráfico: Quemacoco

Control de diseño e impresión: Carlos Campos Tapia
Imprenta: Tarea Asociación Gráfica educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 -164 Breña, Lima 5, Perú
Número de ejemplares: 500
Impreso en Lima - Perú

Lima - Perú, diciembre de 2012

DESCARGO DE RESPONSABILIDAD:
Las opiniones expresadas son las ideas personales de los contribuyentes y no reflejan necesariamente las políticas u opiniones de UNICEF o de cualquier otra organización interesada o mencionada en esta publicación.
El texto no ha sido editado con las normas oficiales de las publicaciones. UNICEF y las organizaciones asociadas no aceptan ninguna responsabilidad por los errores.
Se puede reproducir libremente extractos de esta publicación, y siempre y cuando cuenten con el debido reconocimiento.

Investigación Aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe

yine

territorio, historia y cosmovisión

EN MEMORIA DE MARÍA CORTÉZ MONDRAGÓN:

SEGUIMOS NAVEGANDO EL MISMO RÍO,
POR UNA EIB DE CALIDAD Y PERTINENTE EN UCAYALI.

© UNICEF/Per-2009/elraton/VELASTEGUI

ÍNDICE

Presentación 13

Parte I: MARCO CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO 15

1. METODOLOGÍA 17

2. BASES CONCEPTUALES 18

2.1. La construcción del mundo (cosmovisión) 18

2.2. Las dimensiones de la identidad cultural 20

2.3. La historia y los hechos ocurridos en el tiempo 21

2.4. Identidad con la historia colectiva 22

2.5. Memoria colectiva 23

2.6. Trascendencia de la tradición oral 24

2.7. Toponimia (nombres de lugares) 25

2.8. Antroponimia (nombres de personas) 26

Parte II: TERRITORIO, HISTORIA Y COSMOVISIÓN DESDE LOS PUEBLOS 27

1. PUEBLO YINE 28

1.1. Noción del territorio desde el pueblo Yine 28

1.2. Un primer acercamiento al territorio yine: reconocimiento de los espacios 29

1.2.1 El proceso de denominación de los nombres de lugares (topónimos) 29

A) El denominador tradicional y otros denominadores 29

B) Origen lingüístico 29

C) Motivación 30

D) Proceso de transmisión y difusión 31

1.2.2. Categorías geográficas 31

1.3. Ocupación del territorio 33

1.3.1. Los mundos y sus espacios 33

1.4. Proceso de ocupación del territorio en la memoria colectiva 38

1.5. Cambios en la noción de territorio 45

1.6. Usos del territorio: cotidianidad e interacción social en actividades socioproductivas 47

A) La casa 47
B) La chacra 49
C) El monte 55
D) El agua como fuente de recursos: la pesca 69
E) El comercio 77
F) La medicina: curaciones que se realizan en la casa 77
1.7. Noción de historia desde el pueblo 81
1.7.1. El proceso histórico 81
1.7.2. Noción de historia desde el pueblo Yine 93
1.8. Recordar para vivir: memoria oral (relatos) 95
1.9. Los nombres de personas en el pueblo Yine (antroponimia) 111
CONCLUSIONES 119
BIBLIOGRAFÍA GENERAL 128
ANEXOS 138

Prólogo

En las últimas décadas, el Perú ha hecho importantes esfuerzos por garantizar una educación con pertinencia lingüística y cultural, a partir de un especial esfuerzo de coordinación entre las autoridades nacionales y regionales. Así, en la actualidad se cuenta una legislación y normativa más incluyente y orientada a lograr servicios educativos de calidad para los pueblos indígenas y originarios peruanos, históricamente excluidos de los sistemas educativos. Por su parte, las organizaciones indígenas han adoptado un rol crecientemente protagónico en la toma de decisiones sobre sus propios planes de desarrollo y, en particular, sobre el sistema educativo que quieren para sus pueblos.

En la perspectiva de apoyar el desarrollo de la educación intercultural bilingüe (EIB) con participación de los pueblos indígenas, a mediados de la década pasada surge el programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía – EIBAMAZ, auspiciado por el Gobierno de Finlandia e implementado por UNICEF y sus socios nacionales y subnacionales en la región amazónica de Bolivia, Ecuador y Perú.

Para fortalecer la EIB el programa priorizó tres componentes: formación docente, producción de materiales e investigación aplicada.

En el campo de la investigación aplicada, un factor decisivo ha sido la conjunción de esfuerzos de los Gobiernos nacionales y regionales, la academia y las organizaciones indígenas. Si la participación de cada uno de los actores involucrados en la implementación del programa fue crucial para la consecución de los objetivos planteados, en el caso de la investigación aplicada es necesario destacar la participación de las organizaciones indígenas. Los y las representantes de los pueblos indígenas, elegidos por ellos mismos, participaron con mucho entusiasmo y compromiso. El Gobierno de Finlandia y UNICEF hemos tenido el privilegio de poder acompañar estos procesos.

Los temas centrales de las investigaciones se centraron en los temas de territorio, historia y cosmovisión, formas de crianza y aprendizaje de los pueblos indígenas, y la situación social y educativa de los pueblos indígenas. En el caso del Perú, este componente de investigación fue liderado por el Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el desarrollo de las investigaciones, las organizaciones indígenas de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine participaron activamente.

En esta fase de consolidación y finalización del programa EIBAMAZ, tenemos la satisfacción de hacer alguna contribución a las reflexiones y desafíos que faciliten garantizar una educación de calidad con pertinencia cultural y lingüística para los pueblos indígenas amazónicos. Se trata de serie de cinco títulos que esperamos contribuyan al diseño e implementación de políticas públicas en el campo de la educación intercultural bilingüe.

Componen la serie un *Diagnóstico socioeducativo y sociolingüístico de la EIB en Ucayali*, que brinda los elementos necesarios para la comprensión de la realidad educativa y el diseño de políticas de EIB en la región. Complementariamente, tres estudios específicos nos aportan elementos particulares: T*erritorio, historia y cosmovisión del pueblo Asháninka; Territorio, historia y cosmovisión del pueblo Shipibo; y, Territorio, historia y cosmovisión del pueblo Yine*. Cierra esta serie un volumen sobre prácticas de crianza en los tres pueblos mencionados: *Para que crezcan bien. Crianza y capacidades en niñas y niños asháninka, shipibo y yine de Ucayali.*

Esperamos que estos textos sean útiles para la comprensión de la situación educativa de estos pueblos y para el diseño de políticas más adecuadas. El carácter participativo de las investigaciones que dieron lugar a las publicaciones las hace especialmente relevantes para los pueblos indígenas de la región de Ucayali. Por ello confiamos en que sean utilizados tanto por los gestores de las políticas educativas, como por aquellos docentes que trabajan directamente con los mencionados pueblos.

Nos complacemos en poner a disposición del país estos documentos, que representan un esfuerzo compartido por lograr una educación pertinente y de calidad para los niños, niñas y adolescentes amazónicos, en el marco del cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Sr. Paul Martin
Representante de UNICEF
Perú

Sr. Juha Virtanen
Embajador de Finlandia
Perú

Presentación

Este documento es un aporte al conocimiento sobre la noción de territorio (espacio), historia y cosmovisión de tres pueblos de la Amazonía peruana: Asháninka[1], Shipibo[2] y Yine, desde la perspectiva de sus propios actores, involucrados activamente en el proceso de recopilación de la información y en el establecimiento de las categorías a considerar en su sistematización.

Se presenta los resultados específicos correspondientes al pueblo Asháninka, asentado en la región Ucayali, a partir de información de campo recogida en las comunidades de Mañarini, Bajo Chenkoreni, Ponchoni y Oventeni (zona ashéninka del Gran Pajonal). En cuanto al pueblo Shipibo, asentado en la vertiente del Ucayali, los resultados han sido sistematizados a partir de información de campo recogida en las comunidades de Caco Macaya, Amaquiría, Túpac Amaru, Junín Pablo, Callería y Yarinacocha (San Juan km 13, Benajema y Roberto Ruiz Vargas). En el caso del pueblo Yine, asentado en la zona del Urubamba-Ucayali, se parte de información de campo recogida en las comunidades de Bufeo Pozo, Miaría, Santa Rosa de Sepahua y Nueva Italia de Rima.

El espíritu del estudio está comprometido con la búsqueda de alternativas para implementar una mejor educación, que respete la identidad, la cultura y la lengua de los pueblos amazónicos. En este sentido, la construcción de espacios, de historia y el registro del discurso que cada uno de los pueblos involucrados posee sobre el ordenamiento del mundo, la sociedad y la naturaleza, es un camino prometedor para afirmar la identidad propia y al mismo tiempo, una manera de valorar la riqueza cultural de las comunidades indígenas de la región Ucayali, quienes ofrecen una racionalidad específica en su adaptación y manejo del bosque húmedo tropical.

La cosmovisión, es uno de los ejes básicos de estos pueblos para evidenciar la construcción del territorio como espacio y como parte de su mundo. De igual manera, abordar la historia entre los propios Asháninka, Shipibo y Yine. Los relatos fundacionales locales, a partir de la tradición oral socialmente compartida y de relatos personales recogidos en el trabajo de campo, es trascendental para recuperar la memoria social colectiva de los pueblos amazónicos.

El estudio, proporciona información sociocultural de base para el fortalecimiento de la educación intercultural bilingüe, analiza los saberes y conocimientos propios del pueblo involucrado, con los que será posible nutrir un currículo pertinente. El interés por la manera de pensar y la realidad en cada cultura, fomenta una aproximación progresiva hacia lo que hoy se denomina epistemología de los pueblos indígenas.

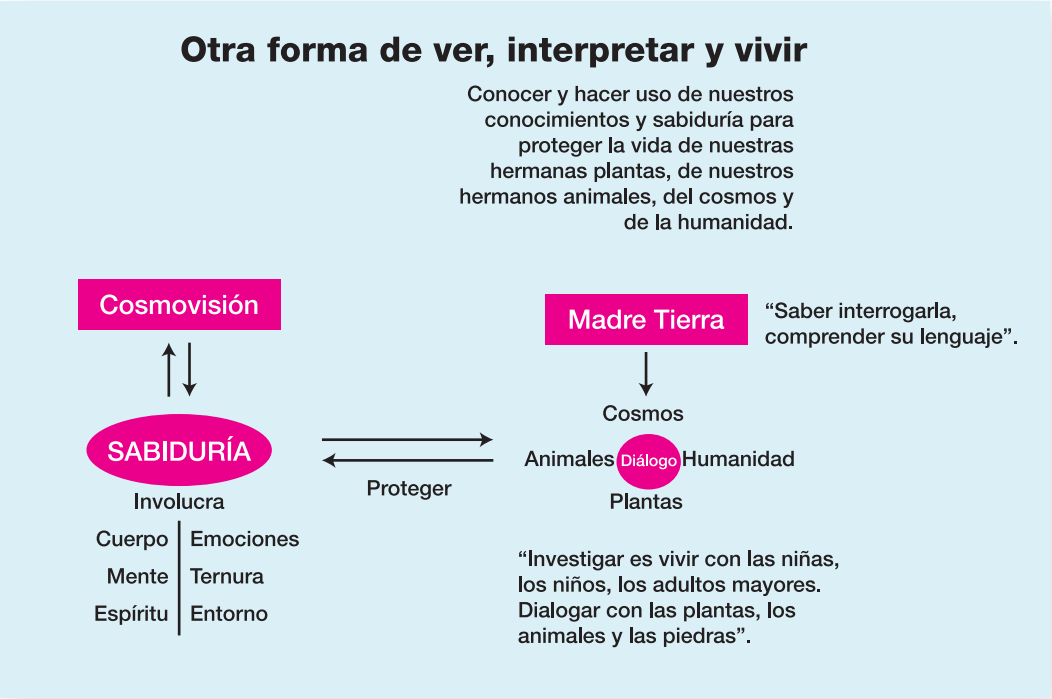
Una particularidad fundamental del proceso investigativo seguido, es el carácter participativo de su ejecución. Representantes y dirigentes indígenas a nivel de la región Ucayali han participado activamente desde el inicio del proceso para cumplir con el propósito del estudio, incluso se han pronunciado en relación al enfoque y han comprometido su apoyo para la ejecución del mismo. En el territorio, delegados elegidos por la comunidad, han actuado como investigadores corresponsables de la recolección de información. El carácter participativo asumido en el estudio ha sido una opción intencional destinada a incrementar las capacidades y competencias investigativas de los propios actores locales y comunales.

1 Asháninka es la denominación para el pueblo, sin embargo, se considera dentro de este a los asháninka y ashéninka.
2 La denominación Shipibo para el pueblo abarca a los shipibo y konibo.

Además, la tarea del estudio es traducir los resultados en propuestas para elaborar currículos y materiales educativos diversificados, que respondan a las necesidades del contexto y de aquellas que demanda el desarrollo educativo intercultural.

A nombre de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine y en particular, de las comunidades nativas participantes, el equipo académico del CILA de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y los delegados de los pueblos antes mencionados expresan su reconocimiento a las autoridades educacionales de la región Ucayali, a los funcionarios de las UGEL de Coronel Portillo y Atalaya, a las y los hermanos asháninka, shipibo y yine que participaron en el seminario de presentación y en las sucesivas mesas de trabajo; asimismo, extienden un agradecimiento especial, por su patrocinio a través del Proyecto EIBAMAZ, al Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, UNICEF, y a la invalorable cooperación del Gobierno de Finlandia.

María Cortez Mondragón



Exposición: L.Crisóstomo- Guatemala, por Mondragón, 2008. ("Investigar es vivir con las niñas, niños, adultos mayores. Dialogar con las plantas, los animales y las piedras)

© UNICEF/Perú/2006/yine2/NUÑEZ

parte 1
marco conceptual y metodológico

El desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), exige incorporar contenidos culturales específicos de los diversos pueblos, pero, esta necesidad no puede ser satisfecha por la hegemonía de contenidos culturales occidentales en los currículos y por la ausencia de los correspondientes a las culturas amazónicas. El componente de investigación del Proyecto EIBAMAZ, busca contrarrestar esta limitante y presenta como una de sus líneas, el estudio del territorio, la historia y la cultura de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine.

En tal sentido, la tarea ha sido generar conocimientos sobre el territorio, la historia y la cosmovisión, desde la perspectiva de los referidos pueblos amazónicos, acogiendo el sentir de las organizaciones indígenas y sus intelectuales en los últimos tiempos, entre los cuales se percibe, por ejemplo, que la construcción intergeneracional de la historia –fundamentalmente en forma oral– necesita ser fijada como referente de sus proyectos de vida.

Los objetivos específicos fueron: a) Conocer la historia construida por los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine de la región Ucayali, a través de la tradición oral; y b) Explicar la concepción que los pueblos amazónicos poseen sobre el origen del mundo o el universo, su presencia como comunidad de pobladores en un espacio determinado de la realidad, enfocados en su propia definición de territorio, de espacio y del mundo.

Dar curso a los objetivos obliga a efectuar una explicación del instrumental teórico y metodológico, considerado para facilitar el correspondiente acercamiento. Por lo tanto, ha sido necesario acudir a conceptos provenientes de las ciencias sociales, a los que se ha asignado un papel totalizador, en cuanto proporciona el marco de orientación del estudio y consecuentemente de sustento a la presentación de resultados.

1. metodología

La metodología participativa se mantiene activa en los pueblos, la misma se utilizó durante todo el proceso de investigación, desde la selección de las comunidades hasta la edición de los contenidos del presente documento.

Construyendo una metodología de investigación participativa desde y con los pueblos indígenas: Experiencia Regional –Proyecto EIBAMAZ, por Mondragón, 2008.

Se consideró ocho fases durante todo el proceso, las cuales se detallan a continuación:

La primera fase consistió en realizar un taller[3] en Pucallpa, donde se invitó a autoridades, docentes y jóvenes indígenas de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine; asimismo, se hizo partícipe a representantes de la Dirección Regional de Educación de Ucayali (DREU), la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL), la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA), el Instituto Superior Público Bilingüe de Yarinacocha (ISPBY), la Organización Regional AIDESEP Ucayali (ORAU), entre otras entidades.

Los objetivos del taller fueron: (a) Tomar acuerdos con los asistentes sobre la elección de las comunidades a visitar; (b) Elegir a los jóvenes representantes de cada comunidad (delegados y delegadas indígenas) o contactar con las autoridades de las comunidades para que elijan a sus delegados[4]; y (c) Evaluar los temas e instrumentos de investigación. Terminada esta fase, se procedió a organizar una reunión por pueblo.

En la segunda fase, las y los investigadores del CILA se reunieron con las y los delegados indígenas de cada pueblo y se procedió a una capacitación interna para familiarizarse con el proceso de investigación. La capacitación fue bidireccional, pues los aportes de las y los delegados enriquecieron la metodología de intercambio de información.

3 Se denomina Taller a las reuniones generales entre los diferentes representantes de los tres pueblos involucrados.
4 La elección y la ratificación de los delegados indígenas se realizó mediante asamblea comunal.

Una vez familiarizados con los temas, los instrumentos y los objetivos de la investigación, se derivó a la tercera fase, que consistió en el trabajo en las comunidades. Cada delegado y delegada se desplazó a sus respectivas comunidades y en trabajo conjunto con los investigadores del CILA realizaron talleres con los pobladores, visitando cada una de las casas y desplazándose a las chacras.

La cuarta fase consistió en la socialización de los datos recopilados. Para ello, se planificó una mesa de trabajo[5], en la que cada uno de las y los delegados indígenas manifestaron las dificultades del proceso y los resultados obtenidos.

Después de recopilar las observaciones y plantear nuevas estrategias, se regresó nuevamente a las comunidades. Esta se consideró la quinta fase, que al igual que en la tercera fase, se desarrolló mediante reuniones con las y los comuneros de los diferentes contextos.

En la sexta fase, se planteó una nueva mesa de trabajo para la socialización y recopilación de resultados. Toda la información fue sistematizada y se obtuvo un primer producto.

La séptima fase, consistió en presentar los resultados sistematizados en un taller en Pucallpa, con la participación de las y los representantes de los tres pueblos.

De este modo, se realizó el segundo año de investigación, utilizando la misma metodología, luego de presentar la información a las autoridades comunales de las diferentes comunidades visitadas.

En la octava fase, se validó la información del producto trabajado durante dos años. Además, se llevó a cabo un taller, en el que se procedió a leer el documento de cada pueblo. De este modo, se verificó la información y se decidió publicarla.

2. bases conceptuales

2.1. La construcción del mundo (cosmovisión)

Los conceptos de la visión del mundo, de las representaciones generales acerca del cosmos y la naturaleza, conducen a una primera consideración sobre la manera en que las diversas sociedades entienden y explican la organización de la realidad, asímismo, la incidencia en el comportamiento y acción sobre el ambiente.

La cosmovisión, proporciona un modelo del mundo o universo a los miembros de una sociedad. Este modelo, comprende presupuestos sobre el origen y la constitución de la realidad en su conjunto, también ayudan a explicarla, interpretarla y aplicarla en la práctica social.

5 Se denomina Mesa de Trabajo a las reuniones de los investigadores con los delegados indígenas (por pueblo).

Todos los pueblos, poseen una cosmovisión que satisface la necesidad de orientación y posicionamiento en la realidad. Las formas de conceptuar el cosmos y la relación de este con el ser humano, son un producto cultural, socialmente aprendido. Cada cultura da por sentadas las razones por las que las cosas son como son, señalando las bases legítimas del orden social.

La forma cultural que percibe, interpreta y explica el mundo suele distinguir a las y los miembros de una y otra sociedad, e implica dimensiones temporales y espaciales. A la vez incorpora sistemas clasificatorios.

Es propio del ser humano inquirir acerca de su propia existencia respecto al mundo que lo rodea: ¿De dónde viene?, ¿cuál es el origen del mundo?, ¿cómo surgieron el cielo y la tierra?, son algunas de las preguntas que se formula. Para responderlas, recurre a diversas explicaciones, entre ellas el discurso mítico y al uso de la razón.

Dilthey introdujo el concepto de cosmovisión —en el sentido del término alemán *Weltanschauung*— para caracterizar a las diversas representaciones del mundo que producen las sociedades humanas, ligándolas con rasgos fundamentales a los individuos que las conforman. Cada pueblo, —según Dilthey— en un momento identificable de la historia, trata de imponer como absoluta y válida la "estructura de mitos", que supone su cosmovisión particular. La lucha entre las cosmovisiones da lugar a la hegemonía de unas sobre otras, también a la generación de nuevas formaciones a partir de las primeras (Dilthey, 1978, p. 119).

El ser humano, emplea parte de su esfuerzo intelectual para pensar en su mundo y en el lugar que considera se le ha asignado en la realidad; sin embargo, históricamente, no se ha limitado a pensar en la realidad objetiva, sino que ha creado otros espacios paralelos, que le permiten establecer mediaciones comprensibles, con las grandes fuerzas de la naturaleza, que no le es posible dominar. La tradición oral de los pueblos es el repositorio máximo de los relatos elaborados sobre la creación del mundo y el origen de la vida.

En el caso del mundo indígena, los relatos míticos afirman la existencia de espíritus y fuerzas superiores que controlan y determinan, de alguna manera, la vida de las personas. La tradición oral, muestra reiteradamente diversas afinidades y vínculos entre los seres de poder y los seres humanos, en una suerte de homologación, que se explica mediante recursos simbólicos, como las relaciones de parentesco, las jerarquizaciones, los movimientos cíclicos o espirales, los ritmos, las emociones, los deseos, entre otros. Los seres de poder, astrales, terrenales o subterráneos y subacuáticos son considerados sociales, ya que establecen alianzas con los humanos, otorgan dones, castigan, combaten y experimentan necesidades diversas.

Conforme al pensamiento amazónico, el universo presenta vitalidad y está animado. Así, toda entidad material o física, tiene su contraparte espiritual, que suele poseer forma humana, aunque generalmente, los seres humanos, perciben solo las manifestaciones aparentes de la realidad material, una diversidad de seres invisibles actúan e interactúan por detrás o dentro de ella, de modo que la apariencia constituye una especie de envoltorio. Entre las nociones acerca de la dinámica de la vida, están la homologación de los hechos de la naturaleza y los de la vida social, asimismo la existencia de una red universal que vincula supramundo e inframundo con el ecosistema y con la sociedad humana.

En esta línea, el ser humano no se concibe a sí mismo como amo o señor de la naturaleza, sino, como una parte o un componente más de ella. Esto implica la existencia de una relación de identificación y un profundo respeto de los seres humanos al contexto o entorno en el que se reconocen inmersos.

En esta visión, el bienestar de los individuos y de la colectividad, presenta un vínculo directo, mediante la relación armoniosa entre el mundo visible de los humanos y los mundos invisibles de los espíritus o seres de poder: divinidades, "madres", "dueños" o protectores de las especies, espíritus de los muertos, entre otros. Tales seres de poder, poseen identidad de género, están jerarquizados, se vinculan a través de relaciones parentales y manifiestan un comportamiento social, traducido en necesidades, deseos, estados de ánimo, preferencias y aprehensiones (Tournon, 2002; Weiss, 1969; Álvarez, 1960).

El universo cosmogónico se constituye en el marco idóneo para la relación con la realidad, esto es, organizar la existencia y orientar el quehacer cotidiano. Sin duda, es el modelo ejemplar del comportamiento y de las interrelaciones sociales. Son diversas las cosmovisiones, son también diversos los fundamentos del orden social, conforme lo aseveran las "historias verdaderas", que se narran sobre los tiempos primordiales y sobre los actos fundacionales inscritos en la memoria colectiva. De hecho, la tradición mítica es no solo verdadera, sino sagrada para los pueblos que la conservan (Eliade, 2000, p. 59).

Los mitos, son narrados en la intimidad del hogar y confirmados en la solemnidad del rito. Escucharlos, invita a observar el entorno, incluso más allá de lo visible. El relato transporta en el tiempo y el espacio, establece y reafirma el vínculo social con los antepasados, conecta al individuo con las tradiciones y, en muchas formas, lo vincula con el presente cambiante en sus anticipaciones irrefutables.

Los relatos que narran los mayores, ingresan al sueño de las niñas y los niños, así los acompañan durante toda la vida. Estos relatos, ponen a los miembros de cada pueblo de cara a los seres maravillosos, poderosos, magníficos, atemorizantes, benévolos, y a sus dominios, demuestran también, que es posible hablar con los demás seres que pueblan el universo y permiten entender sus mensajes cotidianos. Los actos de los héroes dan razón del porqué de las cosas. Conforme a la tradición oral, los diversos seres de la naturaleza, cualquiera sea el espacio que ocupen, están integrados al "mundo real". En algunos casos, las plantas y los animales fueron humanos en un tiempo primordial y equilibrado. De hecho, las cosmovisiones amazónicas, reconocen que plantas y animales poseen un espíritu y esto contrasta con lo que la escuela pueda decir al respecto.

2.2. Las dimensiones de la identidad cultural

En un mundo, que camina cada vez más de prisa hacia su plena globalización, la identidad cultural, es vital para el surgimiento de los pueblos originarios, que se mantienen hasta hoy, en una situación subordinada dentro de la sociedad englobante. Nada mejor, que un capital cultural propio, para posicionarse con seguridad y convicción, disponiendo de una brújula para orientarse en una realidad cambiante.

La afirmación de la identidad propia por parte de los pueblos amazónicos es una necesidad manifiesta de articular aspiraciones, expectativas y planes de vida, es decir, una

visión propia de futuro, que se nutre de una nueva lectura del pasado, para iluminar el futuro de las nuevas generaciones de los pueblos indígenas de la civilización amazónica (Pizango, 2008). Sin embargo, el reconocimiento y la afirmación de la identidad, no es ni puede ser un acto declarativo, sino que es un proceso, que resulta de una larga maduración constructiva; no se da por sí solo, se construye. La identidad cultural tiene un substrato que todo individuo adquiere progresivamente en el proceso de formación de su personalidad. El substrato de la identidad cultural resulta de los términos particulares en que las personas establecen una relación profunda con su entorno físico y social específico. A partir del mismo, el desarrollo de la identidad cultural supone naturalmente la adquisición de una identidad consigo mismo, con la realidad en que se desarrolla la cultura y con la historia (Pinto y Pasco, 1994).

En lo relacionado a la identidad consigo mismo, las personas precisan adquirir una imagen positiva y ajustada de su ser individual. El concepto que se forma en este sentido, sustenta su autoestima, así como la confianza y la seguridad, que pueden alcanzar sobre sus propias capacidades.

En cuanto a la identidad con la realidad en la que se desarrolla, la cultura a la que pertenece, las personas requieren valorar su entorno natural y la experiencia adquirida por generaciones, en la interacción consigo mismo. En el patrimonio cultural, recibido por herencia social, reposa el germen de la potencia creadora de una colectividad.

Respecto a la identidad con la historia, como miembros de una sociedad, las personas requieren establecer una relación positiva, con el legado de su pasado colectivo. La identidad con la historia, respalda la identidad de cada sujeto consigo mismo. Hay una historia de cada pueblo particular, en la realidad andina y amazónica, que no corresponde exactamente con la historia de la sociedad englobante. La historia de los pueblos amazónicos, en particular, es milenaria, mientras que la historia de la nación peruana tiene apenas un poco más de dos siglos (Glave, 2003, p. 41). Frente a una historia nacional, oficial y escrita, está la memoria del pasado primordial amazónico, que se guarda en el mito y en la arquitectura de todos sus recursos simbólicos. Están también, las percepciones del acontecer, más o menos mediato o inmediato.

El desarrollo de la conciencia histórica, desde el punto de vista intercultural, es la elaboración, que parte, de la conciencia de sí mismo y del grupo social inmediato. Progresa, en la conciencia de pertenecer a una cultura específica y a una gran unidad en la diversidad nacional englobante.

2.3. La historia y los hechos ocurridos en el tiempo

Un primer punto concierne a la naturaleza del proceso histórico y al modo en que es concebido por los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine. Para abordarlo, conviene tener en cuenta, que se suele pensar la historia como una realidad objetiva, como un conjunto de hechos ocurridos y que existen a pesar de la interpretación que se haga de ellos o de las prácticas de los sujetos; sin embargo, es posible entenderla también como un sistema de representaciones simbólicas que modifican los hechos, los recrean e incluso los construyen a partir de sus propios parámetros, sin seguir necesariamente la lógica empírica de los acontecimientos en sí.

Los estudiosos de la materia se han esforzado por distinguir la “historia real” —que da cuenta objetiva de hechos ocurridos—, de la “historia contada” —constituida por

textos que relatan los hechos ordenándolos en una cierta secuencia—. Tal ordenamiento de los hechos son condicionados por la percepción que las sociedades y los individuos tienen de la realidad y de sus propios proyectos de vida. Dado que la percepción de la realidad no es en absoluto exacta, el conocimiento que el ser humano tiene del mundo que lo rodea, y los enunciados que hace acerca de él y de lo que en él acontece, tienen un carácter relativo, permeable al contexto y a las sensibilidades diferentes (Hochberg, 1968; Merton, 1965: 351).

La historia desde los pueblos amazónicos está por escribirse, pero los elementos de ella existen en la memoria colectiva y en sus aspiraciones de identidad. Es a la construcción de tal historia que este trabajo pretende contribuir, desde un esfuerzo intercultural. Esta tarea precisa explicitar representaciones significativas y coherentes que cada pueblo, en particular, elabora sobre el mundo y las cosas, apelando al recurso del lenguaje.

Poniendo aparte la lógica occidental, carece de sentido preguntarse por los hechos que se recuerda del pasado, para establecer su verdad. Mucho más coherente es inquirir por el significado que para los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine tienen los hechos que guarda su memoria colectiva. Las preguntas obligadas son: ¿Qué es historia. para cada uno de estos pueblos amazónicos?, ¿qué peso tiene el pasado para ellos y cuál es el significado que le atribuyen? Dicho de otro modo, ¿cómo han construido y cómo construyen su realidad histórica, los asháninka, shipibo y yine de la región Ucayali, y cuáles son las principales fuentes de atribución de sentidos que emplean al construir su historia?

No tendrá nada de extraño que la historia, desde el punto de vista de los pueblos amazónicos, sea hasta cierto punto mitológica. Ya Zuidema (1977, p. 48) llamó la atención sobre el carácter del evento mitológico, que presenta la historia total inca hasta el tiempo de la Conquista. De antemano, la preocupación no va por el lado de utilizar la concepción de la historia ashaninka, para reconstruir lo que realmente ocurrió en este pueblo (Zuidema, 1989, p. 194), sino, por el de recuperar las formas de construcción de una autoimagen en el tiempo que son esenciales para la configuración de una identidad cultural, que tiene como uno de sus ingredientes a la identidad con la historia colectiva.

La noción de marco social está estrechamente relacionada con la construcción de la historia. “Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo, animada por valores, de una sociedad o grupo” (Jelin, 2002, p. 20).

2.4. Identidad con la historia colectiva

Parte del posicionamiento del ser humano, en la realidad, es su conciencia de la experiencia del transcurrir del tiempo, que es posible, mediante los contenidos que su propia acción le da. Estos contenidos y los contenidos que los demás le dan también al tiempo responden a las necesidades e intereses de las diversas personas y grupos.

La historia, provee herramientas para reconstruir el pasado, explicar el presente y proyectar la acción humana hacia el futuro. De esta manera, el conocimiento histórico, sirve para comprender que la situación actual tiene antecedentes en hechos ocurridos

en el pasado, en una relación de causa-efecto. Lo que se hace o deja de hacer hoy incide en el futuro, de la misma manera como lo hizo el pasado con el presente.

Mediante la identidad con la historia, los miembros de una sociedad saben lo que hicieron hombres y mujeres que los antecedieron y que ocuparon el mismo territorio; saben también, las dificultades que los ancestros tuvieron para satisfacer sus necesidades. Además, cómo obtuvieron los recursos que el medioambiente les ofreció, qué creaciones culturales surgieron de su actividad y cómo fueron organizando su sociedad a consecuencia de todo ello.

Ese pasado histórico, al constituirse en componente de identidad, es sentido como algo propio que motiva una reacción de cierto modo afectiva. En el transcurso de la historia hay conocimientos y emociones. La identidad con la historia, hace que las vivencias personales se estructuren desde instancias y niveles inmediatos a la propia experiencia y a partir de estos permite descubrir:

- Que la vida del ser humano es un proceso.
- Que la vida individual, familiar y comunitaria son procesos que ocurren en un tiempo y en un espacio determinado.
- Que los procesos no se han dado, ni se dan de manera aislada.

En la dinámica del descubrimiento de este proceso, toda persona se siente "parte de" y percibe el nexo que lo une a su comunidad, a su pueblo, a su cultura. Se puede decir entonces, que la identidad con la historia, hacen posible que los miembros de una sociedad puedan apropiarse de su pasado y al mismo tiempo, avizorar nuevas posibilidades.

2.5. Memoria colectiva

Este concepto permitirá hacer el deslinde con la historia, pues:

> La memoria colectiva, se distingue de la historia al menos en dos aspectos. Es una corriente de pensamiento, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado, sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Por definición, no excede los límites de ese grupo (Halbwachs, 1968, pp. 213-214).

Donde la historia pueda ser entendida como discontinua, la memoria aparece como algo continuo en un grupo; en el presente estudio se tratará de complementar ambas, para un mejor entendimiento de un proceso, pues la memoria colectiva influye en la historia, así como la historia en la memoria colectiva. "Quizás podríamos decir que la memoria, da cuenta naturalmente de una verdad semántica de los acontecimientos, que no encontramos fácilmente en la verdad de los acontecimientos restituida por el trabajo del historiador" (Jelin, 2001).

En una investigación a principios de siglo, Candau (2002) señaló que:

> Maurice Halbwachs es quien primero forjó, y luego impuso, la noción de memoria colectiva como concepto explicativo, de una cierta cantidad de fenómenos sociales en relación con la memoria. Lo hizo sobre todo en tres de sus obras: *Les cadres sociaux de la mémoire (1925), La topographie légendaire des Évangiles en Terre*

sainte. Étude de mémoire collective (1941) y La mémoire collective, publicada en 1950 de manera póstuma (su autor había muerto en el campo de Buchenwald en 1945, p. 5).

Dicha noción, ayuda mejor a explicar acontecimientos acaecidos dentro de un grupo, pero a la vez dicha memoria colectiva, es vista desde adentro del grupo.

Por su parte, Yerushalmi definió la memoria y señaló: "Llamaré memoria a aquello que permanece esencialmente ininterrumpido, continuo" (1989, p. 16), y dicha memoria es de un grupo que la mantiene, y la hace propia, por ello:

> La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan "materializar" estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, vehículos de la memoria, tales como libros, museos, monumentos, películas o libros de historia (Jelin, 2001).

La memoria, no solo está dentro de un grupo cerrado, sino también en relación con otros grupos que refuerzan dicha memoria colectiva, aunque a veces pueda ser vista desde distintas posturas, tal es el caso de los hechos sucedidos en los pueblos indígenas, pues existen dos miradas, una desde el pueblo indígena y otra oficial, es decir, desde el Estado, aunque estas miradas varíen y se complementen para tener una mirada de un todo, por ello:

> Para que la memoria de los otros venga así a reforzar y completar la nuestra, también hace falta, decíamos, que los recuerdos de esos grupos estén en relación con los hechos que constituyen mi pasado. Cada uno de nosotros, en efecto, es miembro a la vez de varios grupos más o menos grandes (Halbwachs, 1968, p. 211).

En este caso, la memoria colectiva de los pueblos indígenas está estrechamente relacionada con la memoria colectiva de los mestizos que incursionaron en la Amazonía, así como de otros pueblos indígenas de la Amazonía.

2.6. Trascendencia de la tradición oral

Indudablemente, la literatura oral popular tiene un valor pedagógico significativo. En primer lugar, porque recoge los saberes y valores de cada pueblo, aquellos que definen su identidad étnica y su mirada hacia "los otros". En segundo lugar, pero no menos importante, por la virtud que tiene de llegar con enorme fuerza a la sensibilidad de niñas, niños y adultos, que no son ajenos a los contenidos y al contexto que evoca su discurso.

Son claras las funciones explicativa y representativa del mito, tanto respecto a cuestiones primordiales cuanto a las nuevas situaciones que los pueblos afrontan en su devenir. Mitos cosmogónicos y de origen, señalan el derrotero de comprensión del pensamiento en cada pueblo culturalmente diferenciados.

Para quienes están interesados en acceder a la comprensión histórica de los pueblos amazónicos y a la explicitación de sus respectivas cosmovisiones, la tradición oral y en particular, el mito, es el continente a explorar y documentar. Importa en esta tarea, entender la necesidad humana de explicar los objetos de su experiencia en función

de sus necesidades prácticas y teóricas. El mito, como discurso, expresa esquemas conceptuales sobre las realidades físicas e ideales o imaginadas que operan como estructuras del conocimiento, las cuales interesan, porque hacen posible dar sentido al mundo y establecer relación con los demás.

Se sabe que los espacios invisibles, así como los seres primordiales que los habitan, son poseedores de fuerzas y saberes considerados indispensables para el bienestar de los humanos y el buen funcionamiento de su sociedad. El acceso a estos espacios, en el mundo amazónico, es logrado a través de los sueños, de prácticas ascéticas, de la ingestión de la ayahuasca, la datura o el jugo concentrado de tabaco, o brebajes que provocan la separación del espíritu, que abandonando el cuerpo emprende viaje por la tierra y otros espacios del cosmos.

Aunque la cosmovisión está presente en el pensamiento de cada miembro de una sociedad, es evidente que algunos de sus integrantes poseen responsabilidades más definidas respecto a su reproducción. El chamán, por ejemplo, es el sabio especialista por excelencia, mediador –en estos tiempos– entre los espacios del cosmos. Por su propia formación, es un depositario singular de las tradiciones (Vansina, 1968, p. 44). Es innegable, que en el saber y la práctica chamánica, se condensa el conocimiento de todas las entidades que pueblan el universo y, en particular, de aquellas que constituyen la fuente de poder.

La escuela tradicional, ha sido en gran medida uno de los agentes causantes del rechazo a la propia cultura. El sistema educativo, ha fomentado la incomunicación de las culturas diversas, al sobrevalorar la cultura occidental e imponer el castellano como único vehículo lingüístico. Tal vez, no sea innecesario reiterar que la recuperación de la tradición oral es una forma de dotar a la acción educativa, y con ella al currículo, de nuevos contenidos, pertinentes a las estructuras básicas del pensamiento de los pueblos amazónicos. Hay que considerar, además, que los conocimientos y valores presentes en la tradición oral forman parte de los saberes previos, con los que el niño o la niña acude a la escuela y que deben servir de base, para la estructuración de nuevos saberes significativos.

Contar mitos, leyendas y cuentos, es una actividad cotidiana en las sociedades andinas y amazónicas, pero también, puede constituir una alternativa eficaz y práctica para alcanzar objetivos en la educación formal. El mayor beneficio a obtener es, seguramente, la reafirmación cultural, esto es, el incremento de la autoestima personal y el orgullo étnico. Aunque no se debe descartar las enormes contribuciones que podría esperarse en los campos del desarrollo intelectual y de las expresiones estéticas, principalmente.

2.7. Toponimia (nombres de lugares)

Asignar nombres a las entidades de la geografía, para identificarlas, es una necesidad de la vida en sociedad. Se denomina entidades de la naturaleza a los ríos, cerros, mares, islas, continentes, etc., pero también a otros entes que existen como creación humana, tales como sitios poblados, caminos, estanques, edificios, países, calles, divisiones territoriales, entre otros, que se localizan en algún punto del universo real, así como en los mundos creados por la cultura. En todo caso, las entidades geográficas, concebidas como parte de la visión del mundo de una cultura, son los referentes de los topónimos. De allí que sea relevante plantearse: ¿Qué referentes existen en el uni-

verso desde la perspectiva culturalmente específica? Una pregunta como esta, solo se responde en el marco de una cultura, pues implica una visión del mundo.

2.8. Antroponimia (nombres de personas)

En la vida en sociedad, los individuos requieren identificarse como entidades únicas, para facilitar el funcionamiento social y las relaciones de comunicación entre sus miembros. La identificación es una función de los nombres y su estudio es el objeto de la antroponimia.

El acto de denominación —poner nombres— es un proceso sistemático en las culturas. El sistema se actualiza cada vez que se nomina. En toda cultura hay subsistemas de denominación; por ejemplo, uno sumamente dinámico y productivo es aquel que asigna nombres a los seres humanos, cuyo alcance es de carácter universal[6]. Este subsistema, tiene un ámbito privativo, pues identifica e individualiza a los seres humanos de un grupo.

6 Hay grupos humanos, entre cuyos miembros, los nombres pueden tener un uso muy restringido. En el Perú se ha puesto como ejemplo al pueblo Machiguenga, señalándolo, como una sociedad, donde sus miembros no necesitan de nombres. Aunque esto no es completamente cierto, sí tiene asidero, en la medida en que los términos de parentesco pueden suplir a los nombres, sin que ello signifique ausencia absoluta de nombres entre los machiguenga.

© UNICEF/Per-2010/trabajo huao/VELASTEGUI

parte 2
territorio, historia y cosmovisión desde los pueblos

Pobladores yine dibujando sus asentamientos del río Urubamba y Ucayali

1. pueblo yine

1.1. Noción de territorio desde el pueblo Yine

Para comprender la noción de territorio del pueblo Yine, se debe revisar la organización del mundo desde sus orígenes.

> "Territorio es donde vive el yine. Tiene recursos naturales para sobrevivir y personas, donde están paisanos, parientes; también amigos, también espíritus buenos y malos, porque a mí me han enseñado espíritu bueno y malo" (Teresa Sebastián, 45 años).

> "El territorio es donde vivimos, donde vivo, donde se puede vivir, y hay todo lo que ves aquí: animales, personas, plantas, pescado, agua, aire, chacra, casa, todas las cosas" (Norma Pinedo, 41 años).

El pueblo Yine visualiza distintos espacios en el mundo. Considera la existencia de seres que habitan en él y que ejercen un rol importante.

> "Nuestro territorio lo conforma todo: el río, el agua, el aire, el monte, el cielo, todo lo que existe, eso es territorio yine. En ese tiempo, cuando existían los *kagonchis*[7], tomaban ayahuasca. Hay una planta medicinal que es el toé, dicen, cuando ellos tomaban [toé], sus espíritus vagaban para conversar con otros espíritus. Se iban

7 Niwe 'nombre de varón', -mana 'posesivo', ian 'cocha'.

a conversar los *kagonchis* con ellos. Por eso, también, el cielo era visitado por los *kagonchis*… hay yine ahí también" (Segundo Cesáreo, 46 años).

La noción de territorio trasciende la idea de superficie terrestre o la apariencia geofísica que este presenta. En la cosmovisión yine, se concibe el territorio como una unidad conformada por diferentes espacios que no están separados por límites, sino son un continuo, como un tejido (Echeverri, 2004), donde todo lo que se encuentra dentro está estrechamente relacionado y cada espacio presenta importancia para todos los seres que habitan en él.

"El pueblo Yine es[8], porque la mayoría de los que viven son yine en este Bajo Urubamba, antiguamente que han vivido, que han nacido y han crecido, se han hecho viejos y se han fallecido, así va avanzando la generación, nuestros hijos, nuestros nietos" (Julio Torres, 69 años).

1.2. Un primer acercamiento al territorio yine: reconocimiento de los espacios

1.2.1.El proceso de denominación de los nombres de lugares (topónimos)

A) El denominador tradicional y otros denominadores

Denominador	Época
Kagonchi	Desde los orígenes (denominador tradicional)
Misioneros católicos	Misiones
Pobladores	Contemporánea

Tradicionalmente, los *kagonchi* asignaban los nombres a los lugares. Asimismo, lo hacían los más antiguos, los sabios y las sabias. Esto cambió paulatinamente con la llegada de los misioneros católicos a la zona, pues fueron ellos quienes después tenían la potestad de hacerlo. Una evidencia es la denominación para Santa Rosa de Sepahua y Nueva Italia de Rima, asignados en los años sesenta y setenta.

En épocas contemporáneas, los denominadores son todos aquellos que recorren los alrededores de su comunidad o del pueblo.

B) Origen lingüístico

La asignación de los nombres de lugares en idioma yine ha sido afectada por el contacto con el castellano. Por ejemplo, la proximidad de las comunidades de Nueva Italia de Rima y Santa Rosa de Sepahua a pueblos mestizos ha generado que ambos sean

8 Existe.

nombres en castellano. Caso contrario ocurre con Miaría, comunidad lejana a un centro mestizo y cuyo nombre es en lengua indígena.

Nombres de lugares en castellano

Algunos nombres de lugares se encuentran en castellano, principalmente, por el olvido del nombre originario en lengua indígena o la denominación inicial en castellano.

Entidad geográfica	Castellano	Comunidad
Barrio	Puerto Palos	Nueva Italia de *Rima*
Quebrada	Agua negra	Nueva Italia de *Rima*
Quebrada	Camarón	Santa Rosa de Sepahua
Quebrada	Reservorio	Santa Rosa de Sepahua

Nombres de lugares en yine

Topónimo	Castellano	Entidad geográfica	Comunidad
Polergapga	Quebrada de guacamayo	Quebrada	Miaría
Kachonalgapga	Quebrada de lobo marino	Quebrada	Miaría
Chiretuknangapga	Quebrada de pona	Quebrada	Miaría

Nombres de lugares en yine y en castellano

Existen nombres con estructuras mixtas, en castellano-yine, como "*Paltagapga*" 'quebrada de paltas' y "Nueva Italia de *Rima*". Asimismo, se encuentran nombres en otros idiomas, como shipibo (*Miaría*) y quechua (*Sarayako*).

El siguiente cuadro resume la filiación lingüística de los nombres de lugares.

Nombres de lugares	Idioma	Traducción literal
Mapchirugapga	Yine	Quebrada de boa
Bolsa Yacu	Castellano-quechua	Quebrada Bolsa
Palta*gapga*	Castellano-yine	Quebrada de palta
Miaría	Shipibo	Mi quebrada
Sarayaku	Quechua	Agua de maíz
Boca de Miaría	Castellano-shipibo	Boca de Miaría

C) Motivación

Las motivaciones para nombrar un lugar son diversas. Se presentan las destacadas.

Motivación	Especificación	Ejemplos
Abundancia de algún recurso.	En la zona se encuentra una especie en mayor cantidad.	*Kshimunagapga* 'lugar donde abunda capirona'.
Existencia de algún suceso.	A la señora Honorata le pasó algo en el lugar (la población no recuerda con precisión lo sucedido).	Quebrada Honorata.
Creencias religiosas. (motivación no tradicional)	Nombres de personajes de la Biblia, términos referentes a la religión, entre otras.	Santa Rosa de Sepahua. Se puso el nombre de la Virgen, pero el nombre antiguo fue *Jakopjia*. Barrio Santo.
Fecha en que se nombró. (motivación no tradicional)	Representa la fecha en que fue fundado determinado lugar.	Barrio 10 de junio.
Personaje presente en la memoria de la población. (motivación no tradicional)	Se asigna el nombre de una persona.	Playa Felipón. El nombre proviene de la persona que trabajaba allí. Colegio Elías Sebastián Cusichinari. Este personaje fue un visionario para su descendencia.

D) Proceso de transmisión y difusión

El proceso de transmisión se realiza en forma progresiva. En los niños, se inicia cuando acompañan a los adultos durante la pesca en las quebradas cercanas a la comunidad. En la adolescencia, ocurre por la caza y la extracción de madera, es decir, los jóvenes adquieren mayor conocimiento sobre los nombres de su territorio cuando ejecutan estas actividades.

Los varones poseen mayor registro de los nombres de lugares, pues se desplazan a diferentes espacios para realizar las actividades propias de su género.

1.2.2. Categorías geográficas

Las entidades geográficas en Miaría, Santa Rosa de Sepahua, Bufeo Pozo y Nueva Italia de Rima son las siguientes:

Yine	Entidad geográfica	Significado
Rural		
Gatliri	Colpa	Comedero de los animales.
Kanipreklumtasha	Isla	Isla en medio del río.
Kanipreklu		
Gimtasha		Terreno seco rodeado de agua.
Gimxigi	Bosque	Terreno que contiene hierbas y árboles pequeños.
Gosha	Monte	Terreno que contiene árboles grandes.
Sana	Chacra	Terreno que contiene sembríos.
Rapga	Quebrada	Curso por donde pasa el agua.
Giksate	Playa	Terreno de cultivo arenoso donde se siembra maní y zapallo.
Gipowga tlapga	Cocha	Agua en movimiento con dos salidas.
Gipowga		Agua depositada con una salida.
Giskitga	Boca	Lugar por donde desemboca una quebrada en un río principal.
Tsruru	Río	Corriente de agua. Abundancia de agua.
Gitskata	Barranco	Lugar donde hay un abismo.
Magka	Cerro	Lugar elevado.
Puruwati kowaka	Fundo	Espacios amplios preparados para animales y el cultivo.
Urbano		
Pokchi	Comunidad	Población que habla el idioma.
Panchi	Casa	Lugar preparado para vivir bajo una autoridad.
Maklujine jiglokikowaka	Colegio	Lugar de enseñanza y aprendizaje.
Yomlechi	Cementerio	Lugar donde se entierra a los difuntos.
Gapatjetikowaka-pji	Local comunal	Lugar donde se reúnen las personas.

1.3. Ocupación del territorio

1.3.1. Los mundos y sus espacios

Yine gwiyawakgogne o mundo de las y los yine

El territorio yine posee diferentes espacios. Cada uno de estos cumple una función determinada en la vida de las y los miembros del pueblo. El ser más importante en la organización de estos espacios y en la configuración del territorio es el *kagonchi*, médico que guarda gran parte de la sabiduría de su pueblo. Él es quien, mediante el consumo del toé, ayahuasca u otro vegetal, llega a estos espacios, los interrelaciona e incluso se convierte en un mediador[9]. El *kagonchi* posee la facultad de constituirse en un narrador (transmisor) acerca de estos espacios, los mismos que el pueblo incorpora en su cosmovisión.

9 Álvarez (s/f: 62) recoge esta misma postura.

Espacios del mundo yine

Los distintos espacios están en constante interacción.

- ESPACIOS DE ARRIBA:

A) *Galnachine* gogne o "espacio de las aves"

Las aves poseen su propio espacio. Ahí hay tierra y bosques. Según las sabias y los sabios yine, cuando las aves mueren por la acción del hombre, sus espíritus van a descansar al cielo de las aves; mientras que cuando son heridas, van a curarse a su propio cielo, y, una vez restablecidas, regresan.

Las y los yine, antiguamente, tenían acceso a este cielo. Ellos se desplazaban a este lugar mediante una soga que les permitía subir. Sin embargo, ahora las y los pobladores comentan que la soga se cortó.

B) *Goyakalune gwiyawaka* o "donde viven los dioses"

En este espacio hay tierra; no se encuentran bosques. Entre los dioses que lo habitan están la ayahuasca y el toé, plantas que confieren la facultad de anticipar el futuro. Comunican todo lo que el y la yine, sobre todo el *kagonchi*, quieren y necesitan saber.

También existe una planta llamada *kosopa*, que otorga poder al *kagonchi* para convertirse en un animal y viajar hacia cualquier sitio deseado.

C) Goyakalgogne o "cielo de Goyakalu"

En este espacio vive *Goyakalu*, que es un espíritu sin cuerpo. Habita en un ambiente transparente y lleno de luz. Donde él está, hay un cerco de ponas y es resguardado por otros espíritus para que nadie lo vea. Sin embargo, Goyakalu observa y lo sabe todo.

Este espacio está ubicado por encima de los otros cielos. Es probable que aquí se encuentre Kayigle, espíritu protector del kagonchi.

D) *Tengogne tengognepotute* o "espacio sobre todos los cielos"

Es un espacio que nadie habita y donde no pueden llegar los espíritus divinos ni el ser humano, pero está presente en la mentalidad del pueblo, pues su existencia es real.

- ESPACIOS DE LA TIERRA:

A) *Kagonchi gwiyawaka* o "lugar de los *kagonchi*"

Es un espacio de tierra y bosques ubicado en el centro del mundo. Se asemeja a un santuario, donde el *kagonchi*, consumiendo toé y ayahuasca, medita para purificarse y realiza sus rituales.

B) *Yine gwiyawaka* o "donde viven las y los yine"

Es el espacio donde habitan las y los yine y, en general, todos los seres humanos. Comprende el suelo, el agua de los ríos y las cochas, los bosques, los cerros y todo aquello que se observa.

- ESPACIOS DE ABAJO:

A) *Gipnachine gwiyawaka* o “morada de los difuntos”

En este espacio se encuentran las almas de los difuntos. Antiguamente, el *kagonchi* podía acceder a este lugar. La entrada se ubica en la cabecera de una quebrada donde hay cerros. Ahí, hay un túnel donde van las almas de las personas que mueren.

B) *Mtengatwenu* o “mundo debajo de la tierra”

Es un espacio habitado por las y los yine. Ahí se encuentra un río de poca profundidad; hay peces y animales de caza.

Este lugar es conocido porque, según las y los yine, el *kagonchi* de la familia Koshichineru entró en un túnel y, a la salida, aún debajo de la tierra, encontró un nuevo espacio (*mtengatwenu*). El *kagonchi* permaneció en él durante varios días, y aunque los habitantes de ese espacio no querían dejarlo regresar, volvió para reencontrarse con su familia.

C) *Gitokga gogne* o “mundo debajo del agua”

Debajo del agua viven los peces, la gran boa, el camarón, la raya y la vaca encantada (madre de los remolinos). Habitan también las sirenas en hermosos palacios; y los duendes del agua, en una gran ciudadela.

Los yine, de forma voluntaria o mediante engaños, son conducidos a este espacio por las sirenas.

El *kagonchi* intercomunicador de los espacios

Gike gogne panikno

nogogne mkojenanra

chiji ga wa tengogne

gitokchiji rawgonu

psolpotunanuklaka.

-0-

Nunca me llevaste

pero soy dueño de todo:

de la tierra y el cielo,

de las aguas, debajo de la tierra;

de todo el universo[10].

10 Canto del *kagonchi* recogido en el taller de Atalaya en mayo del año 2009, traducido por Gerardo Díaz y complementado en el taller de Pucallpa por las y los asistentes yine.

El *kagonchi* cumple un papel importante y reconocido por todas y todos los miembros de este pueblo. Su función, además de curar a las y los enfermos, consiste en llegar a espacios donde no puede acceder el resto de las personas yine. Obtiene sus poderes por la estrecha relación que posee con la naturaleza. Esta relación es fundamental, pues es así como adquiere los conocimientos vinculados con su territorio. Si bien cualquier miembro del pueblo puede ser *kagonchi*, serlo implica orden y disciplina, sobre todo para cumplir las purgas y las dietas.

La sabiduría del *kagonchi* fortalece el conocimiento del pueblo sobre su territorio. Él posee el privilegio de llegar a los diferentes espacios y comunicar a los demás sobre lo visto.

Existen dos tipos de *kagonchi*: uno que hace el bien (está al servicio del pueblo) y otro que hace el mal.

> "Los que iban debajo del agua son los bancos[11], los buenos médicos, [claro que] el *kagonchi* también tiene capacidad, pero no para que viva debajo del agua, porque el médico es el que toma su vegetal para que se va[ya] debajo del agua y para que se vaya a pasear y tomar sus tragos debajo del agua, y ese[o] es cuando es banco. Cuando toma purga y fuma en su pipa, cuando ya está mareado ¡plum! se va debajo del agua. Ahí puede caerse. Se va a Pucallpa, está paseando por esos pozos. En esos pozos, dice, hay una ciudad. Así ven los bancos; para llegar así, tiene que tomar el yakooregano[12] y la punga y la pamara, esos tres palos tienen que dietar. Lo que está aquí se llama pampaoregano, lo que está en el agua se llama yakuoregano. Eso lo toman. Se lo prepara o se lo cocina, o sino le pone en un balde, ahí lo prepara. Eso ya empieza [a] tomar, entonces va [a] dietar, va dietando, si quiere va dietando seis meses o le[o] quiere dietar un año, el de un año, ya sabe quien está viniendo. Ese es el banco, el médico.
>
> Cuando entra debajo del agua, ve la boa, ve todo, todo lo que hay debajo del agua. Como él ahí está concentrado, debajo de ese vegetal, él fuma su tabaco. Por decir, hoy quiere ir a sacar su taricaya, él quiere comer buena cosa, le fuma su tabaco y ¡bam! se va. Ahí ordena a los que están, al yakuruna. El ya domina adentro, ese es el banco vegetalista, que sé [que conozco], dentro del agua.
>
> Los que se capacitan van al cielo, eso son los médicos. El brujo no va [a] poder llegar a base de su concentración o a base de su vegetal, no puede ir, cómo va [a] llegar si está haciendo destrucción a la humanidad. El médico sí llega porque él no tiene ninguna mancha; es igualito que un papel que está blanco, no está pintado nada; el que está pintado ya está manchado; cómo va llegar allá. Dice que va, te engaña, pero no llega. Un buen médico es el que llega, porque ha dietado un año o un año y medio; y debe seguir un camino bueno. Antes sí habían buenos médicos" (Esteban Etene, 51 años, Comunidad Nativa Rima).

11 Con la palabra "bancos" se refieren a los kagonchi, porque estos son los que almacenan el conocimiento sobre las plantas.
12 Especie de planta que toman para transformarse.

© UNICEF/Per-2006/038/SALAZAR

1.4. Proceso de ocupación del territorio en la memoria colectiva

- *Yine gwiyawaka* y sus inicios

Remontarse a la cosmovisión del pueblo es observar que en un principio solamente existían las y los yine. Los mitos de "Tsla" narran la vida de Tsla y sus hermanos, y solamente mencionan la existencia de sus paisanos yine en su recorrido desde el Manu hacia el Bajo Ucayali.

Entre los relatos, se encuentra una narración sobre la formación de *yine gwiyawaka* 'donde viven las y los yine'. El relato está enmarcado dentro de la saga de Tsla, y permite percibir la ocupación de la superficie terrestre. De igual modo, existen relatos de ocupación de espacios, como "debajo de la tierra", "debajo del agua" y "espacios en el cielo".

A partir del siguiente relato de Tsla podemos entender la ocupación de la superficie terrestre.

> "Sin embargo no estaban muertos y en estos tiempos, más que nunca, necesitaban de la ayuda de sus paisanos porque la gente del Manú los perseguía. Pero al verse solos y perseguidos decidieron irse lejos, huidos, a otras tierras en donde no fueran perseguidos. Con estas miras cargaron sobre sus espaldas las flechas y la cama y emprendieron el viaje a través de la selva. Subían y bajaban cerros, atravesaron quebradas y ríos, sufriendo hambre, cansancio, sustos y otras calamidades… Después de cuatro lunas llegaron al río Urubamba, en un lugar que se llama el Pongo de Mainique. Aquí se creyeron lejos de otras tribus, solos en la región y dueños de los terrenos. […]
>
> En primer lugar rozaron el monte y tumbaron los árboles. Con tan buena mano lo hicieron que desde entonces no crecieron allí árboles sino arbustos y pasto. Después rodearon el terreno señalando para las ciudades con unas murallas hechas de piedras arrancadas de los cerros. Empedraron calles en todas las direcciones, hicieron jardines con flores variadas y plantaciones de naranjos, caimitos y mangos, a lo largo de las calles. Criaban paloma, loros y guacamayos. Tsla tenía una lora con su pichón. […]
>
> Comenzaron la obra con mucho ánimo y entusiasmo. Pusieron los horcones o columnas, de troncos duros e incorruptibles, en número de ocho y pasaron a amasar el barro para juntar las piedras. Tsla no paraba de subir agua, tan pequeño como era, desde el río a lo más alto del cerro. Llegaba la noche y Tsla caía rendido en su hamaca. Al día siguiente, cuando despunta el alba, ya estaba Tsla camino del río con la olla para subir el agua. Resultaba mucho aquel trabajo para él un día se quejó a sus hermanos de que no tenía fuerzas para ese trabajo. Ellos le animaron pero no le dejaban descansar ni un instante. […].
>
> Con todos estos fracasos Tsla tuvo pensamiento de suicidio. Cuando bajaba a buscar agua al río, quiso echarse al agua para morir ahogado, quiso despeñarse desde una roca, pero siempre le pareció una muerte indigna de sí. Prefirió que le tragara algún animal. Llamó al tigre, y el tigre no vino; llamó al oso, y tampoco vino. Llamó al saltón, pescado de grandes dimensiones, y al instante respondió el saltón con un enorme coletazo en el agua que resonó hasta lo más alto del cerro. Viene el

saltón dejando una estela en la superficie del agua en dirección a Tsla. Tsla se mete en la orilla del río. El saltón lo tragó de un solo golpe. […].

Los hermanos hicieron una pequeña balsa y se echaron a la navegación a todo remar para pasarle y dejarle atrás, pues mientras el saltón caminaba les daría tiempo a pedir auxilio a un cuñado de ellos que vivía en el Mishahua. Con la ayuda del cuñado construyeron un nuevo dique, que sería el último, debajo de la desembocadura de este río en el Urubamba. Prepararon varios arpones. Se colocaron los tres, en sendas canoas, en los puntos más estratégicos del rebalse y llamaron a Tsla: 'Tsla, ¿en dónde estás?' Tsla contestó desde el vientre del saltón: 'Aquí estoy'. Había quedado preso dentro del dique. Navegaron de un lado para otro los hermanos y el cuñado en la represa, picando aquí y allí hasta que uno de los hermanos Muichkajite clavó el arpón en la cola del saltón, tiró de la cuerda poco a poco y sacó al animal. Le abrieron el vientre y salió Tsla, casi muerto por asfixia, y sin habla. Le lavaron y le sobaron con yerbas del monte para hacerle volver en sí, y le vistieron una cushma. Los hermanos le dijeron: '¿Por qué has hecho esto?' Él contestó: 'Porque todos los días me mandaban subir agua' Ellos le dijeron: 'Eso era cosa de poca importancia que podía haberse arreglado de otro modo'. […]"[13].

Tsla es uno de los personajes míticos más importantes para el pueblo Yine, pues en un principio dio vida a algunos recursos y, además, modificó el relieve geográfico. En el relato se menciona que Tsla y sus hermanos transitaron por *yine gwiyawaka*. Por tal motivo, se considera relevante para esta investigación.

Recorrido de Tsla y sus tres hermanos

Los tres hermanos salieron del Manu por la muerte de su madre en las garras de los tigres. El peregrinaje se dio hacia el río Urubamba, específicamente al Pongo de Mainique, donde empezaron a construir una ciudad. Para ello, modificaron el relieve que ya existía; sin embargo, no lograron concluir la construcción.

Desde el Pongo de Mainique, los hermanos de Tsla empezaron a recorrer río abajo siguiendo al saltón que se había comido a Tsla; a su paso, continuaron modificando el relieve.

Tsla y sus dos hermanos recorrieron *yine gwiyawaka*. Luego de haber recorrido y haber construido sus casas y sembríos en varios lugares, finalmente se fueron río abajo donde recibieron a las y los yine que iban a visitarlos o a quedarse.

- *Yine gwiyawaka* en la superficie terrestre a partir de la memoria colectiva

El territorio del pueblo Yine es claramente identificado por sus miembros a través de la historia. Las y los yine pueden remontarse a los lugares donde nacieron y vivieron sus antepasados. De este modo, se posee un mayor conocimiento sobre su territorio.

La migración, a la cual estaban acostumbrados, fue un elemento importante para asentarse en diferentes lugares y ejercer control directo sobre dichos espacios; no solo

13 Álvarez Lobo.1960. Pág. 14-18.

como espacios continuos, sino como espacios discontinuos. Por tal motivo, se encuentran yine en diversos lugares: Estado de Acre, en Brasil; Río Beni, en Bolivia; Madre de Dios (Manu), Ucayali, Cusco (Bajo Urubamba) y Loreto (Bajo Ucayali), en Perú.

Para el pueblo Yine, el territorio donde vivía un familiar era y es un lugar potencial para vivir. En tal sentido, construían sus casas y se quedaban a vivir.

> "Dependiendo de las frutas y comida se movilizaba la gente entre Brasil y Perú. Cuando se terminaba, la gente se iba por Brasil y Madre de Dios y así estaban en ambos lugares. Cambiaban de lugar por alimentos, se establecían hasta que terminen los recursos de ese lugar" (Raúl Sebastián - Bufeo Pozo).

Vivían en todos sitios

> "Yo soy natural de acá, si fuera joven me iría a Brasil porque tenemos familias todavía, también tienen todavía recursos, animales, madera. Ahora por acá, el Urubamba, por medio Mishahua, Camisea, al menos ya no hay. Si tuviéramos como antes, tendríamos mucho. Mayormente, antes los yine eran de otros sitios, de Manu, Mishahua, Purús, Brasil; vivían en todos sitios. Te podías ir a vivir ahí también y no te podían decir nada, ahora también hay yine ahí. Mi papá y mis abuelos cuando querían iban a visitar a sus familiares, iban y volvían en un año, tres meses así. Veían, cuando escaseaba un poco de animales, se iban para allá. Los que estaban en Manu, también, cuando querían venían a visitarnos" (Jacob Díaz, 63 años, Miaría).

Las y los yine antiguos eran ribereños

> "Antiguamente, en el año 1930, mis abuelos vivían repartidos. Otros vivían en el Bajo Ucayali. El año de 1933 empezó la educación entre medio de nosotros. Estudiaban en Requena; otros, en Pauyan, en comunidad shipiba. Mis abuelos, parte de mi madre, vivían por Ucayali y otros vinieron del Purús. Entonces, como anteriormente había esclavitud, han matado a los patrones en Atalaya, se han huido la gente, se han ido a vivir a Ucayali. Entonces, cuando ya sabían que los patrones ya no existían, han vuelto otra vez; por los zancudos que hay en Ucayali, entonces vinieron. Se han juntado, vivían en Huao, y otros abuelos siempre vivían en esta parte del Urubamba; pero eran minoría.
>
> Las personas antiguas eran ribereñas. Cerca al río siempre hay restos, actualmente encontramos ollas. Escarbamos tierra, 10 cm ó 20 cm, encontramos ollas. Entonces en esta zona vivían nuestros paisanos, nuestros abuelos y tatarabuelos. Hacia el sur hasta la comunidad de Nueva Luz, ahí vivían los yine; y por el norte, Ramón Castilla. Anteriormente, nosotros teníamos varaderos para cruzar el río Sepahua, Mishahua, y Camisea. Esos tres caminos tenemos para ir [a] Madre de Dios o al río Purús, al río Piedras también. En el siglo pasado los abuelos trabajan caucho en río Purús y río Piedras; entonces, de ahí tenemos el camino.
>
> Nosotros los piros éramos numerosos, hasta el Pachitea abarcábamos. Eso es historia antigua, por eso los curas no podían entrar para que penetren en ese tiempo. Los yine comercializábamos sal a la ciudad de Cusco, hasta Cushabatay. Los viajes que hacían los yine era cruzar del Urubamba al Manu, del Manu a Madre de Dios, y de Madre de Dios bajaban y salían al Amazonas, en el Brasil por Manaos, Acre y por Iquitos; de nuevo llegan acá. Los yine eran bien caminantes, hacían la vuelta" (Alfonso Urquía, 53 años, Bufeo Pozo).

Pueblos vecinos de las y los yine

Yine gwiyawaka se extiende hasta espacios que están ocupados por otros pueblos indígenas, con quienes entraron en conflictos por recursos y posesión de territorio. La guerra era una forma de proteger su territorio. Los conflictos se generaban, principalmente, con los shipibo, los amahuaca y los yaminahua.

Guerra con los shipibos

> "Antes teníamos miedo a los shipibos, porque eran mayoritarios, porque dice que venían trescientos, quinientos shipibos para atacar a los yine; los machiguenga eran pocos, eran poquitos; [los] asháninkas también eran pocos; pero atacaban también. Tuvimos una guerra con los shipibos en la Boca de Sepahua, dice que era un inmenso cerro, eso era la comunidad de los yine al frente de Sepahua, era bien limpio, también era bonito pueblo, le decían Patio de *shiwawako*. El nombre de Miaría era Komlo Putu, creo que eso ya lo vamos a nombrar ahora, antes Miaría se llamaba así, los shipibos lo cambiaron" (Jeremías Sebastián, 49 años, Miaría)

Las y los yine tenían su estrategia

> "Mayormente, cuando no había educación había guerrilla entre nosotros: asháninkas y yine, shipibo y yine. Amahuacas nos asaltaban, cuando trabajaban madera siempre nos asaltaban. Eso es reciente. Tradicionalmente, era con asháninkas, el curaca ya sabía; decía venían nuestros enemigos; entonces las mujeres se escapaban al monte y los hombres estaban listos para atacar" (Alfonso Urquía, 53 años, Bufeo Pozo).

Venían de noche y maceaban

> "Anteriormente, mis abuelos le tenían miedo a los amahuacas, dice eran sus enemigos. Vienen de noche a macearlo, cuando están durmiendo. Así decía mi abuelo. Maceando, llevaban machete, hacha, eran bien calatos, pintados con achiote, ¿dónde hallarán achiote? Con esa herramienta trabajaban su chacra, sembraban maíz. Por eso mis abuelos tenían miedo a ellos, también robaban mosquitero, frazada. Iban a cultivar su chacra, robaban frazada, hamaca, los amahuacas; otros en el río Mishahua. No se puede ir hasta allá a mitayar, a hacer pesca; los nahuas, no se podía ir a trabajar madera, estaban con flecha con veneno. Eso sí he visto en Mishahua, le han matado a[l] de Miaría, un tal Eusebio. Estaba subiendo a la altura y le han picado; le han traído a Miaría; llegando ha muerto. Ahí estaban los nahuas" (Pablo Zumaeta, 60 años, Bufeo Pozo).

Para la convivencia no solo se recurría a la guerra, sino a las estrategias pacíficas de relación con otros pueblos indígenas.

A través del tiempo, la configuración de vecinos del pueblo Yine ha cambiado. En un principio sus vecinos fueron[14]: río abajo, las y los shipibo; río arriba, las y los matsigenka; por donde sale el sol, las y los amahuaca, yaminahua y sharanahua, y por donde se oculta el sol, las y los asháninka. Actualmente, sus vecinos son: río abajo, las y los asháninka; río arriba, las y los matsigenka; por donde sale el sol, las y los amahuaca, yaminahua y sharanahua, y por donde se oculta el sol, las y los asháninka.

---

14 Río abajo = norte.
Río arriba = sur.
Lugar por donde sale el sol = este.
Lugar por donde se oculta el sol = oeste.

Reubicación, desaparición y nuevas comunidades

El movimiento poblacional conlleva la formación de nuevos asentamientos. Los motivos son diversos:

- El deseo de independencia y autonomía frente a los patrones.
- Los cambios ecológicos (inundaciones y cambios en el curso de los ríos, como ocurre en el caso de Rima).
- La búsqueda de mejores condiciones de vida, en general.
- El crecimiento poblacional.

Entre las comunidades recientes se encuentran: Nueva Unión, Santo Domingo, San Fernando, San Felipe, Santa Rosa de Sepahua, Santa Elena, Orellana, Dos de Mayo, San Pedro y Nueva Libertad de Pukani.

Las comunidades donde ya no viven o viven en un porcentaje minoritario son: San José, Buenos Aires y Pukani.

- Cambios en *yine gwiyawaka*

Los cambios observados por las y los yine están estrechamente relacionados con los recursos de subsistencia.

Antes era libre, no se pedía permiso a nadie

> "Había bastante pescado, motas, cunchis, aquí en el puerto [de Miaría] había cantidad. Yo, cuando era chiquito, traía cunchis. Antes era bueno la tranquilidad del río, no pasaban lanchas grandes, había más familiaridad, más amistades entre tíos, tías sobrinos; se comía juntos. Ahora no nos invitamos ya, en cumpleaños no más ya invitamos; antes era desayuno, almuerzo, cena. Antes también era libre donde quiere vivir uno, no se pedía permiso para hacer casa" (Jeremías Sebastián, 49 años, Miaría).

Ahora ya no es como antes

> "Ahora ya no es como antes. Antes era puro yine. Ahora nos estamos mezclando. Dicen los abuelos que antes nadie quiere con los piros, puro yine se formaban; ahora, ¿qué ha pasado con la modernización?, nos estamos mezclando; ya yine con los mestizos, después matsigenkas con yine, así estamos ahora pues" (Adolfo Vega, 46 años, Santa Rosa de Sepahua).

Los nuevos actores en territorio yine generan impactos negativos. No se puede dejar de mencionar a las empresas que transitan por sus ríos, ya que a pesar de que las y los yine reciben apoyo de aquellas empresas que están en exploración o explotación, este no es suficiente para subsanar el daño causado, en especial en la pesca[15].

El impacto negativo no solo es ocasionado por las grandes empresas, sino también por los colonos que se establecen en su territorio; ellos aprovechan la producción agrícola. Esto causa que exista una restricción en el desplazamiento tradicional de los yine. En consecuencia, se produce una disminución en la caza, la pesca, la recolección,

15 La pesca ha disminuido considerablemente en el río Urubamba.

etc., que afecta directamente a la población.

> "Bueno, ahora hay apoyo por medio de la empresa, porque estamos siendo afectados. Los pescados se están huyendo lejos, los animales" (Wilder Torres, 33 años, Rima).

CEDIA daba territorio a los colonos

> "Hemos tenido problemas con CEDIA, Centro de Desarrollo de la Amazonía Peruana, ellos daban territorio a los colonos. De eso había problemas, entonces nosotros hemos reaccionado, ese ratito le agarraron a los ingenieros, le [los] hemos metido al gallinero" (Jeremías Sebastián, 49 años, Miaría).

Nos quieren invadir

> "Hay entrada de los mestizos de la sierra, nos quieren invadir. Anteriormente era puro de nosotros. El consejo de los abuelos era casarse entre nosotros. De repente hace veinte años atrás, de diferentes sitios, se casaron pues ellos, tanto del Ucayali, tanto de la sierra; ya no sabemos ya, a qué grupo van a pertenecer sus hijos; ya una alianza, como se puede decir, mestizo nativo, una mezcla" (Alfonso Urquía, 53 años, Bufeo Pozo).

- Lugares sagrados

Las relaciones entre las y los yine y los diferentes espacios son de respeto. También, se aprecia que algunos lugares son más respetados que otros.

Se denomina lugares sagrados a aquellos que son "ubicables" y están en la superficie

Nombre	Descripción
Pongo de Mainique	Lugar donde Tsla y sus hermanos quisieron construir una ciudad para sus paisanos e intentaron modificar la trayectoria del río Urubamba.
Iranti	Ubicado en el río Urubamba. Los hermanos de Tsla construyeron una represa para rescatarlo del pez saltón.
Boca de Mishahua	Ubicado en la confluencia del río Mishahua y el río Urubamba; donde los hermanos de Tsla construyeron una represa para salvarlo del pez saltón.
Boca de Inuya	Ubicado en la confluencia del río Inuya y el río Urubamba. En este lugar, los hermanos de Tsla construyeron una represa para salvarlo del pez saltón.
Maldonadillo	Ubicado cerca de la comunidad de Maldonadillo, en el río Urubamba. En este lugar, los hermanos de Tsla construyeron una represa para salvarlo.
Lagarto	Ubicado cerca de la comunidad de Lagarto Millar (hoy perteneciente al pueblo Asháninka), en el río Urubamba. En este lugar, Tsla y sus hermanos hicieron su chacra.
Laguna de la vertiente de Poletali	Ubicada cerca de Sepahua, al margen derecho del río Urubamba. En este lugar cayeron los yine que no pudieron llegar al cielo, por culpa de la mujer que estaba menstruando, y se convirtieron en peces.

Mamioti	Está ubicado al margen derecho del río Urubamba, cerca del río Picha. Hay dos remolinos por donde se tenía que navegar. En invierno era peligroso por la creciente del río, mientras que en verano era un remanso. Los yine tenían enemigos que no los dejaban pasar hacia el Cusco, pero al mando de un curaca vencieron a sus enemigos. Un sobreviviente de los enemigos hizo los remolinos donde morían los yine.
Pozo de los duendes	Está ubicado en las cercanías de Sepahua, en el río Urubamba. Debajo del agua hay una ciudad, en cuyo centro vive un gran curaca rodeado de mujeres.
Giplo	Está cerca de la Colonia Penal del Sepa, en el río Urubamba. En este pozo se encuentra un toro bravo; cuando salía el sol se sumergía y atacaba en la niebla, también lo hacía en la noche.
Entre las quebradas de Poletali y Polerha	Ubicado en el río Urubamba. Aquí existe la vaca negra, que produce el remolino que se genera en dicho lugar. Según los yine, dicha vaca hasta la actualidad produce accidentes que ocasionan la muerte.
En un pozo en el río Urubamba cerca del poblado de Pagoya	Aquí existe la señorita rubia. Un día, un yine se enamoró de la chica, quien le dio piripiri para que este sea pescador y lo llevó a vivir con ella en las profundidades del pozo.
Bufeo Pozo	Ubicado en la comunidad del mismo nombre, en el río Urubamba. En dicho pozo existían bufeos y sirenas que constantemente ocasionaban accidentes fluviales. Por este lugar los yine tenían que pasar en silencio, en caso contrario sus canoas sufrían incidentes.
Laguna en las cabeceras de Shimbillo	Ubicada a tres días de Huao, al margen izquierdo del río Urubamba. Cuando los yine llegaban a este lugar, empezaba a oscurecer y llover, por lo cual le tenían miedo.
Laguna de Pirantoni	Ubicada al sureste de Huao, al margen izquierdo del río Urubamba. Hay un caño por donde los yine entraban a dicha laguna, y cuando querían pescar no podían, pues había dos ronsocos a ambos lados del caño. Cuando este animal empezaba a silbar, comenzaban a aparecer rayos, truenos; llovía y la gente regresaba. En dicha laguna hay una infinidad de peces.
Cabecera de Piquiría	Ubicado al este de la comunidad de Bufeo Pozo, al margen derecho del río Urubamba. En este lugar caminaba una manada de tigres que los yine temían. Por tal motivo, no podían transitar por estos lugares.
Magkapjita	Ubicado en la quebrada de Piquiría, al margen derecho del río Urubamba. En la peña hay un dibujo de una mujer. Por este lugar se tenía que pasar en silencio; caso contrario, podía pasar algo malo a quien o quienes pasaban haciendo bulla.
La tortuga de piedra	Ubicada cerca de la horquilla de Piquiría, al margen derecho del río Urubamba. Hay una tortuga de piedra de unos dos metros de altura en el centro de la quebrada, que está mirando hacia el oeste, a la cual se respetaba.
Remolino de tinaja	Ubicado cerca de Sepahua, al margen derecho del río Urubamba. En este lugar desaparecían las canoas y aparecían en el barrio de Campo Verde de Bufeo Pozo. Dicho lugar era muy temido, pues el que pasaba por ese sitio era tragado por el remolino.

1.5. Cambios en la noción de territorio

- *Yine gwiyawaka* en la actualidad

Las y los miembros del pueblo Yine, actualmente, se encuentran organizados en comunidades nativas. Cuando el Estado inició este proceso de organización, las hectáreas destinadas para cada comunidad fueron otorgadas según la población que se encontraba en ese momento en el lugar. Sin embargo, no se tomó en cuenta a la población que vivía en el monte. En consecuencia, la cantidad de hectáreas no se correspondía al número de pobladores en total. A ello, en épocas recientes, se suma el crecimiento demográfico, por lo que el terreno comunal resulta insuficiente.

Las necesidades no se pueden posponer, por eso las y los miembros de cada comunidad usan áreas fuera del terreno asignado por el Estado; pues es necesario satisfacer las necesidades básicas, como la alimentación.

Esta situación ocasiona que las y los jóvenes yine relacionen la concepción de territorio a los espacios cedidos por el Estado peruano, es decir, a la idea de comunidad nativa.

> "Mi territorio es donde pertenece a Miaría o donde vivo yo, es el territorio donde pertenezco, es la comunidad, y tiene su territorio hasta donde limita con otras comunidades. Lo que dice el estatuto de la comunidad, si uno quiere vivir tiene que estar unos dos o tres años. Mayormente hay pescado, y algo para tener que vivir, como chacra" (Edgar Sebastián, 29 años).

> "El territorio es lo que es de la comunidad, que está en los documentos de la comunidad, es donde nosotros podemos ir a caza[r], hacer nuestra[s] chacras, es donde que vivimos también, es donde están los recursos para vivir, si no ¿de qué vivimos?" (Maribel Ampichi Federico, 29 años).

En tal sentido, el territorio para las y los jóvenes está estrechamente ligado a la parte documentaria, a los títulos de propiedad. Sin embargo, a pesar de que en los últimos años la mentalidad está cambiando respecto al territorio, aún podemos encontrar en los pueblos indígenas la forma de concebir el territorio como un todo.

© UNICEF/Per-2006/069/SALAZAR
CC.NN.PUERTO NUEVO
13

1.6. Uso del territorio: Cotidianidad e interacción social en actividades socioproductivas

A) La casa

La casa es el espacio donde los miembros de la familia socializan y, además, les sirve para interrelacionarse con otras personas que llegan de visita.

Las viviendas de las y los yine se caracterizan por ser construidas cerca de los grandes ríos, con la finalidad de acceder fácilmente a la navegación y a los recursos.

Elección del terreno para la casa

Para la construcción de la casa, se considera la cercanía a la familia, pues las casas de los miembros de una familia están próximas unas de otras. En algunos casos, ciertos barrios de una comunidad son ocupados por familias consanguíneas.

En cuanto al medio geográfico, la elección se centra en un lugar elevado, para evitar la creciente del río en tiempo de invierno. Asimismo, se tiene presente la crianza de animales (en gran cantidad, como gallinas, patos o vacas), ya que dependiendo de estos animales, la casa se construye lejos o cerca. Lo importante es no incomodar al resto de habitantes.

> "Me gusta en la comunidad porque tenemos agua potable y tenemos para estar al canto del río; entonces, por la cercanía al río, por todo eso podemos vivir tranquilos" (Pablo Zumaeta, 60 años).

> "Buen terreno para poder criar animales, gallinas, patos no podemos juntar donde que no se puede hacer una casa, no podemos hacer casa donde que hay cocha, tenemos que buscar un terreno bueno para plantar la casa" (Leonardo Piño, 40 años).

Construcción de la casa

La vivienda se construye con madera killobordón[16], cedro o caoba, entre otras maderas duras y/o resistentes. El piso, en algunos casos, es de pona; en otros, de killobordón. Cabe mencionar que ciertos madereros, al momento de extraer los árboles destruyen la pona. Por ello, no se encuentra esta planta cerca de las comunidades.

La construcción de la casa sigue ciertos patrones, como poner horcones y horconcitos; luego travesaños, tijeraje y umbrera. Los horcones son de estoraque y los horconcitos de huicungo. La caña brava y el tamshi sirven para amarrar los palos. El atadijo sirve para amarrar la caña brava con el shebón.

Tipos de casa

- Viviendas construidas con materiales que no son propios de la zona, pues para su construcción utilizan cemento, fierro y calamina. Sin embargo, estos materiales se complementan con recursos de la zona, como la madera.
- Casas construidas con materiales de la zona, como la pona, el killobordón (otras maderas duras), shebón, lianas, entre otros.
- Viviendas construidas al nivel del suelo, con piso de cemento.
- Casas de un piso que están por encima del suelo, elevadas por los horcones, y tienen pisos de pona o madera.
- Casas de dos pisos, que son más recientes.

Casa de dos pisos en Santa Rosa de Sepahua

16 Madera parecida al cedro.

B) La chacra

La chacra brinda los alimentos que a diario consumen. Para la siembra, se tiene presente el conocimiento del calendario agrícola (invierno y verano), lo cual les permitirá obtener una buena cosecha de los recursos.

Del mismo modo, las y los yine poseen un conocimiento amplio sobre la calidad de la tierra para sembrar diversos productos: tierra negra, tierra roja, etc. Además, la elección de la altitud es de suma importancia para que la producción obtenga resultados óptimos. En este caso, se pueden observar chacras en altura, bajial y/o en la playa.

Cambios en la chacra

La actividad en la chacra ha sufrido un cambio. En tiempos pasados, era importante practicar la minga, que, además, reunía a las personas y cumplía como factor socializador; sin embargo, hoy se da solo en menor grado y depende de la familiaridad que hay entre los miembros que la practican.

Antes para hacer la chacra sí "deverasmente" se ayudaban

> "Antes, para hacer la chacra sí 'deverasmente' [verdaderamente] se ayudaban, pero ahora ya no tanto. A ellos no se les ha enseñado, solos han aprendido. Hoy día va [a] ser para ti, otro día para mí, hasta que terminen, hasta que esté echado. Eso de vuelta [Así] hacen sus platanales, para matear, para medir sus partes, para que va[ya] ser [a hacer] cada uno su cuadrito con su soga. Soga de monte le amarran ahí y le ponen ahí cal y hasta aquí va [a] ser para mí, le cuadras bonito y el otro también igual, entonces le van [a] agarrar. Las mujeres, mientras tanto que ellos van a medir, están haciendo masato para que puedan tomar los hombres que van a trabajar" (Rosa Gordón, 55 años, Rima).

"Hacer chacra" es una actividad de suma importancia para la vida de las y los yine, pues:

> "No se puede vivir sin chacra, te mueres, nosotros no tenemos trabajo para ganar nuestros centavitos de esa manera, no podemos vivir sin chacra" (Noé Cruz, 56 años).

Es una fuente de alimentación, como dice Ramón López de cincuenta y dos años de edad: *"No puedo vivir sin chacra, ¿qué cosa vamos a comer sin tener chacra?, mejor hacer chacra para comer".*

Haciendo la chacra

La concepción de una buena chacra empieza con la elección de un lugar adecuado para la siembra de un determinado producto. Luego de ello, existe una serie de pasos que se debe conocer a la perfección.

Buscamos un buen terreno

> "Buscamos un buen terreno para que produzca la planta bien, hay terrenos que no se pueden hacer porque no crecen las plantas, entonces tiene que ser bueno el terreno, tiene que ser arenoso, no tiene que tener mucho[a] agua, por ejemplo, [para] la yuca tiene que ser arenoso" (Leonardo Piño, 40 años, Miaría).

Primero se averigua buen terreno, buen monte

> "Primero se averigua buen terreno, buen monte. Si es cocha, no. Hay terrenos buenos que no hay [tienen] cochas. A veces hay tierra negra, a veces hay tierra colorada; también quiere la yuca tierra colorada; quiere tierra negra, quiere también yuca y plátano. Tierra colorada solamente para yuca" (Pablo Zumaeta, 60 años, Bufeo Pozo).

Tiempo en que se demoran haciendo la chacra

El tiempo que demoran en hacer una chacra es variado, y depende de dos aspectos: la extensión del terreno seleccionado y la cantidad de personas que ayudarán a hacer la chacra.

> "Se hace chacra grande en una semana, se roza dos días, y si es grande una semana; si eres [son] varios hacen [en] un ratito; si eres solo te demoras. Por eso nosotros hacemos minga y se terminan rápido [las labores]" (Ramón López, 52 años).

Tiempo de uso de la chacra

La población puede sembrar tres veces en un mismo lugar. Después de ello, los comuneros se ven obligados a dejar su chacra, con la finalidad de hacer una nueva en otro lugar, pues la tierra utilizada queda sin nutrientes.

Las chacras abandonadas se llaman purmas, las cuales son utilizadas cuando la vegetación ha crecido considerablemente. Esa es la señal de que el terreno puede ser utilizado nuevamente para la siembra.

La minga sigue siendo una alternativa

La minga es la ayuda mutua que se dan entre miembros de una familia, o entre miembros de una comunidad, cuando realizan una actividad determinada, en este caso al "hacer chacra".

La minga puede comprender varias horas o días de trabajo, y se desenvuelve en beneficio de la persona que la organizó. Es una actividad recurrente entre miembros de una familia. El objetivo es realizar la siembra de productos, tales como yuca, maíz, arroz, poroto, etc., en el menor tiempo posible. También, cumple la función de compenetrar más a los miembros de una familia, así como a los miembros de una comunidad.

Cosechando yuca en Bufeo Pozo

Tipos de chacra y usos de las chacras

Los terrenos que se han preparado para la agricultura son usados de diversas formas, estas pueden ser de dos tipos:

> "Hay algunos que siembran yuca, maíz, caña en el mismo sitio; [a] algunos no les gusta [y] siembran aparte yuca, maíz. Hay algunos hombres que meten en uno solo todo nomás, meten piña, caña, sachapapa, daledale, camote" (Leonardo Piño, 40 años).

Por otra parte:

> "Hay diferentes tipos de chacra, por ejemplo, la chacra de maíz no necesita un buen terreno; tiene que estar en seco y es en poco tiempo, en tres meses ya puedes cosechar; hay cochas, pero hay tiempos que se seca la cocha y en ese tiempo se puede aprovechar para sembrar maíz. Hay diferentes [formas] para hacer chacra. Otros hacen distinto. En uno solo o en varios sitios se siembra una sola cosa, pero otros siembran en una chacra varias cosas" (Pablo Zumaeta, 60 años).

Los recursos obtenidos de la cosecha sirven para la alimentación propia. Asimismo, en tiempos actuales, se venden dentro de la comunidad o en los poblados de mayor movimiento económico. En este caso, los productos se comercializan en Sepahua o en Atalaya.

Niño yine jugando con un machete en Santa Rosa de Sepahua

Etapas al hacer la chacra, siembra y cosecha

Ciclos	Descripción	Tiempo	Herramientas usadas	¿Quiénes?									
				Hombre					Mujer				
				N	J	A	AM	E	N	J	A	AM	E
Roza	Hacer el camino alrededor del lugar elegido y sacar todas las hierbas pequeñas que haya en el perímetro y dentro del terreno.	Marzo, abril, mayo, junio y julio.	Machete, piedra y palo para jalar.	x	x	x	x			X	x		
Tumbo	Cortar los árboles gruesos.	Luego de haber hecho el rozo.	Machete, piedra, hacha y motosierra.		x	x				X	x		
Picacheo	Cortar las ramas de los árboles caídos.	Marzo a julio.	Hacha y machete.	x	x	x	x		x	X	x	x	
Quema	Quemar todas las plantas que estén secas junto con los árboles gruesos caídos.	Abril a agosto.	Caña brava, paca, fósforo y leña.	x	x	x	x		x	X	x	x	
Limpieza o chunteo	Sacar todos los troncos que se encuentren al centro del terreno y las demás ramas que no se quemaron, para dejar bien limpio.	Abril-agosto.	Machete y hacha.	x	x	x	x		X	x	x	x	
Siembra	Se siembra el producto que se necesita.	Luego de dos o tres días, después que se ha hecho la quema.	Palo con punta, pico machete.	x	x	x	x		X	X	x	X	

Cultivo o *yonakle*	Sacar la hierba que impide que crezca lo sembrado.	Luego de quince días o un mes, cuando la planta sembrada esté más grande que la mala hierba.	Azadón, pala, machete y shalampe.	X	X	x	x		x	X	x	x	
Cuidado de los productos por cosechar	Para que las aves del monte no consuman todo lo sembrado.	Cuando el producto esté ya por cosechar.	Flecha, baladora y latas.	X	X	x	x		x	X	x	x	
Cosecha	Recoger los productos de la chacra.	Dependiendo del producto, puede ser de tres meses a un año.		X	X	x	x	x	x	X	x	x	

Productos de la chacra

Los productos que se siembran en la chacra están estrechamente relacionados a necesidades de cada familia. Esto quiere decir, que la extensión de la chacra está en directa relación con el número de miembros de un hogar.

La época de siembra es en verano (aunque para el hemisferio sur es invierno) y se realiza desde el mes de mayo o junio, dependiendo de la lluvia, y continúa hasta octubre.

Los productos que se siembran son diversos, como se muestra en el siguiente cuadro:

Productos que se cultivan

Producto	Suelo	Lugar de siembra	Siembra/tiempo	Cosecha/tiempo
Arroz *garoso*	Tierra negra.	Bajial.	Abril-agosto. Cuando hay luna llena.	Se cosecha pasando el tercer mes.
Yuca *Jimeka*	Tierra arenosa.	Altura y bajial.	La siembra se realiza en verano y varía de acuerdo al terreno.	Hay variedad de yucas, las cuales maduran en cuatro, siete meses y un año.
Plátano *Paranta*	Tierra negra.	Bajial.	Mayo-octubre.	Se cosecha después de nueve meses.
Maíz *Shiji*	Tierra arenosa.	Altura-bajial	Abril-agosto.	Se cosecha después de tres meses.
Café *Kagwi*	Tierra arenosa.	Altura.	Mayo-junio.	Se cosecha después de un año.

Cacao *kagka*	Todo de tierra.	Altura-bajial.	Mayo-junio.	Se cosecha después de un año.
Maní *Kakwalu*	Tierra arenosa.	Playa-bajial.	Mayo-julio.	La cosecha se realiza después de cuatro meses.
Sachapapa *Makna*	Tierra colorada.	Altura-bajial.	Abril-octubre.	Se cosecha después de seis meses.
Barbasco *Komo*	Tierra roja.	Altura.	Junio-septiembre.	Se cosecha después de tres a cinco años.
Chiclayo *Chiklaya*	Tierra arenosa.	Playa.	Mayo-julio.	Se cosecha después de cuatro meses.
Arveja *Galwergaji*	Tierra arenosa.	Playa.	Mayo-julio.	Se cosecha después de cuatro meses.
Camote *Jipalu*	Tierra arenosa.	Altura-bajial.	Abril-octubre.	Se cosecha después de seis meses.
Cebolla china *Suwurya*	Tierra negra.	Bajial.	Mayo-junio.	Se cosecha después de cuatro meses.
Naranja *Naranka*	Tierra negra.	Altura.	Todo el año.	Una vez al año.
Mandarina *Tansharina*	Tierra negra.	Altura.	Mayo-junio.	Una vez al año.
Pifayo *Kiru*	Tierra negra y roja.	Altura-bajial.	Todo el año.	Una vez al año.
Aguaje *Jinri*	Tierra negra.	Bajial.	Todo el año.	Una vez al año.
Mango *Mankowa*	Tierra negra.	Bajial-altura.	Todo el año.	Una vez al año.
Coco *Koko*	Tierra negra.	Bajial-altura.	Todo el año.	Una vez al año.
Piña *Ganna*	Tierra roja.	Altura.	Todo el año.	Una vez al año.
Sandía *Santira*	Tierra arenosa.	Bajial.	Abril-octubre.	Se cosecha después de siete meses.
Daledale *Jiji*	Tierra arenosa.	Bajial.	Abril-octubre.	Se cosecha después de siete meses.
Achiote *Gapijru*	Tierra roja.	Altura.	Mayo-junio.	Se cosecha después de un año.
Sapote *Getlo*	Tierra negra.	Bajial.	Todo el año.	Se cosecha una vez al año.
Guaba *Tsopi*	Tierra roja.	Altura.	Mayo-junio.	Se cosecha después de tres años, una vez al año.
Marañón *Casho*	Tierra roja.	Altura.	Todo el año.	Se cosecha una vez al año.

C) El monte

Espiritualidad

El monte es un espacio espiritual y de relaciones entre los seres que viven ahí. Las y los yine poseen un entendimiento lógico de su relación con el monte, siendo esta recíproca y armoniosa.

El respeto que se manifiesta hacia el monte está simbolizado en la "madre del monte", la cual es dueña de todo lo que hay en dicho espacio.

Enfermedades

Ir al monte implica, en muchos casos, obtener alguna enfermedad; sufrir algún accidente, como la picadura o mordedura de animales venenosos, o tener algún encuentro con animales que pueden poner en peligro la vida de los cazadores.

Las enfermedades o males no solo están estrechamente relacionadas con mordeduras de serpientes; sino, como dicen las y los yine: *"en el monte los animales te pueden cutipar*", o la madre de alguna planta o animal puede causar un daño, el cual se cura mediante el conocimiento espiritual.

- El monte como fuente de recursos

Recolección

La recolección es una actividad que está ligada a la caza y a la pesca, pues, en la mayoría de casos, se realiza en simultáneo.

Sogas y lianas

La recolección de sogas y lianas se da por dos razones: primero, para amarrar la presa que se ha cazado en el monte; segundo, para construir la casa. Se deben conocer los tipos de lianas y su utilidad en cada una de las actividades específicas, pues el mal uso o una mala elección de las sogas y lianas podría traer como consecuencia problemas a futuro.

La caza

El monte es una fuente de alimentación variada, pues se puede encontrar una diversidad de animales que complementan la dieta de las y los yine. Como dice Noé Cruz de cincuenta y seis años de edad: *"necesito cazar animales del monte porque nosotros no compramos, no tenemos recursos económicos. De esa manera nosotros mismos salimos a buscar algo, [a] cazar animales para poder alimentar a nuestros hijos".*

La caza es selectiva, pues no todos los animales son buenas presas. Lo que se busca son animales grandes y que sean del agrado de la familia.

> "*Hay varías clases de animales. Buscamos animales grandes para que alcance a la familia. Hay animales que no se comen: otorongo, tigrillo, oso hormiguero; eso no se come; lo[s] matamos nomás; lo[les] sacamos su piel. No se come oso hormiguero porque tiene su olor, por eso no se puede comer. Las aves, como perdiz,*

paujil, pucacunga, sí se comen. Hay aves que no se comen, como gallinazo; no se comen, tienen olor, no es agradable" (Esteban Etene, 51 años).

La caza entre los yine ha cambiado, ahora deben caminar más horas, pues no se encuentran animales tan fácilmente. Además, usan otro tipo de armas para cazar.

> "Antes, se iba como un kilómetro, ya puedes cazar animales. En estos tiempos, ya no puedes ir, tienes que ir seis kilómetros para hallar mitayo" (Pablo Zumaeta Lizardo, 60 años).

> "Tienes que caminar lejos para hallar animales. A veces, cuando tienes suerte, hallas cerca. Antes era cerca porque había poca gente. Más antes había bastante[s] animales cerca, rapidito volvías. En este tiempo, ahora, es todo el día. A veces da vergüenza regresar sin nada. Se va a mitayar uno cuando es cerca; cuando vas lejos, te vas entre tres o cuatro personas" (Adolfo Vega, 46 años).

Despellejando huangana en Bufeo Pozo

Preparación para la caza y roles de los miembros

La preparación para la caza depende de cuándo, dónde y con quiénes se va. Se considera, también, la época del año: en verano, no necesariamente se lleva un cobertor; en invierno, sí. Cuando salen a cazar a una distancia considerable, es necesario llevar alimentos. En ocasiones salen en grupo, a veces, con sus hijos menores.

> "A veces regresamos o si no nos vamos con cama. Hacemos campamento, nos quedamos dos días, tres días. Voy con mi nieto, él está cuidando el campamento; también, lo que se encuentra junta" (Ramón López 52 años).

Las funciones complementarias que desempeñan los miembros de la familia, durante la actividad de la caza, son importantes; desde el padre y la madre hasta el menor de los hijos y las hijas, todos tienen que cumplir sus funciones.

> “Mientras el hombre sale a cazar, la mujer tiene que cuidar [a] los hijos, hacer comida, hacer chapo, ordena a sus hijos. Cuando traes algo, reparte a tu familia. Los que quedan en la casa están haciendo lo que les manda su mamá” (Wilder Torres, 33 años).

> “Ella está preparando masato o chicha en la casa o plátano maduro; buscando leñitas, esperando a su esposo que va [a] llegar. Cuando traes animal, la mujer se alegra: Ahora si vamos a comer [dice la mujer]. Alista su olla, está preparando para cocinar la carne” (Pablo Zumaeta Lizardo, 60 años).

> Las niñas y los niños también tienen sus tareas respectivas cuando se trata de la actividad de la caza, como “traer agua, a buscar un poco de leña para que atice la candela, así vivimos nosotros” (Noé Cruz, 60 años).

Buen cazador

Para ser un buen cazador se deben tener diversas características, como el ser efectivo en la caza, ir al monte cuando falte carne, conocer bien el monte, ir de noche, ir lejos; pero, una de las características que sobresale para que las y los miembros del pueblo lo reconozcan como buen cazador es que comparta lo cazado con su familia y sus vecinos.

Se va, trae cantidad y comparte

> “Se le ve un buen cazador. Aquí tengo otro yerno, se va, trae cantidad y comparte. Se va al monte, trae cantidad de mono, sajino; comparte. Le dicen: este es un buen cazador. Buen cazador no espera que le falte. Se va de noche a linternear y trae majás, todo lo que anda en la noche, carachupa. También en la madrugadita está yendo al monte, trayendo animales. Esa clase de persona se dice el mitayero” (Pablo Zumeta, 60 años, Bufeo Pozo).

Curación al “afaz”

En la mentalidad yine se considera que todos pueden cazar. No se concibe la idea de que alguno de sus miembros no posea la habilidad para realizar esta actividad. Si un miembro de la familia no caza, pese a estar en la edad de hacerlo, implica que este debe ser curado para botar la “afasería[17]” que tiene en el cuerpo. Esto, debido a que en el pueblo Yine, el varón es quien caza para abastecer de carne a la familia.

Las y los yine manifiestan que la “afasería” está dentro de la persona. Por lo tanto, en la curación se saca esta enfermedad por medio de vomitivos. Se da a la persona bebidas preparadas a base de plantas del monte. Realizada la curación, está lista para cazar.

> “Se le da vomitivo. Le ponen pocillo y le hace[n] vomitar. Bota tu ociosidad, se le dice. Le bota. Al día siguiente, sin desayuno ya está yendo el afasi. Quiero ver tu puntería, le dicen; le pica a un mono; ya está. Entonces, ya no va [a] ser afasi. A un dormilón se le da una purga, entonces se le tiene que curar. A las cuatro de la mañana se da la purga para que bote la afasería, y le dicen que mañana tiene que probar su puntería, y él obediente tiene que ir de la madrugada; así olvida ser dormilón” (Esteban Etene, 51 años, Rima).

17 Falta de habilidad para realizar alguna actividad.

Las prohibiciones

No se puede cazar a todos los animales; depende, principalmente, de dos aspectos: no se comen o porque cutipan. Entre ellos están el pelejo, el tigre, el perro de monte, el oso hormiguero, el tigrillo, el puma, el gallinazo, la culebra, el atatau, el chicua, entre otros. La caza de estos animales cutipa a los que los cazan o a sus hijas o hijos pequeños. Además, no los cazan porque no comen la carne de estos animales.

La "cutipa" ocurre cuando los hombres cazan animales mientras su esposa está embarazada o cuando tienen una hija o un hijo recién nacido en la casa.

> "Te cutipa[n] cuando tienes hijos recién nacido[s], animales que no comemos. Por ejemplo, lo mató al tigre; al bebito le cutipa ya. Él se revuelca, le da vómito. Víbora también. Aves también te pueden cutipar, gallinazo. A persona grande no, a personas nacidas. Hay hierbas, con eso se cura. Cuando mi hijo tenía tres meses, mi esposa mató una afaninga. En la noche, se empieza a hinchar su barriga, se revuelca. Le damos medicinas. Los que saben dicen: ¿qué has hecho?, ¿qué has comido? Esto nomás mató. Entonces le ha cutipado, te dicen. Con lo que has matado, lo cura. Lo chamuscan, con el olor lo evaporan. Ahí recién [se] va recuperar. Así es cuando lo cutipa. Se cuida no matándose" (Adolfo Vega, 46 años).

Edades relativas para cazar

Se debe entrenar paulatinamente a los niños. Dicha función corresponde a toda la familia, pues la enseñanza se lleva a cabo desde pequeños. A través de los relatos, el padre cuenta sobre cómo se realiza la cacería y los peligros que puede encontrar. Asimismo, las abuelas, los abuelos y la madre complementan su conocimiento de la caza a través de los cuentos.

El niño practica jugando a la caza con otros niños de la comunidad. A los diez años de edad acompaña a su padre al monte y se le enseña cómo se mata y amarra el animal. Ayuda a cargar la presa, se le enseña a pelar al sajino y cómo se le destripa.

Entre los quince y diecisiete años de edad realiza su primera caza monte adentro, a una distancia de tres a cuatro horas. Los instrumentos para cazar son la escopeta, la trampa, el machete, el palo, la flecha y la baladora.

Animales grandes cazados

Los animales que aparecen en el cuadro de cacería son los que, mayormente, consumen las y los yine.

Cacería

Animales grandes del monte							
Especies	**Momento del día que se encuentra al animal**	**¿Dónde vive?**	**Abunda, escasea o ha desapare-cido**	**Instrumentos utilizados para cazarlo**	**Señales que indican la presencia del animal**	**Alimentos**	**¿Con qué animal se lo encuentra?**
Sachavaca *Jema*	De noche y día.	En el monte.	Escasea.	Escopeta.	Se le escucha cuando camina.	Frutas y tierra de la colpa.	Camina solo.
Venado *Kshoteru*	De día y noche.	En el monte.	Escasea.	Escopeta y flecha.	De noche se ven sus ojos.	Hojas de yuca, toe y otras plantas.	Camina solo.
Ronsoco *Gipetu*	De día y noche.	Vive en el chicosal.	Escasea.	Escopeta, flecha y trampa.	Se le escucha cuando grita.	Gramalotal, caña brava, maíz, etc.	Camina solo.
Sajino *Mrixi*	De día y noche.	Vive en los huecos y en el monte.	Escasea.	Escopeta y flecha.	Se le escucha cuando está comiendo huayos.	Huingos, yuca, etc.	Camina en manadas de su propia especie.
Huangana *Giyalu*	Todo el día.	Vive en los huecos.	Escasea.	Escopeta, flecha y machete.	Se le escucha cuando está peleando.	Huayo, tierra de colpa, yuca, etc.	Camina en manada.
Añuje *Pejry*	Temprano o en la tarde.	En el monte.	Abunda.	Escopeta.	Se le escucha cuando está comiendo yuca.	Yuca, huayo, etc.	Camina solo.
Mono negro *Chkotu*	De día.	En el monte.	Escasea.	Escopeta.	El grito.	Huayo, gusanos de paca, etc.	Anda en manada.
Mono maquizapa *Mchira*	De día.	En el monte, en árboles grandes.	Escasea.	Escopeta.	El grito.	Huayo, zapote, shimbillo, etc.	En manada.

Mono coto *Kina*	Cuando termina de llover.	En el monte, entre los árboles.	Escasea.	Escopeta.	El grito.	Sapote, huayo, ojé, hojas de catahua, etc.	En manada.
Mono huasa *Puseri*	De día.	En el monte.	Escasea.	Escopeta.	El grito.	Huayo, grillos, etc.	En manada.
Carachupa *Kshiwna*	De día.	En el monte.	Abunda.	Escopeta.	Se le escucha cuando camina.	Lombrices, etc.	Anda solo.
Achuni *Kapshi*	De día.	En el monte.	Escasea.	Escopeta.	El grito.	Huayo, lombrices, etc.	Anda solo.
Shino picuromama	En la noche.	En los huecos del monte.	Escasea.	Escopeta, trampa, con perros.	Las huellas y la comida.	Yuca, caña de azúcar, etc.	Solo o entre dos.
Mchirsaplo pichico negro	Todo el día.	En el monte.	Escasea.	Escopeta, flecha.	El grito.	Huayos, uvilla, shimbillo, etc.	Anda en manada.
Kwagkatsnale guapo negro	Todo el día.	En el monte.	Escasea.	Escopeta.	El grito.	Huayos, zapotes, etc.	Anda en manada.
Kapopna ardilla pequeña	Temprano.	En el monte.	Escasea.	Flecha y honda.	Bajiales.	Huicungo, shapaja, etc.	Anda solo.
Ksapejri Punchana	Temprano.	En el monte.	Escasea.	Escopeta, trampa, flecha y perros.	Sus huellas.	Huicungo, huayo, zapote, etc.	Entre dos o solo.

Caza de aves

Las aves son cazadas con flechas para no espantar a otros animales. Aunque algunos lo hacen con baladora y escopeta.

Caza de aves

Aves							
Especies	**Momento del día que se encuentra al animal**	**¿Donde vive?**	**Abunda, escasea o ha desapare-cido**	**Instrumen-tos utilizados para cazarlo**	**Señales que indican la presencia del animal**	**Alimentos**	**¿Con qué animales se los encuen-tra?**
Guacamayo de color amarillo y azul *Polta*	Mañana y tarde.	En árboles gruesos.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Tierra de la colpa, huayo, shebón, aguaje, uvilla, etc.	Anda solo.
Papagallo *Polero*	Mañana y tarde.	En el monte, en árboles grandes.	Abunda.	Escopeta y flecha.	El grito.	Tierra de la colpa, sapote, shimbillo, huayo de paca, etc.	Anda en manada.
Manacaraco *Plejnako*	En las mañanas y tardes.	En el monte.	Abunda.	Escopeta y flecha.	El grito.	Huayo, plátano, tierra de la colpa, etc.	En manada.
Pukakunka *Totumta*	En la mañana.	En el monte.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Cetico, ungurahui, huasaí, semillas, etc.	Anda en manada.
Tucán *Shikene*	Todo el día.	Vive en el monte, en árboles grandes.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Huasaí, ungurahui, cetico, etc.	Anda con el atatao.
Paucar *Yopri*	Todo el día.	Vive en el chicosal.	Abunda.	Flecha y baladora.	El grito.	Maduro, cetico, huayo, etc.	Anda con el chichirichi.
Yongururo *YoKo*	En la mañana y en la noche.	Vive en el monte.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Grillos, lombrices, huayos, chimikua, etc.	Anda solo.
Perdiz *Tseklu*	En las mañanas y en las noches.	Vive en el monte.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Grillos, lombrices, huayos, chimikua, etc.	Anda solo.

Garza blanca *Pachi*	Todo el día.	En ríos y quebra-das.	Escasea.	Escopeta.		Sardina, mojarras, etc.	Anda solo.
Garza cenizo *Gakapla*	Todo el día.	En ríos.	Escasea.	Escopeta.		Sardina, mojarras, etc.	Anda solo.
Trompetero *Gixixi*	Todo el día.	En el monte.	Abunda.	Escopeta.	El grito.	Semillas, huayos, grillos, etc.	Anda solo.
Paloma *Kamowa*	Todo el día.	En el monte.	Abunda.	Escopeta.		Semillas, grillos, etc.	Anda solo.
korokoro *Tlutlu*	En la mañana y en la tarde.	En quebradas y cochas.	Escasea.	Trampa, escopeta, flecha, baladora.	El canto.	Churo, peces, camarón, ranas, caracha-ma, etc.	Anda en grupo.
Especie de perdiz *Yokgonro*	Todo el día y en la noche.	En la altura.	Abunda.	Escopeta, flecha, trampa.	El canto.	Grillos, semillas, chimikwa, etc.	Anda solo.
(Paloma color rojizo) *Kamowa serolo*	En la mañana.	En el monte.	Escasea.	Flecha y baladora.	El canto.	Semillas, insectos, etc.	Anda entre dos.
(Loro de frente amarillo) *Gapro*	En la mañana.	En las colpas y en el monte.	Abunda.	Trampa, escopeta, flecha.	El grito.	Tierra de colpa, huayos, shimbillo, etc.	Anda en manada.
(Loro color cenizo) *Katalero*	En la mañana.	En las colpas y en el monte.	Escasea.	Escopeta.	El grito.	Huayos, colpa, uvilla, etc.	Entre dos.
Shamiro grande (especie de loro) *Maknapero*	En la mañana y tarde.	En el monte y en las colpas.	Escasea.	Escopeta, flecha.	El grito.	Tierra de la colpa, huayos, etc.	Anda entre dos.
Maracana (especie de loro) *Saweto*	En la mañana y en la tarde.	En bajiales, seticales, colpas.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Tierra de la colpa, huayos, shimbillo, etc.	Anda en manada.
Yanayuto (especie de perdiz) *Kajpapcho*	En la mañana.	En el monte.	Escasea.	Trampa, flecha, escopeta.	El canto.	Semillas, etc.	Anda solo.

Tuquituqui (ave que vive a orillas de las lagunas) *Kayjetu*	Todo el día.	En el monte.	Escasea.	Flecha y escopeta.	El silbo.	Peces pequeños, ranas, etc.	Anda entre dos.
Unchala Gogru	Todo el día.	En el monte.	Abunda.	Flecha y baladora.	El canto.	Churo, camarón, mojarras, etc.	Anda entre dos.
Catinga (especie de pájaro) *Ptsetsru*	Todo el día.	En el monte.	Abunda.	Flecha y baladora.	El grito.	Semillas, etc.	En manada.
Martín pescador *Platslu*	Todo el día.	A orillas de ríos y quebra-das.	Escasea.	Baladora, flecha, escopeta.	El grito.	Peces pequeños, etc.	Anda entre dos.
Vaca muchacho *Moyi*	Todo el día.	En cochas y sembríos de arroz.	Abunda.	Baladora y flecha.	El canto.	Arroz, grillos, gusanos, etc.	Anda en manada.
Shansho, cacatúa *Chawo*	Todo el día.	En cochas.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Cogollo de cetico, etc.	Anda en manada.
Pinsha tabaquera (especie de tucán) *Chipatleru*	En la mañana.	En el monte.	Escasea.	Flecha y escopeta.	El grito.	Huayos, semillas, crías de aves pequeñas, etc.	Anda en manada.
Gonutjiglu	Todo el día.	A orillas de los ríos.	Escasea.	Flecha y baladora.	El grito.	Arañas, mosquitos, etc.	Anda entre dos.
Huangan garza (especie de garza nocturna) *Kashrima-kwate*	En la tarde.	A orillas de ríos y cochas.	Escasea.	Escopeta y flecha.	El grito.	Mojarras, camarón, etc.	Anda entre dos.
Chichirichi, serrano (especie de pájaro) *Pokotu*	Todo el día.	A orillas de los ríos.	Abunda.	Escopeta, flecha, baladora.	El sonido de las alas.	Arroz, etc.	Anda en manada.
(parecido a la paloma) *Shwiriji*	En la mañana.	En las playas.	Escasea.	Flecha, baladora.	El canto.	Insectos, mosquitos, etc.	Anda en pareja.

Tibicillu (especie de gaviota pequeña) *Chikruchikru*	Todo el día.	A orillas de los ríos.	Escasea.	Flecha, baladora.	El grito.	Insectos, mojarras, etc.	Anda en pareja.
Lohue-lohue (especie de timelo, ave zancuda de patas amarillas y rayas negras en el cuello y en la cabeza) *Kmaple*	Todo el día.	A orillas de los ríos.	Escasea.	Flecha, baladora.	El grito.	Mariposas, insectos, etc.	Con el timelo.
Timelo cenizo de la cocha *Myaklu*	En la mañana.	En las playas.	Escasea.	Flecha, baladora.	El grito.	Carne descom-puesta, etc.	Anda en manada.
(Timelo, especie de ave acuática) *Chwichwi*	En la mañana y tarde.	En las playas.	Escasea.	Flecha, baladora.	El grito.	Insectos, arañitas, etc.	Con el myaklu.
Huapa (especie de garza) *Tomotomo*	En la mañana.	A orillas de ríos y cochas.	Escasea.	Escopeta, flecha.	El canto.	Mojarras, ranas, camarón, etc.	Anda solo.
(Timelo grande de color negro) *Chomawari*	Todo el día.	A orillas de los ríos y en las playas.	Escasea.	Escopeta, flecha.	El grito.	Peces pequeños, etc.	Anda en manada.

Pukakunka en Santa Rosa de Sepahua

Ritos y curaciones relacionadas con la cacería

Los cazadores del pueblo Yine se curan y curan los instrumentos que utilizan (ver cuadro).

Ritos y curaciones relacionadas con la cacería.

¿A quién o qué se cura?		¿Qué se hace?	¿Con qué se hace?	¿Cuándo se hace?	¿Para qué se hace?
Personas		Se sopla a la persona.	Con piripiri.	En luna nueva y en la madrugada.	Para cazar rápidamente.
		Se toma.	Ayahuasca.	En luna nueva.	Debe purgarse para que sea buen cazador.
		Se toma.	Kanagijero.	En la madrugada.	Se purga para que sea buen cazador.
		Se toma.	Mkolykshanate.	En las mañanas, cualquier día.	Para tener buena puntería.
		Se toma.	Sanango.	En luna nueva, en la madrugada.	Para ser buen cazador.
		Se toma la raíz raspada.	Moka.	De noche en luna nueva.	Para ser cazador.
		Se toma la raíz.	Chirisamango.	A las siete de la noche, pero se dieta un mes.	Para ser buen cazador.
Instrumentos	Flecha	Se echa a la flecha.	Piripiri, ají y vegetales.	Antes de ir a cazar y al momento de fabricar.	Para tener puntería y el animal muera rápido.
	Escopeta	Se sopla.	Piripiri.	Antes de entrar al monte.	Para tener buena puntería.

Animales	Perro	Se echan dos o tres gotas a la nariz.	Piripiri.	En luna nueva y de madrugada.	Para que olfatee bien a los animales.
		Se echan a la nariz unas cuantas gotas.	Hiel de majas y piripiri.	En luna nueva y de madrugada.	Para que atrape majás.
		Se pone en su comida, para que purgue.	Catahua.	Durante el día.	Para que se mantenga despierto.
		Se raspa la raíz y se mezcla con otros elementos, lo cual se echa a la nariz.	Piripiri, tabaco y agua.	A cualquier hora del día.	Para que siga a los animales del monte y los pueda cazar.
		Se mezcla y se echa a la nariz.	Isishimisacha.	En luna verde.	Para que sea un buen cazador.

Rufino y Pablo Zumaeta en Bufeo Pozo

Sueños relacionados con la cacería

La cacería, como ya se mencionó antes, no está desligada de la espiritualidad. Por ello, los sueños que se tienen antes de cazar son muy importantes, puesto que predicen hechos.

Sueños relacionados con la cacería

Sueños	Significado
Cuando se sueña con una mujer desnuda y se le ve su vagina y está con menstruación.	Se cazarán venados o sajinos.
Cuando se sueña que se está cargando un racimo de plátanos.	Se cazarán sajinos.
Cuando la persona sueña con alguien que quiere anzuelearla.	Le puede morder una víbora; es preferible no ir.
Cuando se sueña que se mata a una persona.	Se matarán animales.
Cuando se sueña con una mujer con pampanilla o un varón con cushma.	Se verá a un tigre.
Cuando se sueña con una gran cantidad de gente o de soldados.	Se cazarán muchas huanganas.
Cuando se sueña que se pelea con una persona.	Se cazarán animales.
Cuando la persona sueña que llora o escucha que un familiar ha muerto.	Va a cazar y luego va a ahumar.
Cuando la persona sueña que saca sangre a un oponente en una pelea.	Es seguro que va a cazar.
Cuando se sueña que se está muerto.	Se cazarán aves.
Cuando se sueña que se está teniendo relaciones sexuales con una señorita.	Se cazarán animales.
Cuando se tiene una pesadilla.	Es preferible no ir, puede pasar algo malo.
Cuando se sueña con un muerto.	Va a llover.

Usos de las partes de los animales cazados

Animales	Partes usadas	¿En qué y para qué se usan?
Majas	Hiel	Para curar al perro.
Tigre	Piel	Para el comercio.
	Muela	Para elaborar collares.
	Uña	Para elaborar collares.
	Cabeza	Para el comercio.
	Manteca	Para frotar la parte golpeada del cuerpo.
		Para frotar a las niñas y a los niños, para que no tengan miedo.

Sajino	Piel	Para el comercio.
Sajino	Muela	Para elaborar collares.
Tanriya	Hueso	Para hacer pusanga.
Guacamayo	Pluma	Para hacer coronas.
Loro cenizo (katalero)	Pluma	Para hacer coronas.
Tucán	Pluma	Para hacer coronas.
Ronsoco	Muela	Para curar una hernia.
	Hueso	Para curar la uta.
	Una parte que se encuentra en la planta, luego del casquillo	Para que una persona no sea picada por la raya y para que sea una buena nadadora.
Boa	Grasa	Para frotar lugares fracturados.
	Piel	Se vende a los comerciantes (para que atraiga a los clientes).
	Cabeza	Se vende a los comerciantes (para que atraiga a los clientes).
Tortuga	Omóplato (Topatleta)	Para elaborar collares.
	Caparazón	Para curar el mal aire.
	Caparazón	Para curar el vómito.
	Caparazón	Para que el ventarrón no llegue a la casa.
Lagarto	Cuero	Para el comercio.
	Cabeza	Para el comercio.
	Diente	Para elaborar collares.
Venado	Cuerno	Para el susto, mal aire.
	Piel	Para hacer tambores.
Mantona	Piel	Para el comercio.
Monos	Dientes	Para elaborar collares.
	Cabeza	Para hacer cucharas.
Yangunturo	Garra	Para curar cuando da el sobreparto.
Matamata	Casco	Para el pulmón cuando sale sangre.

D) El agua como fuente de recursos: la pesca

En la cosmovisión yine, el agua es muy importante porque en ella hay vida y dependen de ella. La red hidrográfica en el territorio del pueblo Yine es amplia. Se encuentran ríos, quebradas, caños, lagunas, cochas, entre otros.

El agua es el medio que aprovechan para movilizarse a distintos lugares. De este modo llevan sus productos para comercializarlos en comunidades más grandes o donde exista un movimiento económico dinámico.

Niños yine manejando un pequepeque en el Bajo Urubamba

La pesca

La pesca es una de las actividades más importantes en la vida de los yine, pues obtienen alimentos en un tiempo relativamente breve.

Esta actividad ha cambiado considerablemente en los últimos años. “Antes, los abuelos pescaban con flecha a los boquichicos en la isla, cuando está [estaban] chupando barro. Arpón utilizaban los abuelos” (Pablo Zumaeta, 60 años). “Antes, no había cordel, con soguilla no más, hilo de algodón, flecha, arpón, wawasapa. Más antes, había barandilla no más. Antes, lo que utilizaban es [era] barbasco” (Ramón López, 52 años).

Los yine utilizaban instrumentos de pesca elaborados por ellos con recursos de su territorio. Actualmente, en su mayoría, utilizan instrumentos que se elaboran fuera de su región.

Preparativos para la pesca

Los preparativos dependen de la distancia hasta el lugar de pesca. Si es en un lugar cercano, se utiliza el empate (comida para los peces), que pueden ser restos de yuca. Asimismo, se lleva masato y trocitos de carne de diversos animales. Se lleva cordel o atarraya.

Si es en un lugar lejano, se involucran todos los miembros de la familia. En algunos casos, toda la familia sale de pesca; en otros, los padres van con los hijos. La esposa prepara la comida y el masato, y las niñas y los niños ayudan en todo lo que se les pida. Además, los varones reparan las herramientas que puedan estar dañadas por pescas anteriores.

Estos preparativos se realizan de un día para otro. A veces, la preparación se prolonga algunos días, porque para pescar lejos viajan con pequepeque, que también debe ser revisado para evitar inconvenientes.

Lugares donde pescan

Los lugares de pesca se ubican en el río Urubamba y en las quebradas grandes. En el caso específico de las comunidades involucradas en la investigación están: (1) Según Pablo Zumaeta, de sesenta años de edad, de Bufeo Pozo, "Piquiría es buena quebrada para pescar, no podemos ir a río grande, no podemos hallar nada, están las palizadas en invierno"; (2) Según Leonardo Piño, de cuarenta años de edad, de Miaría, "se va [a] Mishahua en estos tiempos de invierno, pero en verano en el río porque las quebradas bajan"; y (3) Según Ramón López, de cincuenta y dos años de edad, de Santa Rosa de Sepahua, "cada semana voy a pescar hasta Mishahua, nos vamos a pescar. En la quebrada Kumarillo, vamos ahí".

Las mujeres también pescamos

> "Yo, para pescar agarro mi cordel, con eso me voy a pescar. No agarro tarrafa, traposa [trampera]. Le pongo [la traposa] en la cocha, en tahu ampa; ahí le pongo para chapar pescado. Así les he criado a mis hijos. Otras señoras también hacían lo mismo para poder alimentar a los hijos" (Judith Torres, 53 años, Rima).

Secado de pescado con sal en Santa Rosa de Sepahua

El buen pescador

La concepción de buen pescador está formada a partir de varios factores, que se pueden resumir en:

- El buen pescador no descansa.
- Puede pescar en cualquier momento. Así sea de noche, él trae pescados.
- Se cura con las plantas.
- Comparte lo pescado.

Lo que no se pesca

Se evita pescar lo que no está dentro de su insumo alimenticio: el bufeo, la anguila, la raya, el canero[18], entre otros.

También, diferencian a aquellos peces que consumen, pero que en determinadas circunstancias no pescan ni comen porque pueden causar daño a alguno de los miembros de la familia; en este caso, esto siempre afecta al recién nacido o a la madre embarazada.

Entre los peces que no pescan porque cutipan o causan alguna enfermedad están: el saltón, el achacubo, el pejetorre, el puma zúngaro, la paña, la corvina, el huacahua, la carachama, la taricaya, entre otros.

Peces

Especies	Momento del día que se encuentra al animal	¿Donde vive? (Cocha, río, quebrada)	Abunda, escasea o ha desapa-recido	Instrumentos utilizados para pescar	Señales que indican la presencia del pez	Alimentos
Doncella *kayonalo*	Cualquier momento del día.	Quebrada, cocha, río.	Escasea.	Cordel, tarrafa, red.	Salta.	Peces pequeños, etc.
Chambira gagamta	Cualquier momento del día.	Río, quebrada, cocha.	Abunda.	Tarrafa, triki.	Salta.	Peces pequeños, etc.
Dorado *klataknalo*	Cuando se sale a pescar.	Río.	Abunda.	Cordel, tarrafa.		Bagre, sardina, chambira, etc.
Pumasungaro *Gashichgima*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada, cocha.	Abunda.	Tarrafa.		Mojarra, sardina, etc.
Paco *Gamjiru*	Día y noche.	Quebrada grande, río.	Escasea.	Anzuelo, rastrera.		Huayos, peces pequeños, etc.
Boquichico *Kapiripa*	Día y noche.	Río, quebrada, cocha.	Escasea.	Barbasco, rastrera, tarrafa.		Barro, etc.
Liza *Myamutu*	Día y noche.	Río, quebrada, cocha.	Escasea.	Anzuelo, trampera, tarrafa.		Hojas de árboles, etc.

18 "No se pesca canero porque no le comemos ese, porque es flemoso" (Ramón López, 52 años).

Mojarrita *Kopaji*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada.	Abunda.	Tarrafa, cordel.	Boquea.	Hojas de árboles, etc.
Palometa *Patlu*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada, cocha.	Abunda.	Tarrafa, cordel, barbasco.	Cuando come huayo.	Huayos, peces chicos, gusanitos, etc.
Carachama *Gachijri*	Día y noche.	Quebrada.	Abunda.	Barbasco.	Se lo ve debajo de las piedras.	Barro, etc.
Huacahua *Kolyogonro*	Cuando se sale a pescar.	Río.	Abunda.	Cordel.		Peces chicos, etc.
Shiripira *Gojrimtalo*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada, cocha.	Abunda.	Anzuelo, tarrafa, trampera.		Peces chicos, etc.
Kunchi *Kolyo*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada.	Abunda.	Tarrafa, anzuelo, barrandilla.	Donde hay cetico.	Maduro, lombrices, cetico, etc.
Mota *Popchigwalo*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada.	Abunda.	Anzuelo, tarrafa.	Donde hay cetico.	Desperdicios, peces pequeños, etc.
Kahuara *Taya*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada.	Abunda.	Anzuelo, tarrafa.	Hojas flotantes.	Hojas de árboles, etc.
Turushuki *Kawyolu*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada.	Abunda.	Tarrafa, trampera.	Donde hay barro.	Barro, etc.
Lagarto *Kshiyojru*	De noche.	Río, quebrada.	Abunda.	Arpón, escopeta, huahuasapa.		Peces pequeños, etc.
Corvina *Tora*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada.	Abunda.	Tarrafa, trampera.		Peces pequeños, etc.
Sardina *Kaplalo*	Día y noche.	Río, quebrada, cocha.	Escasea.	Anzuelo, tarrafa, trampera.		Peces pequeños, etc.
Sábalo *Gixoygiro*	Día y noche.	Río, quebrada, cocha.	Escasea.	Anzuelo, tarrafa, trampera.		Peces pequeños, etc.
Chiripira *Gojrimtalo*	Día y noche.	Río, quebrada, cocha.	Escasea.	Anzuelo, tarrafa, trampera.		Peces pequeños, etc.
San Pedro *Yatslupa*	Cuando se sale a pescar.	Quebrada.	Abunda.	Tarrafa nasa, flecha, barbasco.	Cuando saltan.	Barro, etc.
Mutriji	Cuando se sale a pescar.	Quebrada.	Escasea.	Barbasco.		Barro, etc.
Machiperu Cunchisillo Sapo cunchi	Noche.	Río (verano).	Abunda.	Tarrafa, barbasco.	Salta.	Lombrices, etc.

Gotwa *Shitari*	Cuando se sale a pescar.	Río, quebrada.	Abunda.	Tarrafa, barbasco.		Barro, etc.
Anchoveta *Saprotaka*	De día.	Río, quebrada, cocha.	Abunda.	Barrandilla, anzuelo, tarrafa.	Salta.	Afrecho de masato, lombrices, etc.
Kyeshpu *Añashuyo*	Cuando se sale a pescar.	Quebrada, cocha.	Escasea.	Anzuelo, tarrafa pequeña, barbasco.		Lombrices, etc.
Sokloshima	Cuando se sale a pescar.	Quebrada, cocha.	Escasea.	Anzuelo, tarrafa, trampera.		
Sungaro Achuni *Prujro*	En la noche.	Río.	Escasea.	Anzuelo, arpón, tarrafa, trampera.	Salta.	Peces pequeños, etc.
Smechshimne Kanero	Cuando se sale a pescar.	Río.	Abunda.	Anzuelo, trampera.		Peces pequeños, etc.
Katpahajunchi	Noche.	Cocha.	Escasea.	Tarrafa.		
Kunchi chico *Tonoji*	Día y noche.	Río.	Abunda.	Cordel, barbasco.		Insectos, afrecho de masato, etc.
Sábalo macho *Tsoklu*	Día y noche.	Río.	Abunda.	Tarrafa, trampera.	Hacen olas.	Peces pequeños, etc.
Kokshichi Ashara	Día y noche.	Río.	Abunda.	Cordel, tarrafa, trampera.	Hacen olas.	Peces pequeños, etc.
Kakwaluji Parecido a la ashara	Día y noche.	Río.	Abunda.	Cordel, tarrafa, trampera.	Hacen olas.	Peces pequeños.
Piraña Goma *Paña*	Día y noche.	Río.	Abunda.	Cordel, tarrafa, trampera.	Hacen olas.	Come carne.
Koliogonro *Wakawa*	Día y noche.	Río.	Abunda.	Cordel, tarrafa, trampera.	Saltan.	Peces pequeños, etc.
Kapiripaji	Día y noche.	Río.	Abunda.	Triki.	Saltan.	
Charawa *Achacabo*	Día y noche.	Río.	Escasea.	Anzuelo, trampera, tarrafa.		Peces pequeños, etc.
Cangrejo *Yotlo*	Día y noche.	Quebrada.	Escasea.	Con wawasapa y mano.		
Camarón *Gekchi*	Día y noche.	Quebrada.	Escasea.	Wawasapa y con la mano.		Insectos, etc.

Tipos de pesca practicados en la comunidad

Los miembros del pueblo Yine practican diversos tipos de pesca: con barbasco, redes, flechas, entre otros (ver el cuadro a continuación).

Tipos de pesca practicados en la comunidad

Tipos		¿Quiénes van?			¿Dónde? ¿Cuándo?	¿Cómo se hace?
		I	F	C		
Barbasco		X	X	X	Cuando el río o la quebraba deja de crecer.	El barbasco se chanca y se coloca en la canasta, luego se pone en la canoa y se pisotea. Se añade el afrecho, y el zumo obtenido parece leche. Se echa al agua. Los peces se recogen con flecha, machete, con canasta, tarrafa y wawasapa.
Redes	Trampera o triki	X	X		Se va al río, quebrada y cocha. Cuando hace falta en la casa.	Se deja por unas horas en el río, quebrada o caño.
	Tarrafa	X	X		Se va al río, cocha y quebrada. Cuando hace falta en la casa.	Se lanza en forma circular al agua.
Flecha		X	X		En el río, quebrada y cocha. Cuando hace falta en la casa.	Se pica cuando se echa barbasco o cuando el mijano se encuentra entre las piedras.
Arpón		X	X		Se pesca en el río. De noche.	Se pica al mijano.
Barrandilla		X			En la quebrada, río y cocha. De día.	Se bota en los huequitos.
Colador		X			En la quebrada. De día y de noche.	Se le mete al agua y salen camarones.
Wawasapa		X			En el río y quebrada. De día.	Se hinca en los huecos y debajo de las piedras.
Machete		X			En el río y quebrada.	Cuando se echa el barbasco.
Anzuelo		X			En el río, quebrada y cocha. De día.	Se lanza al río con algo para que el pez pique.

Waka	X			En el río y quebrada. De día.	Se chanca y se coloca en la canasta, luego se pone en la canoa y se pisotea. Se añade el afrecho, y el zumo obtenido parece leche. Se echa al agua.
Pukma	X			En el río y quebrada. De día.	Se chanca y se coloca en la canasta, luego se pone en la canoa y se pisotea. Se añade el afrecho, y el zumo obtenido parece leche. Se echa al agua. Se recogen los peces con flecha, machete, canasta, tarrafa o wawasapa.

Sueños relacionados con la pesca

El sueño transmite buenas o malas noticias, por lo tanto los yine siempre están pendientes de la interpretación antes de llevar a cabo una actividad.

Sueños	Significado
Si se sueña que se está en una fiesta con amigos tomando masato.	Se va a pescar bastante.
Cuando la esposa sueña que está yendo a lavar ropa.	Se va a traer bastante pescado.
Cuando la persona sueña que se pica con una aguja.	Le puede picar el cunchi, la raya; es preferible no ir.
Cuando la persona sueña que se pica con una espina del monte.	Le va a picar la raya.
Cuando la persona sueña que le quieren lanzar una flecha.	Le va a picar la raya.
Cuando la persona sueña que toma alguna purga.	Se va a pescar bastante.
Cuando la persona sueña que se va de pesca y no pesca nada.	Se va a pescar bastante.
Cuando la persona sueña que se está ahogando.	Se va a pescar bastante.
Cuando la persona sueña que está nadando.	Se va a pescar bastante.

Usos de las partes de los peces

El uso de las diferentes partes está relacionado con la medicina, el comercio, la artesanía, entre otros.

Usos de las partes de los peces

Peces	Partes usadas	¿En qué y para qué se usa?
Cahuasa	Huesitos.	Para hacer collares.
Cahuara	Aleta.	Se usa como serrucho para partir huingos.
	Pecho.	Seco sirve para hacer tambores.
Corvina	Hueso del cuello.	Para hacer collares.
Huasako Sakjeri	Cola.	Se guarda debajo de la almohada del niño llorón para que sea fuerte.
Anguila	Sistema nervioso que baja de la cabeza por todo el cuerpo.	Se pone en las casas para que los mosquitos mueran y los ahuyente.
	Se hace patarashka.	Sirve como insecticida para animales pequeños.
Chambira	Dientes.	Se usa para curar verrugas.
Paña	Columna del pez.	Con el hueso se peina la frente del perro por las mañanas para que sea un buen cazador.
Turushuki	Hueso.	Para curar a la niña o al niño cutipado.
Raya	La espina, parte de la cola.	Se quema y se da como té a la mujer embarazada para que dé a luz rápido.
	Manteca.	Para quitar manchas y para frotar a la mujer embaraza para que dé a luz rápido.
	Cola.	Se hacen flechas para picar al bufeo.
		Se quema y se hace tocar la ceniza a la mujer embarazada para que el parto sea rápido.
Bufeo	Manteca.	El que la saca debe dietar y sirve como puzanga.
	Diente.	Se le saca el diente derecho y se lo clava en la proa donde nadie vea. De este modo, la canoa sirve solo para la pesca de una persona. Nadie puede tocarla, y si lo hacen la persona ya no pescará mucho.

Shirui Tsojri	Escama.	La mujer embarazada debe tomarla en luna nueva para que el dolor no sea fuerte durante el parto. Esto es, en especial, para las mujeres primerizas.
Makana	Carne.	La mujer embarazada debe comerla en luna nueva para que el dolor no sea fuerte durante el parto. Este pez es resbaloso como el jabón.
Shuyo	Escama.	La mujer debe tomarla para que el parto sea rápido.

E) El comercio

Los recursos o productos que se comercializan en la comunidad son los pescados, la madera, la carne de monte, las cushmas, las cerámicas, las escobas, las canoas, entre otros. Asimismo, actualmente, en las comunidades se encuentran bodegas donde se venden diferentes productos manufacturados.

Las y los yine también venden sus productos en las ciudades de Atalaya y Sepahua. En Atalaya comercializan sus productos en la feria que se lleva acabo los fines de semana, donde no solamente acuden las y los yine sino habitantes de otros pueblos.

F) La medicina: curaciones que se realizan en la casa

El conocimiento de las abuelas y los abuelos sobre las plantas medicinales es vasto; son ellos quienes transmiten esta sabiduría a las demás personas. A pesar de que en tres comunidades (Miaría, Bufeo Pozo y Rima) se ubican postas, un porcentaje considerable de la población aún sigue usando la medicina tradicional.

La medicina en el pueblo Yine no solo se encuentra en el conocimiento sobre las plantas u otros elementos que sanan a la persona, sino en la espiritualidad. En algunos casos, se cura a los enfermos solo cantando.

Algunas enfermedades que se curan con productos de la zona

Enfermedad	¿Quién la cura?	¿Con qué se cura?	¿Cómo se cura?
Gripe	Abuelita, mamá, papá.	Limón y ajosacha.	Se raspa el ajosacha, se hace hervir junto con el limón y luego se toma.
		Mokura.	Se humedece con agua cruda y se coloca sobre la cabeza.
Diarrea	Mamá, abuela, papá.	Corteza de uvo.	Se hace hervir y se toma.
	Abuelita.	Canto (Icaro).	Cantando, pero cuando es crónico.

Dolor de cabeza	Abuela, mamá y papá.	Hoja de piñón y limón.	Se hace hervir y se añade el limón. Luego se coloca en la cabeza.
Uta	Abuela, mamá y papá.	Casquito de caracol. Hueso de ronsoco.	Se quema y la ceniza se coloca en la uta. Se quema y la ceniza se coloca en la uta.
Dolor de oído	Abuela, mamá y papá.	Patiquina.	Se asa y el agua se coloca en gotas en el oído. De tres a cuatro gotas.
		Orín de bebé.	Se colocan tres gotas en el oído.
		Piedrita de corvina.	Se quema, se muele y se colocan tres gotas en el oído.
Cutipado de culebra a la niña o niño	Abuelita, mamá y papá.	Piripiri.	Se come o se da hervido.
Cutipado de tigre	Abuela, mamá o papá.	Parte de la cola del tigre.	Se quema y el humo se inhala.
Dolor de muela	Abuela, mamá o papá.	Chimikua, ojé, ensira.	Se colocan gotas.
Conjuntivitis	Abuela, Mamá o papá.	Tallo de achiote	Se pone en un recipiente y se espera a que se haga flemoso. Se coloca en la mañana.
	Abuela, mamá o papá.	Semilla de albahaca.	Se raspan tres semillas y se ponen en el ojo durante media hora.
Carnosidad de vista	Abuela, mamá o papá.	Molleja.	Se seca en el sol. Se muele bien. Esto se remoja con agua en la mañana.
Tos	Abuela, mamá o papá.	Limón, corteza de cedro.	Se toma después de hervir.
Tuberculosis	Abuela, mamá o papá.	Lagarto.	Se prepara un caldo salado y se toma.
Prevención para que sea fuerte	Abuela, mamá y papá.	Hueso del brazo derecho del tigre.	En luna nueva se raspa dos cucharaditas y se toma dos veces.
Epilepsia	Abuela, mamá o papá.	Sangre del corazón del gallinazo.	Se corta caliente para tomarlo.
Reumatismo	Abuela, mamá o papá.	Grasa de boa negra.	Se frota la parte afectada.
	Abuela, mamá o papá.	Ajuskiru.	Se raspa el palo en forma de viruta y se amarra a la parte afectada.

Bronquitis	Abuelo, mamá o papá.	Grasa de zorro.	Se frota la espalda por las mañanas.
Hechizado	Padre o el que sabe.	Toe.	Se tritura y se pega al enfermo en la parte afectada o se ahúma en una olla. El vapor se dirige hacia la parte afectada.
Cólico	Abuela, mamá o papá.	Canela.	Se da en forma de té.
Fractura de hueso	Abuela, mamá o papá.	Chushuwasa.	Se prepara con aguardiente y se toma o se pone sobre la fractura.
		Renako.	Se toma la raíz en agua de tiempo (sin hervir).
Susto	El que sabe.	Canto.	La persona canta junto al enfermo para curarlo.

© UNICEF/Per-2011/LETRAS/VERASTEGUI

1.7. Noción de historia desde el pueblo

1.7.1. El proceso histórico

Como hábiles navegantes que siempre fueron, los yine han tenido por siglos la vocación de desplazarse a largas distancias, estableciendo relaciones con otros pueblos vecinos, incluso con grupos de áreas bastante alejadas a su territorio.

Los antecedentes en el período prehispánico

Se sabe poco sobre la ocupación de los territorios amazónicos y las relaciones que sus pueblos originarios establecieron en la época prehispánica. Lathrap (1973: 181), ha sugerido la importancia que tuvieron las redes de intercambio a larga distancia en Sudamérica desde el tercer milenio antes de Cristo y, particularmente, bajo la influencia de la cultura tiahuanaco. Hallazgos arqueológicos, como el de los restos materiales de procedencia amazónica (yerbas, pipas para aspirar polvos narcóticos, pequeñas bandejas asociadas, y otros) encontrados en una tumba tiahuanacoide de Niño Corin (Bolivia), evidencian la existencia de redes de intercambio, en tiempos prehispánicos, entre la Amazonía y las regiones interandinas (Rydén, 1957: 7, cit. de Bastien, 1978: 21).

Ferias estacionales, comunes tras la cosecha en los Andes, y "puertos de intercambio" regionales amazónico-andinos habrían sido indispensables para la circulación de bienes suntuarios y ceremoniales. Los principales ríos funcionaron, sin duda, como vías indispensables de este movimiento. El uso del Urubamba-Ucayali por los yine se remonta posiblemente a períodos preincas.

Gracias a Martti Pärssinen (2003) se tiene una idea más cabal de la extensión del antiguo Antisuyo de los Incas y de las relaciones entre diversos pueblos amazónicos y el Estado Inca. El Antisuyo comprendió la administración de un territorio mucho más amplio de lo que se había supuesto hasta ahora. "En el Pongo de Mainique, las tradiciones orales recogidas por Richard Farabee cuentan que los incas, conjuntamente con los Piro y los Chontaquiro (los yine de hoy), construyeron 'una fortaleza' llamada Tonquini" (Camino, 1989: 116-7). "Estos restos en Tonquini más que corresponder a una fortaleza parecen ser vestigios de un antiguo puente. El Urubamba estuvo dominado por los indios Piro, el río Tambo por los Asháninkas, pero algunos Piro vivían a lo largo de los ríos Tambo, Perené, y sus respectivos afluentes. Existía contacto comercial entre los Piro y el Cuzco" (Pärssinen, 2003: 109).

Desde el lado andino, los pueblos amazónicos habrían recibido objetos de oro, instrumentos diversos y hachas de cobre, en particular. Se han encontrado hachas de manufactura Inca en el Ucayali, el Pisqui y el Pachitea (Lathrap, 1973: 181). La Amazonía interesó a los incas por los inmensos recursos naturales, que motivaron expediciones de conquista, la construcción de caminos y otras obras de infraestructura.

Primeros contactos con los españoles y participación yine en el tráfico mercantil (Siglos XVII al XIX)

Tras la conquista española de lo que fuera el Tawantinsuyo, los últimos incas se refugiaron y resistieron en la zona del Urubamba-Vilcabamba, conectada con los Andes del Sur y la Montaña Central a través del río Urubamba. Según un informe de Baltazar de Ocampo Conejeros hecho en 1671 sobre la provincia de Vilcabamba, existió un "camino del Inca" que descendía hacia la selva; ese camino partía de Ocobamba y llegaba al Pongo de Mainique (Camino, 1978: 87).

Promediando el siglo XVII, ya estaban avanzadas las estrategias de evangelización en la Selva Central, pero en 1674 se produce un levantamiento indígena dirigido por el cacique Mangoré, jefe asháninka, instigado al parecer por los yine, quienes temían la interferencia de los franciscanos en el intercambio de la sal (Satipo.com, 2008). Pese a esta y otras acciones, la evangelización siguió adelante en la Amazonía.

Casi un siglo después, en 1742, el caudillo indígena Juan Santos Atahualpa, vistiendo una cushma pintada de yine (Álvarez, 1984: 121), protagonizó una rebelión contra la dominación española. Él se habría dirigido hacia el Gran Pajonal de la Montaña Central desde el Cuzco, a través de los ríos amazónicos, en compañía de un piro llamado Bisabequí (Varese, 1973: 177). Como se sabe, Juan Santos Atahualpa logró arrasar todos los asentamientos misionales de la Selva Central, con la participación de los asháninkas, yanesha, yine, shipibo, conibo e indígenas de origen andino.

Las actividades mercantiles que el grupo piro desarrollaba en la zona fueron intensas entre los siglos XVII y XIX. En los límites del Urubamba, eran conocidos como los "comerciantes de la montaña". Solo hábiles remeros como los yine eran capaces de remontar el Alto Urubamba atravesando el hábitat de los machigenka.

En su frontera norte, a los yine se les abría la mayor vía comercial: El Ucayali, que los ponía en contacto con las más complejas poblaciones de la zona: Shipibo, Cocama y Omagua, habitantes de la várzea, rica en variados recursos naturales. Igualmente, a través de los afluentes del Urubamba y los del Purús tomaban contacto con las redes de intercambio más extensas de la Amazonía Este. Un informe sobre comercio intertribal en la zona del Urubamba hacia 1750 refiere que los yine traficaban con mujeres, niñas y niños de otras tribus, que eran capturados en cruentas correrías (Camino, 1978).

Hacia fines del siglo XVIII, las y los yine ocupaban el Alto Ucayali, extendiendo su accionar por los ríos Tambo y el Cujar, que es tributario del río Purús. Como pueblo, las y los yine tuvieron su primer contacto con los españoles en los alrededores del río Tambo y luego en el Bajo y Alto Urubamba. En 1785 los misioneros franciscanos establecieron su primera misión, a la que seguiría otra en 1809.

Durante el siglo XIX, los yine dominaban el Bajo Urubamba y lo remontaban en canoas. Emprendiendo viajes que podían durar tres meses, salían en julio de cada año hacia lugares de intercambio (como la Feria del Carmen en Cocabambilla), transportando mujeres, niñas, niños, perros de caza, tejidos, gomas, resinas, corteza de cascarilla, monos y loros, que cambiaban por hachas, cuchillos y cuentas de collar. La experticia comercial incluía, en el caso de los yine, el conocimiento y dominio de los idiomas de sus vecinos, muchos sabían quechua, matsigenka, konibo, amahuaca, incluso español y portugués.

Fueron los propios yine del Alto Urubamba quienes solicitaron a las autoridades nacionales su apoyo para ser “civilizados”. En 1873, una comisión yine se dirigió al Cuzco por segunda vez, y un año más tarde dos misioneros se apersonaron en territorio piro, pero constataron que el interés de los indígenas no era otra cosa que el intercambio de bienes.

El año 1894 es señalado como el principio de la era del caucho. El boom de su explotación llega a Sepahua y el Mishahua, que se constituyen en principales centros de acopio de esta materia extraída en la región de Madre de Dios. La desgracia fue que para tal empresa se requería mucha mano de obra y esta fue obtenida mediante la esclavización de la población nativa amazónica. Los pueblos indígenas eran asaltados por los caucheros y los hombres eran capturados a sangre y fuego para ser remitidos a Madre de Dios. Niñas, niños y mujeres eran también vendidos o entregados en condición servil a quien pudiese pagar por ellos. Este etnocidio diezmó a la población nativa y duró unos veinte años.

Los yine, habituados a efectuar correrías, desarrollaron en principio una estrategia colaboracionista. Se constituyeron en proveedores de esclavos y en los indispensables guías de los exploradores ansiosos de riqueza y gloria.

En 1891, más de mil yine y asháninka participaron en la expedición de Fitzcarrald para trasponer el istmo que separa las cuencas del Ucayali y de Madre de Dios. Los yine acompañaron también, por ejemplo, a Leopoldo Collazos, quien salió del Ucayali a las cabeceras del Purús, a donde llegó como almirante de una flota de cuatrocientas canoas tripuladas por los yine y los asháninka. Asimismo, a Faustino Maldonado que zarpando de Iquitos surcó el Ucayali, el Urubamba y luego el Madre de Dios, demostrando que este último río era un afluente del Madera.

Pese a su conocida participación en la expansión cauchera, fue inevitable que el propio pueblo Yine resultara también víctima del sistema de opresión instalado. Muchos yine fueron desarraigados de sus lugares de origen, otros huían y los más optaban por establecer alianzas matrimoniales con miembros de otros pueblos. Se interrelacionaron con asháninkas, amahuaca y matsigenka, incluso con los patrones.

Los caseríos yine que subsisten en los ríos Urubamba, Madre de Dios y Cushabatay, en el Perú, y Yacu, en Brasil, son el testimonio de la dispersión territorial como consecuencia de la incansable búsqueda de los árboles de shiringa.

De la crisis del caucho a los tiempos actuales

En 1914 llega a su fin la era dorada y sangrienta del caucho, superada por la competencia de Malasia y Ceilán. Los indígenas se dispersan. Los patronos caucheros se reconvierten en hacendados y someten a los indígenas a un nuevo régimen de explotación. Una segunda fiebre del caucho se produce entre 1914 y 1918, pero acaba con el fin de la Segunda Guerra Mundial.

El proceso misional que había empezado el siglo XVI y los avatares que sobrevinieron produjeron desplazamientos poblacionales. Una expansión de los asháninkas del Gran Pajonal hacia el Río Tambo y las cabeceras del Ucayali desplazó, por ejemplo, a los antiguos habitantes yine.

De otro lado, el avance de la penetración colonizadora hacia el Alto Urubamba, desde el Cuzco, determinó el cambio de localización de los puntos de intercambio. La Feria del Carmen se replegó, pasando de Cocabambilla a un poblado más bajo llamado Rosalino y, más tarde, a la desembocadura del Río Cirialo, con el nombre de Feria de Santa Rosa.

Desde mediados del siglo XX, las y los yine fueron evangelizados por el Instituto Lingüístico de Verano y los dominicos. Un convenio celebrado con el Estado peruano permitió que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) empezara a operar en la Amazonía desde 1945, emprendiendo un vasto programa de difusión del evangelio, acompañado de acciones educativas y de investigación lingüística, que incluyó al pueblo Yine. Un grupo de jóvenes lingüistas, entre las que se recuerda a Esther Matteson, comenzó su trabajo con las y los yine del Huao.

En 1975, las y los yine se acogieron a la Ley de Comunidades Nativas. Desde entonces han adelantado en el reconocimiento jurídico de sus poblaciones y la titulación de sus tierras (Hvalkof, 1998).

El origen del pueblo Yine

Las y los yine consideran que su origen ha sido divino y que esto se remonta a *Muchikawa gincasklusha.*

> "Pero (la divinidad) no creó una pareja, sino un pueblo indígena completo en sí mismo y perfecto, con su dios que es padre y que engendra a los nuevos individuos de la tribu, con sus protectores, sus mitos y su idioma. También les dictó leyes, normas de moralidad y rutas que deberían seguir.

> Este origen divino lo mantenían con la presencia del dios que actuaba directamente en sus vidas, en sus poblados. A su lado eran felices y nada les faltaba, pero un día hicieron algo, un acto cuya naturaleza se ignora, y el dios se retiró dejándolos solos. El mito piro presenta la trayectoria de esta "caída" de la humanidad, o del "yineru" (piro), mediante extinciones universales, manifestadas en diversas formas: diluvio, cataclismos, voluntad positiva de Dios, etc… Esta "caída" va acompañada de una voluntad salvadora de Dios y de un favor hacia los hombres que se manifiesta en la reforma y selección del género humano (piro), el que comienza con nuevo impulso una segunda etapa de su vida.
>
> Actualmente la renovación cíclica de este mito del "salvador" tiene un doble valor: social e individual. Para toda la tribu piro es signo de que triunfarán de todos los peligros a que se vean amenazados y para los individuos la renovación del mito es la garantía de un equilibrio moral y la seguridad de que sus faltas han sido expiadas" (Álvarez s/f: 36).

Al parecer el escrito del P. Ricardo Álvarez, O.P., se vincula con los hechos que la tradición atribuye al héroe Tsla, pero en esta saga no hay referencias que puedan tomarse como similares a la expulsión del paraíso cristiano. Lo que existen son más bien alusiones a contravenciones del orden ideal e infracciones a reglas establecidas, que tienen un valor de supervivencia y no toleran conductas contradictorias.

Existe el recuerdo de un tipo de organización social en el que había distintos grupos de yine, cada uno de los cuales se identificaba sea con un animal (pájaro, guacamayo, sachavaca), con un árbol (tamamuri, cosota) o con una característica física o comportamental ("veneje"/redondo, hambrienta). Se refiere, también, que hubo un tiempo en que las familias vivían en casas largas que albergaban a un número grande de parientes.

La organización social original de las y los yine ha cambiado. Los patrones o reglas matrimoniales se tornaron débiles y, así, sobrevinieron las alianzas indiscriminadas entre unas y otras familias yine; entre yine y otros pueblos indígenas, y entre yine y mestizos. Desapareció la identificación con el espíritu protector de las grandes familias, traducido en la pérdida de los "apellidos" netamente yine.

En el pasado, cuando aún no llegaban las y los mestizos a los dominios yine, el ser humano y los animales vivían en estrecha relación. Las y los yine satisfacían sin mucho esfuerzo sus necesidades de subsistencia, conocían muy bien los secretos y poderes de las plantas.

CÓMO VIVÍAN NUESTROS ANTEPASADOS

> "En aquel tiempo nuestros antepasados vivían cerca de los animales. Por eso, los animales estaban cerca y eran mansos: paujil, pukakunka, pava y otros; también, los animales mamíferos como: sachavaca, tapir, eran mansos. Tampoco tenían armas de fuego, nuestros antepasados, solamente con saeta mataban. No tenían armas, por eso, ellos tomaban hierbas para matar esos animales. Ellos lo[s] bajaban de larga distancia; de un árbol elevado, lo[s] bajaban" (Domingo Gonzales, Miaría).

ANTES DE LOS BLANCOS

> "Antes, aquí no había mestizos. Por aquí solo había puro piro. Por eso, no sabían nada y trabajan solo su chacra. No había escuela. No conocían a blancos como usted. Los antiguos viejos de mis padres, ellos no conocían castellano. Mi papá hablaba puro piro" (Mercedes Saavedra Venegas, Santa Rosa de Sepahua).

La dispersión de los yine

Los pobladores yine del Alto Ucayali y del Bajo Urubamba guardan en la memoria los diversos desplazamientos poblacionales. Aunque se suele señalar a la región del Urubamba como lugar de origen de las y los yine, lo concreto es que este pueblo se ha movido de uno a otro lugar en distintos momentos históricos.

Diversas personas del Bajo Urubamba refieren migraciones desde el Ucayali al Urubamba y, también, desde Madre de Dios hacia el Urubamba. No obstante, estos movimientos, se afirma, son muy antiguos y nadie puede aportar una precisión cronológica al estilo occidental.

El proverbial espíritu viajero de los yine es graficado con las siguientes palabras: *"Mi abuela me contaba que los yine estaban en todos sitios, aquí y allá. Dice que hasta de España han regresado"* (Mercedes Saavedra Venegas, Santa Rosa de Sepahua).

LA GENTE SE MOVILIZABA ENTRE BRASIL Y PERÚ

> "Dependiendo de las frutas y comida se movilizaba la gente entre Brasil y Perú. Cuando se terminaba, la gente se iba por Brasil y Madre de Dios y así estaban en ambos lugares. Cambiaban de lugar por alimentos, se establecían hasta que terminen los recursos de ese lugar. Los asháninca sí están establecidos en un lugar y viven mayormente en las quebradas, y ellos consumen carachamitas, pescaditos; pescan con barbasco" (Raúl Sebastián, Bufeo Pozo).

ASÍ ERA LA VIDA DE LOS YINE

> "Antes, los yine eran navegantes; para ellos, no era nada surcar desde Pucallpa hasta esa zona de Urubamba. Ellos hacían grandes canoas y en eso llenaban plátanos… con todas sus cosas, luego se iban hacia Pucallpa. De Pucallpa ya venían con motorcito hacia aquí. Así era la vida de los yine y a veces se aburrían de un sitio y se iban por otro sitio a vivir. Me cuenta mi suegro que los yine se han ido a vivir al Brasil y de ahí él ya vino, cuando era joven. A él le llevaban desde muchacho. Le llevaban al Brasil a trabajar a la chiringa, ahí ha trabajado la chiringa, desde años ha trabajado.
>
> Los yine se iban a Brasil, Bolivia, se iban con esos remos porque eran hombres fuertes y altos; para ellos, esas cosas eran nada, por eso conocen la isla de Manaos. Desde Brasil vinieron ellos. Hay señoras que vinieron por canoa" (José Torres García).

Los desplazamientos yine han seguido una línea de experiencia sostenida, en cuanto a la exploración de los ríos. Los grupos familiares se han acostumbrado a establecer nuevos puntos de residencia, buscando condiciones favorables de vida.

EN BUSCA DE UN LUGAR SIN ZANCUDOS

> "Los motivos por los que viajaban eran distintos. Por ejemplo, nosotros los sebastianes un tiempo vivimos en Cushabatay. Ahí hay un grupo de yine, los Mashinari, entonces ese grupo ha ido; pero en ese lugar hay zancudo. Nosotros hemos tratado de buscar donde no hay zancudo, por el trabajo que queríamos realizar, rescatar familiares en tiempo de caucho y agarrar la tierra del Bajo Urubamba" (Raúl Sebastián, Bufeo Pozo).

COMO NO TENÍAMOS ESCUELA CAMINÁBAMOS POR TODO SITIO

> "Los yine se movían de un lugar a otro. Por la escuela, no más, nos han hecho permanecer en un sitio, porque más antes no tenían escuela. Por eso, caminaban por todo sitio. Cuando se crearon las escuelas, entonces ya tenemos un lugar estable ya. La escuela ayudó a que la gente se quede en un lugar, porque antes la gente se iba para aquí para allá" (Jeremías Sebastián, Miaría).

Hubo movimientos hacia el Urubamba. La mayoría de yine se trasladó en diversas circunstancias desde el Urubamba a otras zonas: aguas abajo y aguas arriba de los ríos. Las migraciones constantes repercutieron en un mayor contacto con otros pueblos indígenas y con las y los mestizos.

El intercambio de bienes en la autoimagen de los yine

Las y los yine del Bajo Urubamba se autoreconocen como comerciantes por excelencia y afirman serlo desde muchos siglos atrás. Este hecho les permitió conocer ampliamente el territorio amazónico y, a la vez, controlar los principales ríos.

El dominio que ellos poseían era desde el Bajo Ucayali, el Tambo, Bajo Urubamba, y las quebradas en todas estas vertientes.

El pueblo Yine sostenía intercambios comerciales con los Incas. Se intercambiaban plumas, cerámica, pieles y animales vivos, por hachas de piedra y metales preciosos. Por los años en que se explotaba el caucho, los yine comercializaban pescados y cerámicas a cambio de ollas de metal y machetes. Esta tradición en el tráfico de bienes se prolonga hasta los tiempos actuales, sin estar exenta de inconvenientes y dificultades.

Los tiempos próximos en la memoria yine

La construcción yine sobre la historia no está comprometida necesariamente con el establecimiento de una cronología rigurosa. Sin embargo, los distintos relatos recogidos insisten en ciertos lapsos cruciales: (1) la etapa de los tiempos remotos, (2) la etapa de contacto con los incas, (3) la etapa de los caucheros, (4) la etapa de los grandes patrones y (5) la etapa de los evangélicos.

La fiebre del caucho y la vida de las y los yine

Algunas historias personales de las y los yine están relacionadas con el llamado "Boom del caucho". Sin embargo, lo que cautiva la memoria yine es quizá lo concerniente al comerciante cauchero Fermín Fitzcarrald y su épica búsqueda del varadero que ahora lleva su nombre, el mismo que une las cuencas del Ucayali-Serjali con la del Madre de

Dios-Caspajali. En sus travesías y duras jornadas de exploración, Fitzcarrald movilizó a buen número de yine; les pidió ayuda y ellos se la concedieron.

Los sucesos que se cuentan son dramáticos. En primer lugar, el épico paso por el varadero (1894), arrastrando la pesada nave "La Contamana"con solo la fuerza de los indígenas enrolados, por más de diez kilómetros, hasta hacerla llegar al río de la otra vertiente. En segundo lugar, la trágica desaparición de Fitzcarrald tras el hundimiento, en 1897, del vapor "Adolfito". Las versiones yine sobre la muerte del cauchero explorador son contradictorias, unos dicen que se ahogó por el Sepa (en Puerto Inca), otros que su propia gente lo mató o que fue asesinado por miembros de una familia yine en un acto de venganza.

MUCHOS YINE SALEN POR LOS ABUSOS DE FITZCARRALD

"Cuando mis antepasados vinieron la primera vez… porque ellos nacieron en Brasil, han nacido en el río Íti que era la parte de Bolivia y mi abuelo en las minas de Yarais, porque en ese entonces sacaban carbón, y se transportaba en barcos. Después de eso, muere la abuela, muere el padre de ellos y la mamá viene con sus dos hijos: Cristóbal y Eliseo. Han venido de río Piedras y salen en la parte de Sepahua, y no solamente ellos han venido, sino también los Morrón. Han sido una cantidad de familias que llegan y salen a Atalaya a vivir.

Ellos salían de un lugar a otro por la muerte que había, y estas eran nuevas tierras. En el Urubamba había trabajo, porque en otros sitios no había tanto porvenir. No sé qué habrá habido también en la parte de Brasil y Bolivia.

Otros han salido por la parte de Mishahua. Algunos de los que vinieron trabajaron con Fitzcarrald, en el cruce kashpajale, donde hay agua oscura, sucia; es el cruce del varadero donde vivía Fitzcarrald. Él maltrataba a la gente, él los explotaba, él los hacía trabajar mucho y tenía tanta gente. Como les maltrataba, tanto a los varones, como a las mujeres, entonces la gente se sublevó y llegaron a matar por la explotación que les daba. Por eso, ellos vienen por este lado dejando todo.

Los que mataron a Fitzcarrald fueron de la familia Pablo, ellos eran piros. Sus mismos empleados le mataron. Los que mataron a Fitzcarrald se fueron donde Pancho Vargas, después se fueron a vivir a Canuja. Se trasladó con todo ese tipo de gente, entonces, él otro señor era Orestes; era otro hacendado, este señor que era brasilero él.

Cuando salieron matando a Fitzcarrald han llegado a Madonadillo. Ahí estaba Pancho Vargas y el señor Orestes vivía en la parte de la Colonial Sepa, era otro hacendado que dominaba a los matsigenkas y campas.

Del puerto kashpajale donde vivía Fitzcarrald, la gente se fue a diversas partes. Unos vinieron por aquí. No solo eran piros, sino que eran una mixtura, habían descendientes brasileros piros. Los que han venido y llegado a la parte de Atalaya, ahí hacen el pueblo. Después que hacen el pueblo, llegan a la Colonia Sepa, también matan allí a Orestes porque explotaba; a él lo llegaron a matar con Pancho Vargas que era brasilero" (Eloisa Vega y su madre Mercedes Saavedra, Santa Rosa de Sepahua).

Las haciendas y los patrones

Cuando el auge del caucho finalizó, en la segunda década del siglo pasado, una buena parte de los patrones caucheros pasaron a convertirse en hacendados. Las haciendas que estos establecieron tuvieron un carácter señorial, llevaron a la población indígena a una condición servil. La vida de los siervos indígenas pertenecía al patrón, la justicia estaba de su parte. Fue difícil enfrentarse a este sistema.

AL QUE NO TRABAJABA LE DABAN GOLPES

> *"Canuja era un pueblo Yine. Ahí había un patrón llamado Pancho Vargas. Él manejaba algo de mil personas, puro yine. Ahí la esclavitud era para todos los días: trabajar y trabajar. El que no trabaja le daban golpe. Cuando ese señor se murió, los yine empezaron a dispersarse: unos se iban por abajo, otros hacia arriba, otros aquí al centro. La costumbre de los yine es que se aburren de un sitio; por eso, empiezan a buscar un sitio mejor de que tienen"* (Jose Torres Garcia, Rima).

El mensaje evangélico y las preocupaciones por el futuro

A mediados del siglo XX empezaron a llegar los evangélicos, al igual que los católicos. Este hecho implicó el desarrollo de un largo conflicto de intereses institucionales entre católicos y evangélicos, pero este conflicto no tuvo una repercusión en las comunidades yine.

DEL ADVENTISMO A LA RELIGIÓN EVANGÉLICA

> "La primera religión que vino era adventista. Mis abuelos vivían en Pauyan cerca de Contamana, era una colonia de shipibo, asháninkas y yine. Ellos estaban con la religión adventista. De [Después de] diez años vino el ILV, en el año 49, yo he visto han empezado siete lenguas: aguaruna, shipibo, yine, cocama, ocaina, asháninkas y huitoto. Ellos empezaron a trabajar, ellos venían y lo llevaban a mi abuelo al Instituto donde le hacían practicar más. El que contaba de uno hasta diez ya era profesor, en castellano y en su lengua. La enseñanza consistía en que ellos preguntaban sobre plantas, animales y de eso sacaban pequeñas cartillas, los gringos. De ahí eran siete los que salieron, cada cual a su comunidad. De los yine, la primera promoción fueron mi papá y mi abuelo. Ellos enseñaban las cartillas que habían hecho con los gringos. Yo fui de la primera promoción en la escuela bilingüe, se enseñaba a contar de uno hasta diez en lengua y en castellano, por eso tenemos mole, pacha, uaranka (diez, cien, mil); millón no tenemos, hasta ahí contamos ahora. Ellos pagaban a los profesores, tenían de todo bien mantenido; tenían avioneta que trasladaba a sus comunidades, era hidroavión.
>
> Yo empecé [la] escuela en Yarinacocha, donde los gringos, transición primer año, hasta primer año de primaria, después ingresé a [la] secundaria a [en] Pucallpa mismo, terminé mi quinto año de secundaria, estudié [el nivel] superior en [la escuela] bilingüe. Soy técnico, por eso puedo hacer cualquier cartilla. Ya tengo en mi cabeza. Luego de estudiar cinco años, me mandaron a Atalaya y luego me mandaron cerca a Bolognesi. Luego de dos semanas, sale otro memorándum para Cusco, yo me fui a Cusco. Yo era planillero, estaba en Quillabamba, luego en Echarate. Dos años enseñé en Miaría, Palma Real, Nueva Luz, ahí he terminado mi tiempo de servicio. Solo había primaria en ese tiempo.

Los evangelistas nos han ayudado por letra y también hemos traducido con mi padre el Nuevo Testamento. Cada diez años se chequea dos veces. Ahí hemos chequeado. Ahora estamos yendo por la tercera, porque año a año se cambia, hay palabras modernas y se va modernizando.

Había una competencia entre católicos y evangelistas, así es. Los padres decían están trabajando más que los bilingües. Ahora lo que se ve es que los jóvenes que salen de [la escuela] bilingüe tienen más ventaja porque saben el idioma, eso quiere[n] en [la] UNIA. Los chicos que están en escuela donde no es bilingüe, cuando no pueden el idioma, triste[s] se ponen.

Esther Matteson era evangelista, ella ha hecho bastante. Las comunidades eran adventistas, luego se pasaron a evangelistas, porque adventista no dejaba comer varios animales, solamente los pescados que tenían escamas. Aves y verduras sí podían comer, otros animales no. Se habían cansado de eso, mejor vamos a ir a evangélica. Evangélica toma masato y come de todo lo que hay. Así dice la religión, el pecado no viene de lo que se come, sino del corazón. Eso era lo que decían ellos. Mis paisanos se quedaron boca abierta, mejor hay que pasarnos, diciendo se pasaron.

Antes que venga Esther Matteson, nosotros teníamos el ayahuasca. El jefe conversaba con el dios y al siguiente día decía: así vamos a hacer, si nosotros no hacemos caso vamos a morir. Así era antes que lleguen los adventistas. La vida ha cambiado bastante. Ella nos ha enseñado cómo es la economía y los chicos ya crecen con esas ideas ahora. Ya saben hacer organizaciones, como FECONAYY, gracias a los gringos que vinieron a instalarse a Pucallpa. En cambio, en tiempo de adventista, solo era religión; pero cuando ellos llegaron cambiaron ciertas cosas. Ellos apoyaron a la mayor cantidad de comunidades yine, mientras que los católicos solo al mismo Sepahua y Santa Rosa; el resto creo que es evangelista" (Juan Sebastián Sandoval, Miaría).

POR QUÉ LA GENTE SE HIZO EVANGELISTA

"Cuando entraron los evangélicos, los adventistas dejaron de entrar a las comunidades. Entonces la gente se cambió el nombre nomás, tomaron el nombre evangélico. El adventista prohibía ciertas cosas, no se comía bagre, decían que comer pescado sin escama era pecado, no podían comer sajino, tigre… solamente podían comer venado, porque venado es limpio, no come carne solo come pasto y no tiene pecado. Más o menos como quince años la gente no comía esos animales porque les habían prohibido los adventistas, como en ese tiempo había venado cantidad por aquí no necesitaba de mucho esfuerzo para cazar, hasta que poco a poco se acabó los venados.

Los evangelistas vinieron aquí y dijeron: todo lo que ven aquí dios ha puesto para comer. Se puede comer sajino, majás, tigre, todo se puede comer. Entonces, ellos nacen al evangelismo. Por eso, todos se pasan para el evangelismo; poquitos se quedan con los adventistas.

Los evangelistas ponen los primeros profesores. El Estado no se había preocupado por poner profesores. Hasta antes que entren los evangelistas, nadie se educaba. Por eso, los primeros profesores eran la familia Sebastián, Zumaeta, Díaz.

> Todos ellos recibieron capacitación en Yarinacocha. Esther Matteson paraba un mes, dos meses, visitando las comunidades, enseñando y mirando qué es lo que hacen. Lo que hacían era enseñanza bíblica. Ellos eran los primeros maestros de los yine, empezaron a formar a los padres de familia a leer a escribir, al que sabía un poquito más, a él le enviaban a enseñar. Luego de eso, recién les llevaba[n] para capacitarlo[s] a Yarinacocha. De diciembre hasta marzo, los llevaban. Cuando viene, ya llega capacitado, y sabe un poco leer y escribir, viene a las comunidades.
>
> Los yine no eran católicos porque los curas no venían así como venían los evangélicos. Cuando pusieron el colegio, recién se iba donde ellos a Sepahua. Inclusive, yo estudié con los padres en el internado y nos exigía[n] que nos bauticemos y nos hemos bautizado. El evangélico no te exige que te bautices, pero el católico sí te exigía que te bautices. Ahora la mayoría ha sido bautizado como evangélico, esto se hace cuando hay campaña de bautismo. De repente vienen de Sepahua o de Lima, aquí llegan campaña[s], vigilia de tres días o dos días. La gente se entrega y quiere bautizarte y aprovechan. Los pastores de aquí también pueden bautizar, pero normalmente no lo hacen, sino alguien tiene que venir. Se arrepienten, luego recién se bautizan.
>
> Los católicos más se han centrado en Sepahua, difícilmente venían aquí a Bufeo Pozo" (Raúl Sebastián, Bufeo Pozo).

Con la llegada de los misioneros evangelistas, las y los yine y las personas indígenas de Ucayali, en general, se fortalecieron, percibieron mejor sus posibilidades personales y como pueblo. Sus dirigencias se muestran más decididas a hacer respetar sus derechos territoriales. Los yine reaccionaron con firmeza cuando los madereros invadieron sus tierras para talar los árboles. La actividad maderera ahuyentaba a los animales del monte, que junto con los peces de los ríos constituyen la principal fuente de alimentos. Los yine se defendieron y sobrevino una represión violenta que dejó como saldo a decenas de muertos.

Los enfrentamientos y la matanza de indígenas eran constantes, pero toda información era silenciada, debido a que muchas autoridades políticas y funcionarios de la región tenían intereses en la explotación maderera.

La presencia de grupos terroristas en la región

En los años ochenta, el fenómeno del terrorismo se posicionó con fuerza en extensas zonas rurales. En la selva, grupos subversivos se establecieron en zonas cocaleras, como es el margen izquierdo del río Ene (Pangoa). Su acción fue siniestra para los indígenas, que resultaban expoliados, sujetos a reclutamientos forzosos y asesinados en caso de resistencia. Los madereros estaban obligados al pago de cupos para seguir operando, y se presume que tempranamente se produjo un nexo narcoterrorista. Las misiones eran atacadas y saqueadas.

El Urubamba es una zona que se vio envuelta en el proceso del conflicto armado interno, al extender el Partido Sendero Luminoso su accionar ante el acoso contrasubversivo. Hacia 1982, los sediciosos se hicieron presentes en el valle del río Ene y en 1990 estuvieron a un paso de obtener el control absoluto en este río y en el Alto Tambo. Por esta época, el MRTA tuvo presencia episódica en la zona del Alto Urubamba.

LOS *CUMPAS* BUSCABAN CONVENCER CON SU IDEOLOGÍA DE IGUALDAD

> "Los cumpas trajeron una ideología sobre la igualdad, ellos vinieron aquí. Su pueblo de ellos era atrás del Fundo Texa, venían acá, los recibíamos con cariño, les invitamos de comer de tomar y no les fastidiamos. Nos explicaban: en nuestro país estamos viviendo injusticias, corruptos gobiernos de turnos; si nosotros algún día gobernamos, autoridades corruptos no existirían, sino autoridades buenos que ama a su pueblo. Aplicaríamos la igualdad. Si tenemos buenas casas, todos deberíamos tener; si tenemos pequepeque, todos deberíamos de tener; o sea todos. Tendríamos un solo comedor, no como ahora: unos comen, otros no comen. Entonces, ellos decían, entonces nosotros aceptamos porque en nuestra filosofía la meta es así. Por ejemplo, ahora queremos tener un solo comedor, ahí comer todos; o sea, tener las mismas oportunidades para todos. Entonces aquí no nada, decían ellos, porque no hay contradicción con la filosofía de ellos. Por eso, ellos venían y se iban. Más bien decíamos: más bien vengan, si quieren apoyo podemos apoyarle[s]. Yo como profesor analizo la realidad. El sistema de globalización es la filosofía de los grandes capitalistas, que cada vez hay más hambre, más desocupaciones, no hay trabajo, y los capitalistas están comprando más armamentos en vez de que compren más alimentos para la gente, ahí yo me voy" (Jeremías Sebastián, Miaría).

LOS DE LA MARINA NOS METÍAN MIEDO

> "Aquí a Bufeo Pozo nunca entraron los terroristas, tampoco hicieron reunión, pero esos rumores habían porque llegaban hasta Rima, Pucani. Hasta aquí nunca han llegado. De Texas al fondo tenían su base, el ejército no ingresaba a ese sitio porque tenían miedo, porque no querían morir. Por ejemplo, si hoy día atacaran, nosotros reportamos y ellos no vienen. Cuando pasan tres a cuatro días, recién vienen; y ellos ya no están, porque los del ejército esperan órdenes de sus jefes. Por eso, casi nunca hubo enfrentamientos, porque ellos en ese instante no vienen. La gente tenía miedo porque la marina venía a decir: tienen que hacer huecos en su casa, porque de repente va a haber enfrentamiento ¿dónde van a esconderse? no tienen que salir de su casa, ahí tienen que tener su hueco. Por eso era el temor" (Alfonso Urquía Sebastián, Bufeo Pozo).

El futuro deseado

En la mente de las y los yine, y en sus corazones, está la idea de un futuro mejor. Su identidad no difiere de sus expectativas de progreso. Ellos desean preservar el medio ambiente y, al mismo tiempo, consideran beneficioso el acceso a la vida urbana.

La educación, el estudio, es un camino probado para el logro de metas personales. Ahora las madres y los padres desean una educación superior para sus hijas e hijos, quieren que la generación de hoy tenga mejores oportunidades que las pasadas.

Pese al atractivo de la vida en la capital del departamento o en otras ciudades del país, las y los yine valoran la vida sin zozobra, en su propio medio. Una aspiración es contribuir al desarrollo de la comunidad de origen, dejar un recuerdo; esto es, hacer historia para el pueblo.

1.7.2. Noción de historia desde el pueblo Yine

Construcción de la historia entre las y los yine

La historia pensada por las personas del pueblo Yine es compleja y no necesariamente coincide con la mirada occidental. Para las y los yine, la historia es lo vivido o *gigkaklu*. Esta idea de lo vivido se aplica a dos ámbitos: lo vivido por cada persona y lo vivido por los antepasados.

Muchikawa gigkaklu 'historia muy antigua' refiere a los hechos de los antepasados y, particularmente, a aquellos que se remontan a los primeros tiempos. *Gigkaklu*, en cambio, se refiere a los hechos que han sucedido en general, a todo lo vivido, y, en este sentido, incluye las experiencias personales; esto es, el recuerdo del pasado inmediato.

Para las y los yine de hoy, en particular para aquellos que han pasado más años en la escuela, la memoria del pasado es análoga al acto de "archivar" documentos. Los hechos ocurridos o la información que se recibe son archivados en la mente y en el corazón. Lo archivado en la mente puede acompañar a la persona durante toda su vida, mientras que lo archivado en el corazón tiene una duración menor. Al parecer, lo que se archiva en el corazón tienen el carácter de impulsos o reacciones cambiantes.

Lo importante para "archivar" el pasado (que no significa olvidar sino todo lo contrario), es retenerlo en la memoria o *wunshinikanu*. Debido a la memoria, la o el yine sabe cómo es el mundo y por qué debe ser así. Con este conocimiento, la persona yine se siente segura y puede instruir a sus hijas e hijos en todos los órdenes de la vida, diciéndole por ejemplo: debes agarrar esta hierba, debes tener cuidado en este lugar, así debes curarte, etc.

Sabiendo lo que es, la o el yine domina y maneja su mundo, y así su mirada cobra fuerza. Lo que está en la memoria debe estar en actividad, debe actualizarse en forma constante. Lo que una niña o un niño ha escuchado de su madre y padre a los siete años, por ejemplo, lo vuelve a preguntar cuando ya es joven; de este modo, no se le olvida. Por tal motivo, es vital que el profesor o la profesora en la escuela refuerce este aprendizaje de los niños y las niñas.

El recuerdo del pasado

La historia yine está relacionada con las constantes migraciones que ha experimentado desde tiempos antiguos, por tal razón es una información valiosa sobre hechos y situaciones ocurridas en distintos lugares.

Las y los yine no suelen pensar su historia como un bloque, sino mediante eventos significativos que se articulan en las historias de vida. Entonces, la historia no es abstracta sino que se actualiza al evocar los hechos vividos por cada persona. Esta es una de las razones por las cuales las personas que pueden dar un discurso sobre la historia del pueblo son aquellas que han migrado con más frecuencia y hacia distintos lugares: Tambo, Ucayali, Alto Urubamba, Madre de Dios, Brasil, etc.

La trasmisión de la historia del pueblo se daba de abuelas y abuelos a nietas y nietos. Hoy en día, ha disminuido la intervención de las abuelas y los abuelos en este aspecto de la socialización infantil. La tradición oral, o entrega de la historia, se circunscribe cada vez más a la relación entre madres y padres e hijas o hijos. Por otra parte, es visible que la influencia de la televisión, en los lugares en que se tiene acceso a este medio, ha interferido en las costumbres hogareñas y ha acentuado las distancias generacionales. No obstante, en las comunidades se reconoce que los más ancianos o ancianas son los conocedores de los acontecimientos pasados, y se afirma que los abuelos y abuelas son los poseedores de la sabiduría del pueblo.

Sabio yine enseñando sus conocimientos en la comunidad de Pukani

1.8. Recordar para vivir: memoria oral (relatos)

LA VIDA EXTRAORDINARIA DEL HÉROE LLAMADO TSLA

"Tsla es el héroe yine más relevante. De él se afirma que fue hijo de una mujer yine que convivía con un gran otorongo o jaguar, del que parió muchos otorongos. Esta mujer se aferró a un joven y pasó a vivir en el mundo de la gente. La mujer tuvo trillizos con este hombre: Tsla y dos Muishkagite.

En tiempos de Tsla, los animales se convertían en personas. Tsla era misterioso, cuando creció demostró poseer un gran poder. Si Tsla estuviera ahora entre los hombres, podríamos verlo agarrar algo, soplar y hacer que aparezca desde un gusano hasta una computadora (comunicación de Delia Torres). Se dice que Tsla no está muerto y que se encuentra en el límite del mar. Los yine piensan que Tsla es un ser divino y que volverá siempre joven. Los yine esperan el regreso de Tsla".

El NACIMIENTO DEL DIOS TSLA

(Versión recogida por el P. Ricardo Álvarez, 1960)

Yakonero fue una mujer pira que por sus grandes facultades mágicas se convertía en tigre o en mujer, según sus caprichos o conveniencias. Casi toda su vida de juventud había transcurrido en el país de los tigres, viviendo como acompañante de un gran tigre, pasando ella como una de tantos felinos. Del tigre había tenido veinte hijos, tigres también. Acompañaba a los tigres en sus cacerías, en las cuales muchas veces era ella la más fiera y encarnizada. Principalmente se distinguió en el ataque que dieron sorpresivamente a un caserío de piros, pues ella lo dirigía, interesada en encontrarse algún joven que le sirviera como marido. Para ello, mataron primeramente [a] todas las mujeres, sin distinción, y después Yakonero iba mirando y oliendo a los hombres, entregando a las garras de sus ejércitos los que no satisfacían sus gustos. Pero encontró a un joven agraciado del cual se prendó y a quien defendió cubriéndolo con una piel de tigre para que no fuera devorado.

Después de esta emboscada, los tigres regresaron a sus guaridas de la selva, mas Yakonero se retrasó y se separó de los demás para quedarse viviendo en el país de los hombres, convertida en mujer, con su nuevo esposo. Esperaron la oscuridad de la noche para encaminarse al nuevo caserío de los piros, en donde iba a comenzar su nueva vida de mujer.

Cuando caminaba se dio cuenta Yakonero que había perdido, en la refriega que acababan de hacer contra los piros, las hermosas chaquiras o pulseras de sus brazos y piernas. Se lo advierte a su marido, y este le dice: “Vete a buscarlas”.

Yakonero regresó sola al lugar en que había dejado sus pulseras. En este tiempo ya estaba embarazada y tenía en sus entrañas a Tsla y a los dos Muichkagite. En el trayecto, Tsla, desde el vientre de su madre, le hablaba, diciéndole: “Mamá, dame esa flor que despide tan fragante olor”. Yakonero cogía la flor que crecía al lado del camino y la ponía sobre su vientre. Tsla la absorbía y la flor entraba. Vuelve a insistir Tsla pidiendo flores, y su mamá se las daba. Pero también los dos hermanos Muichkagite se encariñaban con las flores y se las pedían a Yakonero y eran atendidos al instante. El viaje en la noche se le hacía divertido porque conversaba con sus tres hijos y gozaba atendiéndoles en sus pedidos.

Pero una de las veces, al querer coger una flor le picó la hormiga isula en la mano, produciéndole grandes dolores y fiebre. Yakonero se enfadó contra sus hijos y se golpeó fuertemente el vientre. Los hermanos se sintieron heridos y lloraron la maldición de su madre que quería abandonarlos en el monte. Mientras tanto amaneció. Yakonero volvió la vista sobre sus pasos y vio que había dos caminos: Uno, el de su misma casa, y el otro, el camino de los tigres. Quiso dejar una señal para que a su regreso no confundiera los caminos. Decidió prender una pluma de la cola de guacamayo en el camino de su casa y una pluma de paucar en el camino de los tigres. Mas no sabía ciertamente cuál era uno y cuál era el otro; estaban confundidos porque en ambos había huellas de personas y de tigres.

En la duda preguntó a su hijo Tsla, que era Hoyakali o dios poderoso, pero Tsla, que estaba resentido por el enfado de su madre, intencionadamente le dio los datos cambiados. Y Yakonero puso la señal que debiera indicar el camino de su casa en el camino de los tigres.

Fue Yakonero al caserío diezmado y encontró las chaquiras. Inmediatamente corrió al alcance de su marido que le esperaba sentado en el mismo sitio en que se habían separado. Pero al llegar a la bifurcación de los caminos entró decididamente por el camino de los tigres indicado, por consejo de Tsla, con la pluma del guacamayo. Anduvo varias horas, mas no veía a su esposo. Siguió más adelante y, sin sospecharlo, se vio en la casa de los tigres. Ahí estaba su suegra, la madre del antiguo marido tigre. Los tigres se habían ido al monte en busca de caza. Yakonero se subió a las vigas de la casa y allí esperaría a los tigres.

Comienzan a llegar los tigres. Los primeros olfatean y dicen: "Aquí está oliendo Yakonero". La vieja les dice: "No está aquí Yakonero". Siguen viniendo los demás tigres y todos olfatean el olor de Yakonero. Por fin llegó el marido de la vieja, quien también huele a Yakonero. Entre todos habían traído un gran cargamento de sachavacas, monos, tortugas, etc. La vieja preparó las raciones y se sentaron a comer.

Mientras comían, Yakonero escupía sobre las cabezas de los tigres. Los tigres estaban fastidiados y dijeron: "¿Quién escupe?" La vieja las decía: "Es el alacrán". Mas no cesa de escupirles Yakonero. Y los tigres más y más se indignaban. Pero, como previniéndoles, la vieja les advertía: "Si viniera Yakonero, mi nuera, no la devoréis". Los tigres le prometieron a una voz que nada le harían. Por fin cansados ya de tanta molestia que les causaba el que escupía, el tigre mayor dio la orden de que subiera uno a ver quién les escupía. Subió uno, y gritó: "Aquí esta Yakonero".

Los tigres salieron de la casa aullando. "Aquí está Yakonero, nosotros la habíamos olido". La vieja les dice: "No la comáis porque ella me ayudará a traer leña y agua para cocinar vuestras comidas". Los tigres prometieron respetar su vida.

Bajó Yakonero de la cumbrera de la casa y se sentó al lado de la que había sido su suegra. La vieja buscaba los piojos a sus hijos y nietos, uno por uno. Los piojos que encontraba se los daba a Yakonero para que los masticara. Yakonero los recibía, pero al tocarlos con su mano se convertían en carbones de madera, y en vez de piojos masticaba el carbón. El último piojoso que pasó por las manos de la vieja fue el tigre que antes había convivido con Yakonero. Este tenía un piojo grande y su madre se lo hizo ver y él mismo se lo dio a Yakonero para que lo comiera. Yakonero lo recibió, pero al masticarlo vomitó y salió parte de su estómago. Por este hecho el tigre gritó: "Yakonero no me quiere porque vomita mis piojos".

Al oir esto, los tigres se abalanzaron sobre Yakonero y la devoraron. Pero la vieja corrió y cogió las vísceras entre las que venía la matriz. Abrió esta y sacó de ella tres hijos: Tsla, pequeñito, que es la cría de manacaraco y los dos Muichkagite, más grandes, que eran la cría de pucacunga.

En el término de una semana, los recién nacidos son grandes y se convierten en personas. Dicen a la vieja:

"Mamá, tenemos hambre". La mujer les da comida y chapo.

En un año, han crecido tanto que parecen hombres. Ellos creen que pueden vivir por su cuenta y riesgo, y comienzan a hacer sus chacras y las siembran de yuca, plátano, camote, caña, etc. Pero Tsla era un dios, un mago, un creador e inventor. Entre sí se preguntaban: "¿Qué vamos a hacer?". La decisión que tomaron fue el vengar la muerte

de su madre. A Tsla se le ocurrió hacer en el río una correntada, en la que se ahogaran todos los tigres. Para ello, sacaron ponas del monte y las prendieron en el río cerrando el cauce. Las aguas se rebalsaron y saltaron sobre las ponas, cayendo como una gran catarata para seguir el curso marcado. En el pozo que recogía el salto del agua clavaron unas ponas afiladas en punta, las cuales estaban disimuladas por el alboroto del agua que caía con fuerza sobre ellas. Ya estaba, pues, la trampa hecha.

Llamaron a los tigres para hacerles ver el juego de trampolín que habían construido para divertirse bañándose en el río. Se tiró Tsla y salió nadando. Se tiraron los dos hermanos Muichkagite y también salieron ilesos. Viendo la novedad de aquel invento, los tigres quisieron jugar de aquella forma. Se tiraron al agua todos a un tiempo y ninguno salió. Quedaban prendidos en las ponas puntiagudas. Solamente una hembra de tigre rehusó el aventarse, sospechando que sería una trampa. Por más que le rogaban y le insistían para que probara el juego no quiso. Entonces, los tres hermanos quisieron tirarla por la fuerza, mas ella corrió al monte. Los hermanos la siguieron, y cuando la cogían por la cola se metió en un hueco de un árbol y salió al otro lado.

Tsla y sus hermanos la dejaron. La tigre estaba preñada y debido a eso se propagaron los tigres y no pudo exterminarse la especie, como era el propósito de los hermanos.

DE LOS HUESOS DE UN GIGANTE CRECÍAN CAÑAS

(Relato de Domingo Gonzales, Miaría)

Una pareja, con su esposa, iban a cazar con cama al monte. Hicieron sus campamentos y ahí se quedaron, junto a las leñas.

-Mañana vamos a buscar algo para llevar a la casa.

-Ya.

-Tú vas a quedarte todavía, le dice a la mujer.

Solamente el hombre se fue a cazar. Ahí, dice, ha visto un árbol con bastante huayo sabroso. Cuando regresa a casa, le cuenta a su mujer.

-He visto un tronco de fruta, mañana nos vamos.

-Ya, dice la mujer alegre.

Al día siguiente se van. El joven sube y ya estaba cogiendo el fruto de ese árbol, y la mujer curiosa estaba parada detrás de una aleta grande. De allí estaba mirando lo que pasa. Su marido estaba cogiendo.

Al cabo de un rato, viene un gigante, tremendo hombre con su saeta. La mujer no podía avisarle porque ella tenía miedo. El hombre no se daba cuenta, hasta que mira abajo, ve al gigante y se esconde detrás de una orquilla para que no le pique. Acariciando pasó la flecha por la panza, raspando.

-¡Oh carajo! -dice.

Nuevamente pasa la flecha sin tocarlo. Segundo tiro, allí le alcanzó desde abajo. Alegría para ese gigante.

-Ahora si voy a comer, mis hijos, mis hijas, van a comer bien.

Ese gigante tiene un cinturón ancho, con ello lo llevó. Ni siquiera lo cargó, como llevar a algún monito pequeño, así lo ha llevado; como a cualquier cosa lo ha llevado.

La mujer seguía por detrás al gigante para mirar dónde vive, de dónde ha salido. Valiente la mujer, se va. Llegaron y estaba mirando por dónde han venido, si viene alguien. La mujer se queda inmóvil, no se movía para nada. Ella ya vio dónde vive. En un palo inmenso, ahí vivía el gigante.

Cuando el gigante llegó, le vio su esposa.

-Otra vez has traído.

No sé de dónde habrá robado una mujer humana. Ahí estaban hablando, mientras la otra mujer escuchaba.

-Otra vez has matado a mi paisano, dice, pero va llegar un día en que te van a cutipar.

A él no le importaba nada.

-Ahora sí.

Sus hijos contentos.

-Ahora sí, papá.

Regresa la mujer, llega al campamento, agarró la canoa y empezó a bajar para contar a toda la gente.

-¿Y tu esposo? Preguntaron.

Empezó a contar lo que pasó.

-Ya hay que matar al gigante.

En el mes de agosto, empezaron a trabajar caucho, ya que arde con la leña. Alrededor de la leña, una vez que estaba todo preparado, empezaron a meter fuego. Cuando ya empezó a arder el caucho, ¡cómo levantaba la llama, arriba!

Dicen que el gigante estaba durmiendo arriba. Él no se daba cuenta que le estaban quemando su casa. De ahí, cuando ha sentido que su habitación estaba quemándose, sale.

De la parte superior empezó a orinar, queriendo apagar con su orine, peor empezó arder. Allí se quemaron todos sus hijos, su señora, y el mismo gigante.

Cuando estaban viendo todo.

-Ya no se va escapar, dice la gente.

Después de una semana regresaron a ver el lugar, se había convertido en polvo, no había nada, solamente huesos y las calaveras de esos gigantes. Luego de un mes, volvieron otra vez, y dicen que de los huesos de los gigantes empezó a crecer la caña.

LA VIRUELA

(Relato de Domingo Gonzales, Miaría, 2008)

Me contaba mi abuelo que en un tiempo, las y los yine eran como las piedras, éramos en cantidad. Dice que había muchos yine ¿Y qué pasó? Vino la viruela. En aquellos tiempos no sabían con qué curarse. Eso nos ha eliminado: la viruela. Algunos sobrevivientes quedaron. Ellos sabían más o menos la historia.

Según nuestros antepasados, la viruela se convertía en forma de un perro. Eso rastreaba por donde iban, como animales o cazadores, y así los encontraba.

En una ocasión, en una comunidad, como eran bastantes, a una vieja que ya no podía andar le dijeron:

-Tú vas a quedarte acá. Tú eres vieja ya, para qué vas a querer vivir más. Mejor quédate acá, nosotros no más vamos a ir.

Cuando estaban yéndose, llegó la viruela en forma humana, con su corbata, con su saco; bien vestido.

-Señora, le dice.

-Buenos días joven.

-¿Y la gente que estaba acá?

-No sé. No te puedo decir. Esos dónde habrán ido -contestó la vieja.

-Ah ya, le dice. A ti te han dejado, en fin, para que mueras acá solitaria. Yo sé dónde están. A estos los voy a terminar.

Se ha despedido. Se fue a terminar a todos esos. La vejez estaba ahí solita. Pasó un mes, casi diez, quince días, volvió la viruela, así en forma humana. Una embarcación llenecita de manteca de humano era lo que necesitaba él. Le faltaban no sé cuántos envases para que llene, para que se vaya. Entonces llegó:

-Señora, ya estoy regresando.

Los que había matado venían remando, tenían su cara vendada, tapada. No se les podía ver. Entonces le dice a la vejez:

-Señora, quiero que me prepare comida, a medio día.

-Espere un rato.

La vieja agarró una gallina, empezó a matarla, pelarla y cocinarla. Rápido ha cocinado. Al ver que baja la olla, agarra un plato, no sé. En aquellos tiempos no tenían plato, es que era palangana (no sé en castellano, palangana es lo que ellos mismos preparaban en forma de plato).

Plato le sirve para que coma.

-Aquí tiene joven.

La vejez le ha echado bastante ají a la comida.

Ají picante le sirve, bastante agarra, la cuchara prueba.

-Pucha, dice.

Le hace levantar, se ha levantado. Ni siquiera se ha despedido, ha bajado al puerto y se va. Nunca más ha vuelto. Se fue.

UMAULE, LA LOMBRIZ

(Versión de Dora Saavedra Quinina, Sepahua, 2008).

En la antigüedad, hubo muchas yine leprosas a las cuales los yine expulsaron de sus caseríos a lugares lejanos, para que nos se extendiera la enfermedad. Vivían estas mujeres solas. Ellas hacían sus chacras y buscaban su alimento. Algunas eran trabajadoras y el mismo trabajo las curaba, y regresaban a sus casas. Otras, por el contrario, eran holgazanas. Pasaban las horas y los días sentadas en el suelo, llorando su infortunio.

Una de estas últimas mujeres, holgazana como ninguna, por estar tanto tiempo sentada en la tierra, se le llenó el vientre de lombrices de tierra “umaule” y quedó embarazada. A los pocos días nació el hijo. Era un niño de apariencia normal, pero que se le veía crecer extraordinariamente.

Este niño fue la alegría de todas las mujeres leprosas, pues todas le adoraban y querían tomarlo en sus brazos. Todas las atenciones, regalos y cuidados eran para él. Lo veían como un regalo de los dioses, hasta su madre se había vuelto trabajadora por él.

PAWASKIWA, EL CURANDERO

(Versión de Dora Saavedra Quinina, Sepahua, 2008).

Antiguamente, no se conocía el remedio contra las mordeduras de las víboras. Todos los que sufrían de estas mordeduras morían irremediablemente.

En cierta ocasión, vino a un caserío de yine un forastero, yine también, que se llamaba Pawaskiwa. Era un gavilán personificado. Se enamoró de una yine y con ella se casó. Este gavilán se alimenta solamente de víboras y de culebras.

Al ver los estragos que causaban las mordeduras de las víboras entre las y los yine, este hombre gavilán trajo a la mujer unos remedios vegetales para librarse de esos reptiles. La pira los aplicaba a los enfermos y todos se curaban. Sembró algunas semillas de esas plantas y se reprodujeron. Desde entonces, se conocen los remedios contra las mordeduras de las víboras.

LA ABEJA YOVINI

(Relato de Dora Saavedra Quinina, Sepahua, 2008).

Yovini es una abeja que produce una miel muy apreciada por las y los yine. Hace los panales en los árboles altos y corpulentos. El panal adquiere las proporciones de un racimo de plátano. La miel tiene propiedades para curar resfríos y catarros y para restablecer los cuerpos débiles.

La abeja Yovini sigue a las personas que la molestan. Acostumbra meterse entre el cabello y lo troza. La leyenda culpa a Yovini de haber matado a una yine. Esta dice así:

En cierta ocasión hubo dos hombres yine, que entre sí eran cuñados. Por ciertas rencillas familiares, imaginadas por uno de ellos, peor sin fundamento real, uno de ellos odiaba al otro.

Un día, se presentó el yine resentido ante su cuñado, con cara de buen amigo y entre sonrisas le dijo: “cuñado he pensado bien las cosas, no conviene que en la familia alimentemos odios y enemistades, por eso yo te perdono todas las ofensas que me hiciste y desde hoy renovemos nuestra amistad, espero que esto sea de tu agrado”.

Esto sucedió porque a su hermana la abeja Yovini la había picado.

KONOKONO

(Relato de Domingo Gonzales, Miaría, 2008)

Konokono es un mono.

A un hombre no le gustaba estar en una comunidad pequeña, a él le gustaba estar aislado. Estaba solo por ahí lejos. Una noche andaban los konokonos por ahí; él, al ver esto, dijo:

-Carajo, todas las noches me hacen bulla, ya me estoy aburriendo. ¡Cómo no vienen para botarles de sus rabos al agua!

Los monos estaban escuchando. Después, el hombre durmió tranquilo. Temprano, al día siguiente, se ha ido a buscar algo, a mitayar. En esa búsqueda, halla a otro hombre. Estaba hamaqueando, estaba en la hamaca. Entonces, se fue a verlo.

-¿Amigo de dónde has venido? -le dice- ¿amigo de dónde has venido?

-Yo soy. Tú me has dicho para que me botes de mi rabo. A ver, bótame ahora.

-Ya, tú eres. Vamos.

Ahí se arma una pelea con el konokono, que se había convertido en gente. Una lucha hasta que el konokono ha dominado al hombre. El konokono venció, mató al hombre.

Cuando sus familiares vinieron a verlo, ya nadie saludaba, ya no estaba. Ya no era él, sino se convirtió como el animal. Sus hermanos al verlo dijeron:

-Hay que preparar bastante masato para invitarle a este, que antes era nuestro hermano, pero ahora ya no sé qué animal lo ha hecho, lo ha transformado.

Han preparado masato en cantidad. Cuando estaba borracho empezó a cantar ya, ya no cantaba como nosotros, igualito cantaba como el konokono.

-Hay que matarle, ya no es gente.

Entonces agarran un mazo y lo matan. Una vez que le han maceado con mazo en el cuello seco, en ese momento se ha convertido en mono. Ya no era gente. Sus paisanos, de este konokono, estaban escuchando.

Como era demonio, ya sabía la gente, lo mataron. Ya no era uno, salieron varios hombres pleitistas. Esos se han trasformado como gente y también la gente legítima.

EL JOVEN QUE ERA UNA BOA

(Relato de Berna Zumaeta)

Había una señorita, Kochmalotone. Dicen que antes las aves se transformaban en seres humanos. Entonces, la chica estaba caminando y encontró, en una quebradita, una boíta.

-Mira esta boíta, dijo la chica. Qué linda boíta, por qué no serás gente para que tú seas mi marido, le ha dicho.

La chica pasó a su casa. En la tarde, aparece un joven ¿De dónde aparece este joven?, piensa la chica. Entonces, la chica le pregunta:

-¿De dónde vienes? ¿De dónde eres?

-Tú me has visto temprano, tú me has dicho que quieres enamorarme, algo así, le contesta el joven.

Ella llegó a pensar: “yo solamente encontré la boa, ¿o él será?”. En tanto, se contactó la chica. Ese joven es la boa que se ha convertido en ser humano. Ya convivió con él. Entonces, le hizo tener un hijo; luego ese niño, cuando la mamá le dio a luz, estaba ahí.

Cuando el niño ya estaba afuera, estaba el papá. Entonces, un día le dice la señora a su mamá:

-Mami voy a dejar un ratito a mi hijito, le cuidas. Nosotros nos vamos a ir a traer leña, cuidado vayas a dormir. No duermas, cuídale bien.

Su hija le recomienda a su mamá.

-Ya.

La abuela le estaba cuidando al bebito, se sentó en su hamaca tejida de algodón. Luego, la abuela se quedó dormida totalmente. Ya tenía tres mesecitos el niño. Entonces, mientras la abuela estaba durmiendo, el niño ya se había transformado en una boa, y su lengüita estaba metiendo por su nariz.

La señora se despierta y ve que estaba en su falda. La señora estaba cerca de la candela y vio a la boa en su falda. La lanzó a la candela y empezó a quemarse. La boa se ha pelado toda y, como dicen, ha llorado como un ser humano. En eso llegó su mamá. Llegó cuando pasó todo.

-¿Qué ha pasado?, dijo.

-Tu hijo se ha convertido en boa.

Su papá, dicen, ha llorado.

-Ahora tú le has matado a mi hijo.

Luego, cuando se estaba quemado el chiquito, su papá le estaba mirando.

-Bueno, ¿qué se puede hacer? No tiene nada, le dijo él.

Después, el papá se va, como irse, así se lanzó al río, y de un momento a otro, volvió a aparecer. La mamá estaba llorando por el bebito, ya no era boa en ese rato, ya se había transformado en persona de nuevo. Aparecen tres personas y le dicen:

-Bueno, nosotros venimos a llevar a nuestro sobrino, porque aquí le están tratando mal y allá le vamos a curar nosotros.

La mamá del niño estaba llorando. Han agarrado al bebito y lo llevaron al río. En medio del río, escuchan llorar al bebito, se iba llorando.

El papá se quedó después de que se llevaran al niño, se quedó todavía hasta más tarde, hasta las seis por lo menos será. Ahora el papá ya dijo:

-Bueno, yo también me voy. Mañana voy a venir de nuevo.

Y en verdad, al día siguiente vino el papá trayendo un huito maduro. Le entregó a la mujer. Le dijo:

-Este huito tienes que sembrar, vas a sembrar y mañana de nuevo voy a volver.

La señora recogió ese huito y lo sembró. Al día siguiente vuelve ese hombre.

-Bueno, ahora te voy a dar una totsa, parece una pita. Con esta pita, tú le vas a chicotear; pero al chicotear, el huito va a ir creciendo. Con otro chicote, va a estar más grande. Grande porque va a haber una lluvia grande, en donde va a alagarse todito. Ahí va a perderse tu mamá. Tú y tus hermanas se van a salvar. Ella hizo mal a mi hijo. Ahí también se va a morir tú mamá.

De verdad, dicen, el huito ya estaba grandecito, rápido creció.

-Ya. Aquí está la pita. Con esta pita tú vas a chicotear.

Con esa pita, le daba al arbolito, rápido crecía. Una y otra vez le golpeaba con ese chicote y crecía rápido, hasta que ya era un árbol grande.

-Cuando vean que el árbol está grande, van a subir ustedes, tú y tus dos hermanas para ser salvadas. Los que van a subir, ahí van a ser salvos, pero menos tu mamá. No va a poder subir porque ella ahí va recuperar todo el maltrato que le ha hecho a mi hijo- así le dice.

Y de verdad, cuando ya estaba grande, ellas subieron e hicieron la barbacoa (de pona), la mamá del niño y las dos hermanas, las tres, para que puedan estar hasta que baje el agua. Ahí tenían sus comidas, todo. Habían puesto ahí su comida para que puedan mantenerse. Cuando ellas ya estaban arriba, cayó la lluvia fuertemente.

El agua iba aumentando rápidamente. La señora se había subido al techo, pero el agua venía subiendo más hasta que llegó al techo, hasta que lo sobrepasó, fuera del techo. Ahí se han ahogado los dos.

La mamá de ellas, estaba mirando. Ellas querían subirla, pero no podían porque el árbol parecía que se movía. No pudieron subir a su mamá por más que querían. Entonces, así se quedo la mamá, la abuela del niño, hasta que se ahogó. Cuando se ahogó, el agua iba bajando.

El árbol ya tenía su fruto, sus frutitos, frutitos, primero chiquitos; los cogían y los tiraban al agua para ver que tan honda todavía estaba, para que puedan bajar; y luego, una y otra vez, así iban probando el agua hasta que ese huito se quedó ahí. El agua iba bajando más rápido y allí se quedaron los huitos que ellas tiraban. Ahí se quedaron hasta que estaba un poco más durita la tierra. Después, ellas bajaron del árbol.

LAS SIRENAS Y EL DUENDE DEL POZO

(Relato de Raúl Sebastián)

Bufeo Pozo lo llaman porque en esta parte abundaban bufeos colorados y blancos, y era bien difícil transitar en este río. En el lugar donde está la isla actualmente, había dos islas, y en el río que les daba la vuelta vivían sirenas, y allí estaba el duende, o sea, el dueño de los peces.

Los de arriba bajaban en sus canoas hacia Atalaya a vender sus cosas. A todas las personas que pasaban, los bufeos les volteaban el bote. Se desaparecía un grupo de personas. Ante esto, los mismos yine se han dado cuenta de la hora a la que se puede pasar el pozo.

Había un *kagonchi* que decía:

-Los duendes duermen a medio día, entonces a esa hora vamos a pasar.

Vinieron de arriba por acá, empiezan a pasar sin hacer bulla por la orillita. Iban pasando con remo, nadie hacía bulla. De ahí, se han comunicado que a esa hora es bueno pasar. Inclusive, cuando yo tenía quince o catorce años existían esas dos rocas, ahí se veían sirenas.

Esos no son cuentos, es algo real. Cuando ibas a las seis, veías a una persona que estaba jugando. A medida que te acercabas, se hundía y desaparecía, y por eso los *kagonchis* decían que aquí había un duende y jugaban las sirenas.

Anteriormente, había una manada de tigres que había cruzado de este lado (Bufeo Pozo), querían pasarse a la otra orilla, entonces toditos se metieron como huangana.

Cuando estaban cruzando, todos desaparecieron en ese lugar; inclusive hay un túnel. Donde fue la comunidad antigua, hay un túnel que salía al río Sepahua. Todo lo que se veía ahí era como una tinaja grande. Venía un bote con todo su personal, se desaparecía, y por aquí aparecía la canoa.

LA BOA Y EL JOVEN

(Relato de Domingo Gonzales, Miaría)

Un día se fueron los mitayeros, esos que van a cazar aves, animales grandes. Cuando regresaron, no hallaron lo que estaba ahumado; ya estaba asada toda la carne. Comienzan a sacar la conclusión de que ese animal venía a comer la carne.

Otra vez se iban a cazar. Lo que han traído nuevamente estaban asando, cantidad de carne. Vuelven y no había ni un pedazo de carne. No sabían lo que había ocurrido. Entonces un jovencito dijo:

-Yo me voy a quedar cuidando, yo voy a mirar quien está viniendo a devorar toda la carne.

El joven se quedó. No pasó mucho rato desde que se fueron sus hermanos a cazar, y nuevamente vino una serpiente grande de frente. Él estaba mirando de lejos que tragaba una pierna entera. Como es un animal, después de tragar toda esa carne, volvió.

Como él era un joven valiente, le ha seguido para ver de dónde es, de dónde ha venido, ha salido. Le ha seguido hasta que llegó a un lugar donde él está, donde descansa, donde vive. De allí ha vuelto el joven.

Llegaron el resto de los cazadores y el joven contó lo que pasó.

-La serpiente viene a comer, le he seguido y ya sé dónde está. Hay que quemarla, dice.

-Vamos a quemarla, dicen sus hermanos.

-Ya.

Prepararon bastante leña y fueron a quemarla. La serpiente puja, cuando ardió, quemó todo, todo. Ahí se murió la boa. Unos tres días pasan y se fueron a verla; ya no estaba, era polvo.

El joven fue a ver y encontró un huevo, tremendo huevo. Se regresó.

-Hermano, dice, mira este huevo de esa serpiente que hemos matado.

Dicen que le abre al huevo y tenía un olor.

-Le voy a comer, hermano.

-No. De repente te va hacer daño.

El joven ya estaba comiendo el huevo. Después de media hora, se le empezó a hinchar la barriga.

-Ya ves, nosotros te hemos aconsejado para que no comas y ahora ¿qué hacemos?

Ya no le pueden curar.

-Váyanse, hermanos. Yo me voy a quedar acá. Acá voy a quedarme, ya no voy a ir con ustedes, voy a quedarme aquí.

Ahí le han dejado. Se fueron a su campamento.

Al siguiente día:

-Vamos a verle cómo esta.

Se fueron sus hermanos para ver qué es lo que pasó. Llegaron allí y había una inmensa laguna. Ya no estaba el joven, solo una tremenda laguna, cocha.

EL COME GENTE INSACIABLE Y LA PACA

(Relato de Domingo Gonzales, Miaría)

Había un hombre, así como nosotros, que era glotón, comía bastante. Cuando estaba entre la gente, invitaba comida como a cualquier persona. Como era como persona, le entregaron una señorita.

-Esta mujer va ser tuya, le dice el padre de la chica.

Se la lleva.

-Vamos a cazar algo. A un día de camino.

Llegan, preparan el campamento.

-Tú vas a quedarte aquí, vas estar sacando leña, mientras que yo voy a cazar.

El hombre se va. Al medio día está llegando, trayendo un mono grande. Empezó a pelarle y crudo no más comía, apenas lo chamuscaba. Jalaba otros, otro, otro… acabó los seis monos grandes y todavía le faltaba.

-Pucha, caramba, me falta, ¿qué voy a comer?

La mujer le estaba mirando.

-¿Tanto come?

Agarró el palo y la mató. También, todo el cuerpo de la mujer ha comido. Allí, recién se ha llenado su panza.

De nuevo ha regresado, después de comer a su esposa. Regresó llorando.

-Ahí viene nuestro yerno, ¿y nuestra hija? Viene solo.

-¿Qué pasa?, le preguntan.

-Tú hija ha desaparecido, contesta. No sé a dónde se ha ido.

Ellos le creían. Le entregaron otra mujer, su hermana misma. Igualito se ha ido.

-Prepara bastante leña.

Él fue hasta el medio día a buscar comida y regresó trayendo. Por comelón, cuando le faltaba, mató a la señora. Se la estaba comiendo. Después de comer, estaba volviendo, llorando llega a la comunidad.

-¿Qué pasa? Le preguntan.

-Otra vez tu hija ha desaparecido. No sé qué cosa se la ha llevado.

Ellos le creían que se desaparecían, sin saber que él mismo se estaba devorando a las señoritas. Otra chica le dan. Así pasó otra vez con cinco mujeres.

La última le han entregado. No hay más. Las cinco desaparecieron. Quedaba una. Entonces, a ella le entregan. Llegó la hora de que se vayan al campamento donde siempre llega ese glotón. Le llama a su novia.

-Vas a estar preparando bastante leña. Yo voy a cazar todavía.

-Ya, contesta.

-Pero cuidadito que vayas allá. Hay mucha avispa brava. Ahí tus hermanas, cuando yo iba por leña, cómo se escondían de la avispa.

Ella pensaba: “después de sacar la leña voy a mirar. Voy a mirar si es cierto”. Caminó despacio para ver el caserón de la avispa, por ahí. Total, no había nada, se fue más allá y estaban colgados los vestidos de sus hermanas, cinco vestidos estaban ahí.

-Ajá. Ahora sí.

Allí les ha matado. Empezó a subir a un árbol para ver qué es lo que va a pasar. Después de un rato llega el hombre cargando lo que había cazado. Viendo que no estaba:

-Oye, oye, dice. ¿Dónde se habrá ido?

Ella dice que estaba mirando desde lo alto, no quería contestar porque había visto los

vestidos de sus hermanas. De ahí, como de costumbre, empezó a hablar el hombre:

-Maldiciada, te iba comer. Gracias que no me has esperado.

Ella dice que estaba escuchando desde el alto.

-Ahora, ¿qué es lo que va hacer? Ahora, ¿qué voy a comer?, dice.

Agarra un cuchillo, un pedazo de su carne corta. Así, un pedazo empezó para asarlo en la candela, su propia carne estaba comiendo.

-Rica es mi carne. A ver, qué tal es esta parte. Aquí hay más carne.

Agarra el cuchillo, todo el muslo lo saca.

-¡Qué rico! A ver este lado. A ver voy a pararme si puedo.

Quería pararse. No puede porque solamente quedaba hueso, ya no quedaba carne, quería pararse, pero él se caía; y la mujer le estaba mirando.

-Ahora va a ver, carajo. Ahora va a ver.

En ese momento ha bajado la mujer.

-¿Qué tienes?, le ha dicho.

-Ahí estabas. Yo mismo me he comido mi carne.

-Tú has matado a mis hermanas. Te las has comido. Ahora vas a ver.

Como él no podía pararse, ella agarró la buena leña que había preparado. Agarró y le dio duro: ¡pum, pum! Cae muerto. Empezó a amontonar la leña sobre el hombre para que le queme. Después de quemarle, se largó la chica; no por él, sino por sus hermanas. Cuando su mamá le ha escuchado:

-Ahí viene. Creo su marido se ha desaparecido.

Ahí le pregunta.

-¿Qué pasa?

-Él nos ha estado tragando. Él mismo era quien se ha comido a mis hermanas. Yo ya le he matado, felizmente. Me dice que aquí hay avispa brava, y me he ido. Ahí estaban los vestidos de mis hermanas.

Después de un mes, de menos, quince días, se van a ver lo que pasó donde lo ha quemado. Llegan ahí y estaba la paca (una planta). Ya estaba creciendo, retoñando la paca, de los huesos de ese tragón. De ahí es de donde salen las pacas.

© UNICEF/Per-2008/RTN0121/OUVRARD

1.9. Los nombres de personas en el pueblo Yine (antroponimia)

Los motivos para tener un nombre en yine son diversos, pero uno de los más resaltantes es la pertenencia a su pueblo. El contacto cultural con occidente ha introducido, en los últimos tiempos, la obligación de denominarse atendiendo las reglas de este nuevo sistema de nombres de personas, generando en consecuencia que las y los miembros del pueblo tengan más de un nombre: el de su cultura, en aplicación del sistema propio, y aquel otro producto del contacto con el sistema que se implementa desde el Estado.

Historia de los nombres

A partir de los datos recolectados, se han identificado las siguientes etapas por las que han atravesado los nombres de personas:

- ***Etapa propia***

Los nombres eran asignados por la tradición, para establecer una diferencia entre las personas del mismo pueblo. Servían para caracterizar a los individuos.

- ***Etapa del caucho***

Los patrones ponían el nombre y los apellidos que creían convenientes, pues les interesaba la familiaridad en los nombres. Esto se puede denominar como el periodo de incipiente pérdida del nombre en el idioma.

- ***Etapa de los patrones y haciendas***

En esta etapa, ocurrió un contacto mayor con los mestizos, donde cada vez los nombres indígenas iban perdiendo su posición dentro de la cultura yine.

- ***Etapa de las primeras escuelas***

Las niñas y los niños que asistían a las escuelas tenían que incorporarse al sistema de nombres occidental para poder acceder a la matrícula. Sin embargo, pese a esta situación el "nombre en idioma", como se denomina en el pueblo Yine, seguía funcionando.

- ***Etapa de casi extinción del sistema de nombres en yine***

El nombre en idioma se fue dejando de usar, hasta el extremo de no saber su nombre en yine o negar su existencia. Los matrimonios mixtos también influyen en esta situación, pues algunas y algunos yine son hijas e hijos de mestizos con yine. En tal sentido, ya reciben solo un nombre occidental.

- ***Etapa actual de amplia vigencia del sistema hispano de nombres***

En la actualidad, se puede apreciar que el sistema de nombres en yine se está volviendo a usar o se intenta revalorar. En algunos casos, estos nombres se usan en las escuelas y, a veces, el nombre en idioma pasa a ser el nombre mestizo por su uso generalizado en el marco del nuevo sistema.

Sistema de nombres tradicional (sistema antroponímico)

El sistema antroponímico yine se estructura en una sola casilla, que contiene el nombre constituido por una única palabra.

- ***Dador de nombre***

Las personas que tradicionalmente ponían los nombres en la cultura yine eran, generalmente, las abuelas, quienes cumplían el papel de parteras.

En la actualidad, las personas que ponen el nombre siguen siendo las abuelas y los abuelos; pero también intervienen las madres, los padres, las hermanas y los hermanos mayores, las tías, los tíos, uno mismo y los padrinos.

Un caso especial se está dando en las escuelas bilingües, donde las y los profesores están poniendo el nombre indígena, siguiendo el sistema propio de la cultura yine. Los nombres que se dan en las escuelas, a veces, no son conocidos fuera del centro educativo, pues solo llegan a saberlo el profesor o profesora y las y los compañeros de aula.

- ***La motivación***

En general, el motivo para asignar un determinado nombre, y no otro, gira en torno a alguna característica que posee la persona.

Motivos antroponímicos

El cuadro que sigue presenta un listado de motivos antroponímicos usados por la antroponimia yine.

Número	Motivos para el nombre en yine
1	Por cariño de la abuela.
2	Por la demora al nacer.
3	Por comer mucho.
4	Por el tipo de dolor que causó a la madre al nacer.
5	Por los aspectos físicos que se tiene al nacer.
6	Por el gusto de una determinada prenda de vestir y por el color.
7	Por la hora a la que concibe el sueño.
8	Por escuchar una ave determinada al estar embarazada la madre.
9	Porque el nombre le parece bonito a la persona que le pone.
10	Por la forma como empieza a caminar.
11	Por tener alguna característica física de un animal.
12	Por una costumbre que tienen cuando son niñas o niños.
13	Por el color de la piel.
14	Para que en el futuro cumpla con el nombre que le pusieron.
15	Por la visita constante a la casa de un animal, cuando es bebé.
16	Porque heredan el nombre de la madre u otro familiar.
17	Por agarrar un animal cuando aún es niña o niño (08 Santa Rosa).
18	Por emitir el sonido que hace un animal (10 Santa Rosa).
19	Por la forma como se despierta en la mañana.
20	Por tener preferencia a un alimento (15 Santa Rosa).
21	Por querer tener un nombre determinado.
22	Por hacer constantemente sus necesidades.
23	Por nacer en un mes que hay abundancia de una ave determinada.
24	Por morder los senos a la madre (15 Bufeo Pozo).
25	Por los quejidos que se emiten al dormir (16 Bufeo Pozo).
26	Porque cuando nace, algún objeto llega al lugar de nacimiento (121 Bufeo Pozo).
27	Por comer de la olla (122 Bufeo Pozo).
28	Por el carácter cambiante (129 Bufeo Pozo).
29	Por el olor que emana (135 bufeo pozo).
30	Por no separarse de la madre o de algún familiar (31 Rima).
31	Porque aún no ha completado una característica a determinada edad (34 Rima).
32	Por romper un objeto (39 Rima).
33	Porque le ha cutipado un animal.
34	Por la constante imitación a un animal (49 Rima).
35	Por pasear de noche.
36	Porque todos deberían tener un nombre en yine.
37	Por hablar mal el idioma.
38	Por una enfermedad.
39	Por ser la o el último de las hijas y/o de los hijos.
40	Por el cariño que se tiene a un animal.
41	Por tener un defecto físico.

Momentos de denominación y varios nombres

El individuo yine puede recibir varios nombres en diferentes momentos. Un primer nombre puede ser asignado cuando la madre aún está gestando, esto es, antes de nacer. Un segundo nombre lo recibe al momento de nacer. Un tercer nombre se le asigna cuando ya es una niña o un niño. Existe la posibilidad de dos etapas más en la asignación: una, cuando entra en la etapa adolescente y otra, cuando es joven.

El cuadro siguiente presenta una lista breve de nombres asignados antes de que la criatura nazca. Como podrá verse, los motivos son relativamente diversos, pues pueden relacionarse con eventos durante el embarazo, o en conmemoración de la decisión de no procrear más.

Nombre indígena	Nombre mestizo	Motivo antroponímico
Pamaji (ayaimama)	Auri Dávila Urquía	Cuando su madre estaba embarazada escuchaba esta ave.
Tsomale (última hija)	Isabel Lima Isacio	Por ser la última hija.

Referentes de los nombres yine

Los nombres son tomados de distintas referencias, tales como: animales, plantas, la mitología, etc.

Animales en general

La mayoría de los nombres de las y los yine son palabras que constituyen el léxico de los zoónimos en la lengua. La asignación de un zoónimo específico como nombre se relaciona con las características y etología de los animales o con los rasgos de carácter de las personas, que se asumen son o serán semejantes al de los animales respectivos.

Nombre	Significado
Shimtatajiro	Cucaracha.
Protapi	Chinchilejo.
Pixi	Escarabajo.
Motkoko	Paloma.
Myamtajwe	Jergón.
Galachacha	Ave pequeña.
Suwa	Oso hormiguero.
Kotsuje	Ave de color gris.
Yatalu	Picurillo.
Mutruji	Pez pequeño.
Slopa	Golondrina.
Plejnako	Makaramako.
Kmatu	Ave parecida al alcalde, de color negro.

Kamejipiro	Es una avispa.
Giyeka	Paujil.
Gnogno	Lechuza.
Myamru	Musmuki.
Makokawa	Panguana.
Kokopi	Afaninga.
Mgenoklu	Tigre.

Plantas en general

Son pocos los nombres que a su vez son fitónimos. Esto se debe a la difícil correlación entre las características de los seres humanos y de las plantas.

Nombre	Significado
Mkoli	Rana que sirve para la puntería (en caza y pesca).
Pama	Parecido a la calabaza.

Mitología

No son abundantes las muestras recogidas de antropónimos que provengan de nombres mitológicos. Sin embargo, se encuentran.

Nombre	Procedencia
Watagwero	Tomado del cuento El comelón.
Tsla	Dios de las y los yine.

Los nombres se heredan

En algunos casos, los nombres de los ascendientes pueden ser asignados a los descendientes. Pueden ser heredados de abuelas o abuelos a nietas o nietos y de madres y padres a hijas e hijos, respectivamente. La motivación es conmemorativa, para no olvidar el nombre del ascendiente o con el propósito de la continuidad de las características que tuvo la persona de quien se hereda el nombre.

Nombre indígena	Nombre mestizo	Castellano	Motivación
Wata	Clementina Díaz Cushichinari	Paca.	La madre le puso su mismo nombre por cariño.

Número de palabras en el antropónimo.

Los nombres en yine están constituidos por una palabra y muy raramente por más de una.

Si se tienen dos palabras en el nombre, es porque se ven distintas características resaltantes en la persona que lleva tal nombre. Las dos palabras son fijadas como nombres al mismo tiempo o en un lapso muy corto en la asignación de uno y otro.

El cuadro que sigue presenta algunos nombres yine constituidos por dos palabras. Cabe advertir que cada palabra constituye un nombre que cumple con la casilla única, con la diferencia de que son asignados en distintos momentos como nombres diferentes. Sin embargo, cuando se usan los dos a la vez, puede decirse que constituyen un nombre con dos palabras en la casilla.

Nombre indígena	Nombre mestizo	Castellano
-Samkagi -Mkoli	Milca Guiliana	Hormiga de color rojo. Rana que sirve para la puntería (en caza y pesca).
-Pama -Kasapra	Pama kasapra	Especie de fruta. Mariposa nocturna.

Dos nombres de la persona

La persona puede recibir nombres en diferentes tiempos, de distintas personas. Uno de los nombres va perdiendo su utilización y queda como una anécdota, y el nombre que más se utiliza en la vida cotidiana es aquel que más aceptación tiene por quien lo posee.

La posibilidad de dos nombres también ocurre porque el individuo se ha cambiado un nombre que le fue asignado, debido a que no le gusta. En tal sentido, busca otro para cambiarlo.

Nombre indígena	Nombre mestizo	Castellano
Wajeya Yomako	Teresa Sebastián Sandoval	Gusano que tiene el pelo de color blanco, amarillo y verde. Torcasa.

Género de los nombres

La cultura yine tiene un inventario de nombres de varones y de mujeres. La diferencia de género está marcada léxicamente, pues la lengua no tiene una marca flexiva para diferenciar en términos de género.

Dentro de una comunidad se conocen cuáles son las formas de los nombres de varones y de mujeres. Los nombres que se pone a uno de los géneros no se asigna al otro. Sin embargo, un nombre que es de varón en una determinada comunidad, puede, en otra comunidad, ser de una mujer, o viceversa. Se trata, obviamente, de una variación dialectal; de allí, que se puedan encontrar, en distintas comunidades, varones y mujeres que tienen el mismo nombre, es decir, en una situación de relación homonímica.

Los nombres, para ambos géneros, son tomados de animales, plantas y de la mitología.

Nombre indígena	Nombre mestizo	Castellano	Motivo	Comunidad
Mgenoklu	Aroldo Díaz Cushichinari	Tigre	Porque era gordo y muy grande.	Miaría
Mgenoklu	Leonora Clímaco Urquía	Tigre	Nació fuerte.	Bufeo Pozo

Nombres sin significado en la lengua

En el sistema de nombres tradicional, en yine, se controlaba muy cuidadosamente la administración del motivo para la denominación. Sin embargo, en la actualidad, se desconocen los significados, el valor simbólico, de algunos nombres.

Por ejemplo, en Bufeo Pozo, una madre de familia señaló que puso Yoyo a su hija porque escuchó que ese nombre tenían las personas mayores, pero no sabe qué significa.

Número de ficha	Nombre indígena	Nombre mestizo	Castellano	Motivo antroponímico	Comunidad
114	Yoyo	Betsaida Vargas Mojino		¿?	Bufeo Pozo

Nombres yine en antropónimos mestizos

En los últimos tiempos, como consecuencia de la afirmación de la identidad de los pueblos indígenas, se está generando una tendencia, en crecimiento consistente, en usar nombres indígenas en el marco del sistema hispano que promueve el Estado peruano. Se trata, muy claramente, de una manifestación de decisiones de revaloración. Esta tendencia parece haber surgido a partir de las acciones de las organizaciones indígenas, preocupadas del desarrollo de su identidad étnica.

El cuadro que sigue trae algunos ejemplos que evidencian tal tendencia.

Nombre indígena	Nombre mestizo	Castellano
Shwamkalo	Shwamkalo Sebastián Caleb	Araña
-Pama -Kasapra	Pama kasapra Ponciano Plaza	Parecido a la calabaza Mariposa nocturna
Slopa	Slopa Taydi Piño Federico	Golondrina
Myamru	Myamru Paúl Piño Díaz	Musmuki

Abandono del sistema de nombres propio

Con excepción de la comunidad de Miaría –que se comporta de forma bastante tradicional–, en las demás comunidades (Rima, Santa Rosa de Sepahua y Bufeo Pozo) está en proceso el abandono del sistema de nombres tradicional, en distinto grado. Existen datos que demuestran que personas nacidas en 1975 no tienen nombre indígena.

Entre las razones que se señalan para la ausencia del nombre indígena figuran:

a. *Uno de los padres es mestizo y se opone a que su hija o hijo lleve un nombre indígena*. Se trata de una conducta recurrente de parte de los mestizos. La persona que es mestiza no quiere que sus hijas e hijos lleven el nombre en yine porque afirma que no son indígenas, sino que son hijas e hijos de mestizos.

b. *La abuela ya no vive con la familia, por lo que la posibilidad de que una criatura reciba un nombre indígena desaparece*. Como se sabe, la función de asignar el nombre en el pueblo Yine correspondía a la abuela en primera instancia.

c. *Hay, por parte de algunas y algunos yine, la aspiración de ser mestizos, como una opción de librarse de una situación social deprimida por el abuso de los mestizos.* Esta salida asimilatoria es vista como deseable, pero implica abandonar ciertas marcas culturales propias, entre ellas el nombre indígena.

d. *Asumen que no es útil tener un nombre en "idioma"*. Esta asunción les induce a no poner nombres de acuerdo a su sistema propio o a ocultarlo si lo tienen.

El rol positivo de la escuela en la recuperación de la antroponimia propia

Si bien el siglo pasado la escuela, entre las y los yine, desempeñó un papel que promovía el sistema de nombres hispano, en la actualidad cumple, en ocasiones, un rol positivo y diferente, el de recuperar el uso de nombres yine. En tal sentido, toda escuela EIB tiene un papel muy relevante, en la medida en que deben seguir facilitando el uso de nombres propios de los pueblos indígenas.

epílogo:

las investigaciones sobre territorio, historia y cosmovisión de los pueblos asháninka, shipibo y yine

Lo que no sabíamos, pero sabemos ahora.

La posibilidad de conocer aspectos de la cosmovisión de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine, sin la mediación de una interpretación externa, sino referida desde dentro y por quienes saben cómo es y la practican, es uno de los valiosos resultados de esta investigación; pues nos permite, focalizar el objeto de la indagación, y develar los rasgos de una manera de ver el mundo, tal como los pueblos Shipibo, Asháninka y Yine las perciben y conciben. La ubicación en el mundo, en sus respectivos mundos, puede ahora ser expuesta casi como un testimonio, que surge desde el interior del mismo pueblo, a través de la sabiduría, de los sabios y sabias.

Una clara muestra del mundo, tal como lo concibe cada uno de los pueblos, es la percepción, de que en él, solo existe el pueblo específico implicado en la concepción; ya que, a primera vista, no hay otros que figuren como referencia. Así, la visión del mundo, es o parece ser en esencia excluyente de los mundos de los otros pueblos, pues la cosmovisión del shipibo solo habla del mundo shipibo y de ellos en el mundo, como si nadie más existiera. Esto sucede también con los asháninka y los yine.

Esto, parece ser una característica de las cosmovisiones, ignorar o excluir a las otras, como si no existieran, ahora es evidente en las cosmovisiones de los pueblos referidos. Ello, no parecía así antes de esta investigación, pero, con las afirmaciones de los sabios o sabias de los pueblos se confirma.

La historia como memoria colectiva

Las historias de los pueblos -sus memorias colectivas- ,son narradas, desde la propia perspectiva, en temas como, los héroes, o los eventos que les importan o afectan. Es una historia integral, sin nebulosas ni pliegues desconocidos, es como la saben y están seguros de ella. Es interesante notar, que no hay porciones de historia ocultas escondidas por intereses.

Fluyen, en las historias, los recuerdos de hechos narrados por las y los mayores, o que a los narradores o narradoras de ahora les consta, porque son ellas y ellos mismos, actores directos en los hechos que relatan. Hay temas que se repiten, que se refieren a la vida de antes en un tiempo no muy remoto, que no es mítico, más bien es motivo del relato real, porque consta en el recuerdo que se trasmite de persona a persona, referido especialmente a las condiciones de esclavitud durante la época del caucho, o bajo la férula de inescrupulosos patrones de hacienda.

En el mismo relato, aparece recurrentemente la mención de una gesta libertaria, que les permitió en algún momento, y por decisión autónoma, la liberación para salir de una situación de servidumbre insoportable, en la que el patrón cauchero o el patrón de hacienda es recordado generalmente como una persona malvada que abusaba, dañina, que robaba el trabajo de las personas. A veces se relata la maduración de la decisión de liberarse, y esto en varios casos, consiste en la decisión de alejarse del alcance del patrón hacia lugares lejanos, a fundar asentamientos nuevos, donde vivir y cultivar, lejos de patrones o lejos del mundo donde esos patrones existen.

Se recuerda con orgullo, el caso asháninka, de haber acogido a Juan Santos Atahualpa, en el siglo XVIII para ser parte importante, de aquella formidable rebelión indígena en la Selva Central peruana.

La educación propia

La educación propia, las metas y objetivos de formación de las y los ciudadanos de cada uno de los pueblos, es una preocupación central de los grupos. La cuidadosa formalidad de esta educación y la enorme importancia puesta en la formación de todo miembro del pueblo, como ciudadano y ciudadana del mismo, con jerarquías que reflejan las calidades a lograr en dicha formación a lo largo de la vida de la persona, reconocida por la comunidad, a partir del servicio que el individuo hace al grupo, es uno de los aspectos de la educación y de la cultura que ha estado lamentablemente oculto. Por lo mismo, desconocido por quienes debían tener la responsabilidad de conocer esta inapreciable riqueza, para ver cómo y cuánto, la educación, puede ser útil, para educar a todos las y los peruanos.

La categoría de ciudadanos y ciudadanas, que la cultura prevé, varía en los pueblos. En todo caso, el currículo invisible, pero realmente existente en el proyecto educativo de cada pueblo, nos dice que los ideales de miembros plenos del pueblo, están claramente concebidos y establecidos.

Alcanzar la categoría que corresponde, es un imperativo social, compartido con preocupación y como un proceso de promoción del individuo, que se lleva a cabo, sobre la base de compromisos mutuos, entre las y los ciudadanos ya formados del pueblo y los que están en formación, con la finalidad de coronar las expectativas puestas en la educación, que permita alcanzar las metas personales y colectivas previstas. Tales expectativas, son explícitas en la cultura y su conocimiento forma parte del proceso de socialización de todo miembro del pueblo implicado.

Es obvio, que lo que la cultura espera de cada miembro, son cualidades socialmente deseables, identificadas en forma compartida y probadas como positivas por la experiencia colectiva. En los pueblos, esas expectativas, se sintetizan incluso en los mismos sistemas antroponímicos, que las culturas tienen previstos, para asignar nombres a los miembros del pueblo, que muestran los rasgos que definen a un ciudadano deseable, y el ciudadano ideal. El nivel de rechazo o de permisibilidad del logro en el nivel de la ciudadanía, resulta ser un rasgo de la cultura específica. Lo que nos parece, es que los shipibo son los más celosos en este aspecto.

Cúmulo de saberes

La investigación, muestra un cúmulo de saberes, acumulados por los pueblos a lo largo de los tiempos, para hacer que la selva, sea un lugar que permita la vida y la búsqueda de lo que se llama, el Buen Vivir, como filosofía de vida. La continuidad de la vigencia futura, de estos saberes, está críticamente en entredicho, aunque las y los adultos en general de las comunidades, señalan las bondades indudables de tales

saberes. Sin embargo, todos estos conocimientos, se encuentran en serio peligro de perderse para las generaciones nuevas, o en general, para las futuras generaciones, por las razones ya identificadas desde hace tiempo, que se relacionan con el debilitamiento, o en algunos casos, con el cese de la transmisión intergeneracional de las lenguas y de los contenidos culturales.

Las investigaciones, revelan una serie trágica de hechos que han afectado y aun afectan, la vida de las personas. También, la vida de los pueblos ha sido conmovida, hasta el punto de poner en riesgo, la existencia de la diversidad humana y la variedad que los pueblos representan. Hasta antes de esta investigación, no había la certeza, para temer por la continuidad de los modos diferentes de vida en nuestro medio, pero ahora, luego de los estudio, hay motivos contundentes, no solo para preocuparse, por la continuidad de los pueblos y su cultura, sino, para poner en claro, la indignación,, ante la responsabilidad, como miembros del género humano, por la tragedia que amenaza la supervivencia de las comunidades. Nos indigna también, la irresponsabilidad de quienes tienen responsabilidad, de cuidar la diversidad cultural peruana en la Amazonía, y no han estado a la altura, para cumplir con al menos un mínimo de atención.

Lo que sucede con los pueblos amazónicos

Las comunidades y los pueblos implicados en el estudio, no se han mantenido estáticos a lo largo del tiempo. Los cambios, de generación a generación, son notorios, sobre todo cuando hablamos de las generaciones más recientes, frente a la generación de los abuelos y abuelas, por ejemplo.

Un cambio cultural profundo, han experimentado los shipibos, la gente, señala como parte de su conocimiento basado en experiencias, que el significado de esta palabra es el paso de sociedad de cazadores y recolectores, a una sociedad, cada vez más agricultora, comerciante y en alguna medida, en crecimiento, dependiente del conocimiento, que proviene de la formación escolar en sus distintos niveles, incluso de la educación superior universitaria. Todo este cambio, ha ocurrido en un lapso relativamente corto, menos de 500 años, pues los shipibo recuerdan que ellos no practicaban, tal como lo hacen ahora, la agricultura. Señalan bien convincentemente, que antes, la selva les aseguraba todo aquello que necesitaban, haciendo innecesario, afanarse por cultivar la tierra, sembrar y cosechar. Además, que la selva les proveía todo, piezas de cacería que encontraban en el monte y frutos de varias clases que había en los bosques. Se señala recurrentemente, que la gente se ocupaba preferentemente de la caza y la recolección, más no de la agricultura; se señala también, que vivían cerca de lugares para pescar y cazar,, sin mayor preocupación por las chacras y la agricultura. La caza, era abundante en los alrededores de la vivienda, pues no tenían que internarse hasta zonas distantes en el bosque, ni tomar mucho tiempo en tal actividad, pues con poco esfuerzo y poco tiempo, obtenían comida abundante para alimentar a la familia. Para el pueblo,, eso no sucede en este tiempos, ya que para encontrar comida, deben viajar lejos y por varios días, y no siempre la encuentran. Igualmente, no hay la misma facilidad, para conseguir pescado, ni para recolectar frutos de estación, del monte. La sensación generalizada, es que la situación actualmente ha cambiado, con respecto a cómo era cuando quienes ahora tienen 50 años, eran niños o niñas .

Implicancias

Todos los cambios, significan alteraciones sustanciales, en la cosmovisión de los pueblos que hemos estudiado, en varios órdenes:

A). No hay duda, que existe un cambio de mentalidad, en los aspectos fundamentales de la cosmovisión de los pueblos, a raíz de una serie de modificaciones alineadas en diversos campos de la vida y la cultura de la comunidad..

B) Los cambios, en el comportamiento cultural de los pueblos, son notorios, así como la manera de enfrentar la nueva realidad,y las relaciones entre las personas en el interior y exterior del pueblo, con quienes interactúan por diversos motivos.

C) La innovación es evidente, por ejemplo, en los productos para la alimentación, tanto propios como alienígenos. Así, la dieta de los pueblos cambia rápidamente, y sobrevienen una serie de consecuencias.

D). Las y los miembros de los pueblos, son cada vez menos agricultores, a pesar de que esta actividad es reciente, ya que fue introducida en su momento, como parte de un cambio cultural. En los últimos tiempos, las nuevas generaciones desconocen esta práctica y los rituales alrededor de dicha actividad, porque han cambiado aceleradamente la vida de campesinos, a habitantes urbanos, así la labor no es más en el campo, sino en las oficinas de la ciudad, en los comercios de los mercados, o como dependiente en los servicios.

E) Otro cambio notorio, es la urbanización acelerada, por la facilidad de opciones para vivir en la ciudad..

En los pueblos, hay en general, escases de tierras para las comunidades, sobre todo de espacios para la vida preagricola, esto es para la caza, la pesca y la recolección. Falta además, para la rotación de tierras en la agricultura, nuevos espacios para remplazar los terrenos que se agotan y deben descansar para regenerarse. El déficit de tierras para la agricultura, es una consecuencia, de la titulación de comunidades nativas, con extensiones fijas que no pueden crecer, pese a experimentar un alto ritmo de crecimiento demográfico en los últimos tiempos.

Este fenómeno y la decisión de asumir, que la titulación de tierras debía ser entendida como delimitación de espacio agrícola para los pueblos, que no son de campesinos, que cultivan solo una ocupación secundaria en la generación de recursos para vivir, ha hecho que las comunidades nativas sean forzadas y constreñidas, a una vida agrícola, pero en espacios mínimos a veces de nula fertilidad, que no permiten lo que en otros tiempos era una práctica culturalmente apropiada, tal como la rotación de la tierra, para que éstas descansen y recobren así la capacidad generadora en nuevos cultivos. La rotación, requiere espacios amplios, Estos espacios son ahora inexistentes, debido a la poca extensión de tierras, que el Estado ha titulado para las comunidades.

Tal como observamos, el cambio implica también el concepto del buen vivir, en la práctica como “sálvese quien pueda”, que significa, abandono del sentido de comunidad, con consecuencias devastadoras para la vida social y la supervivencia de las formas de vida. Así, la solidaridad, es un rasgo de la cohesión social, necesaria, para sostener

la vida en común de un pueblo, con la ventaja, que de ella se deriva la estabilidad emocional de los individuos y la fortaleza de la sociedad como conjunto.

Los datos, dan evidencia, que las nuevas generaciones ya no aprenden los conocimientos que le permiten vivir en la selva, tal como lo hacía la generación de las madres y los padres. Ellas y ellos, ya no saben cazar, pescar, recolectar o cultivar, tal como lo sabían sus mayores.

Minusvaloración de los valores culturales propios

La incredulidad, hacia los valores culturales propios y el irrespeto hacia los símbolos espirituales y culturales del pueblo, se expande cada vez más, sobre todo entre las y los jóvenes de los pueblos amazónicos. La lupuna, ya no es un árbol sagrado entre la juventud shipibo; la sacralidad, es "creencia de los viejos" dicen muchos. De la misma manera, sitios y prácticas rituales sagradas vigentes, ya no concitan la adhesión ni respeto de las y los asháninka, igual sucede con los yine, en relación a la creencia de que hay que respetar al tigre negro y a los animales, porque son hermanos.

Todos estos indicios, parecen apuntar, a un tiempo de tragedia, que pareciera indetenible y que afectará a los pueblos implicados en este estudio, y al ambiente en que se han desarrollado. El ambiente, se deteriora y a la vez hace imposible continuar con la vida tradicional, de los pueblos Shipibo, Asháninka y Yine. El deterioro del pueblo y su cultura, es visto, como consecuencia del deterioro del ambiente. En otros tiempos, la condición del mismo, era apropiada para la forma de vida de los pueblos referidos. Los cambios actuales, dificultan continuar en el mismo estado y como consecuencia, el ambiente ya no es adecuado para la cosmovisión de hoy. Así, la tragedia se retroalimenta mutuamente, entre el deterioro del pueblo y el deterioro del ambiente.

Hay un proceso, por un lado de etnocidio, que afecta a la supervivencia de los pueblos amazónicos, y que afecta a la humanidad, porque se encamina a la liquidación paulatina, segura, de la diversidad en el mundo, y específicamente en el país. Los indicios son claros, hasta el punto de que ya no son indicios, sino realidades, como se deduce, del informe de la UNESCO, sobre la amenaza a las lenguas. En este aspecto particular, en el caso del Perú, los datos censales son trágicos, pues por ejemplo, en el último Censo del año 2007, la información confirma la pérdida de las lenguas en el periodo intercensal 1993 – 2007.

La lista de lenguas representadas por los datos lingüísticos censales ahora alcanza a solamente el 75 % del total de 1993; en otros términos, más de 15 lenguas existentes hacia 1993 como instrumentos de comunicación de sociedades concretas perecerían ahora prácticamente inexistentes en tal función, pues a lo sumo constituirían conocimientos individuales, pero ya no socialmente compartidos. Ya no serían lenguas, pues solo serían posesiones mentales de individuos a veces únicos, por tanto en víspera de hacerse nada cuando la muerte individual acaece. Las afirmaciones que anteceden no son, felizmente, seguras, porque nuestros censos no representan la realidad de lenguas en forma veraz.

Territorio y mundo

El territorio es un elemento central para la vida de los pueblos amazónicos, sus culturas y lenguas. El mundo shipibo, el *non nete*, no es solo la superficie terrestre, son los distintos espacios que conforman el mundo. Pero el *non nete* está en proceso de pérdida de su complejidad cultural. La edad es un factor de pérdida, pues los adultos la conservan más, en cambio las nuevas generaciones la pierden cada vez más rápidamente. Es una situación de extremos entre quienes pierden y quienes conservan. La educación que debiera estar entre medio no permite conservar porque las concepciones tradicionales parecieran irrelevantes para las nuevas generaciones y para la política, lamentablemente ausente en esta perspectiva en el estado y en la sociedad mayor

La globalización, que es cada vez efectivamente más global, sobre todo para las nuevas generaciones, implica lamentablemente que los jóvenes ya no asuman la responsabilidad de seguir cultivando la diversidad que sus mayores se esforzaron en mantener hasta el presente.

El río y el territorio

Como se dice, los ríos son en la Amazonía las venas de la vida; su importancia es mayor para unos pueblos; el tamaño es un factor importante, pero todos son fundamentales para los pueblos estudiados.

El río organiza el territorio distinguiendo en sí mismo y en el área dos dimensiones centrales: arriba del río (katongo, en asháninka), hacia las nacientes, y abajo del río (kamatikia, en asháninka), hacia la parte de la desembocadura. Esta distinción en el río organiza el territorio del pueblo en dos partes, tomando como referencia el punto donde se encuentra el individuo para señalar el arriba y el abajo. La navegabilidad es un factor importante para los pueblos, en esto hay diferencia por el tamaño de los ríos. Las culturas mismas de los pueblos están bastante marcadas por las cuencas; así, la cultura yine corresponde a un pueblo muy marcado por el río. El territorio de este pueblo se alinea a lo largo del río, ahora en forma discontinua derivada de una experiencia particular del pueblo. La historia shipibo es otra marcada nítidamente por el río Ucayali. Su historia los ubica hacia la parte baja del río con relación a donde están ahora, y dicha historia señala un proceso de surcar hacia las nacientes. El territorio extenso ha sufrido un proceso de reducción en sus extremos de abajo o de arriba. Los asháninka son un pueblo con menos impronta de los ríos pues su territorio no alberga ríos mayores. Su historia se allana con pequeños ríos; más bien con lagunas, las que tienen una mayor presencia en la memoria de este pueblo. El origen de los asháninka conforme se relata en el volumen respectivo tiene lugar precisamente en una laguna.

El mundo como territorio de la comunidad para los jóvenes

El concepto de territorio, su conocimiento y manejo, permite medir el grado de adquisición de identidad peruana, pues introduce a las personas en los vericuetos de experiencias de tierra acotada, de propiedad, de riesgos, de migración, de cambio cultural. Lo que se ve es que el concepto es cada vez más claro y reivindicable por los jóvenes, no así por los adultos, quienes más bien tienen bien claro y significativo el concepto mundo como integral, como cosmovisión. Los investigadores podían hablar e interrogar a los adultos sobre el concepto mundo, pero para ellos el concepto de territorio es menos obvio; en cambio los jóvenes tenían bien claro el territorio porque se asocia con propiedad, con vigencia de identidad comunal, un tanto alejada de esa otra identidad que es la de pueblo con una cultura particular que para los adultos resultaba más presente como pensamiento y como práctica.

La ciencia de los pueblos

Este aspecto ha sido una preocupación fundamental de EIBAMAZ, impulsado con ahínco por la directora del proyecto de modo especial. Creemos que fue una decisión acertada el impulsarlo, por la ganancia que ha significado como logro de la actividad investigatoria, pero sobre todo porque ha permitido hacer de este tema un ancla de orgullo y de convicción en el sentido de que la ciencia también es una preocupación de los pueblos indígenas, pero sobre bases culturales especificas. La conclusión ha sido que "la ciencia", así en general, no existe; pero las ciencias existen y son culturalmente específicas. La apuesta ha sido acertada, ahora las puertas están abiertas para pensar en la ciencia indígena, esperamos que para desarrollarla, y no para minimizarla. Hay fuerzas de ambos lados, pero ya no será posible soslayar la ciencia indígena, que es un sistema completo, con metodologías, principios, estrategias cognitivas, etc., en nada menos a la ciencia no indígena simplemente porque no es razonable que sea más, pues no debe plantearse relaciones desiguales tampoco en este campo.

Es pertinente ahora señalar que es correcto tener la convicción de que la ciencia no es universal, que ella es culturalmente específica. Igual sucede con la lógica y con otras ideas tenidas como privativas de la cultura occidental, confundiendo la visión etnocéntrica con la realidad introducida como posición ideológica absoluta, desmereciendo la actividad científica, sus logros y a sus cultores en los pueblos indígenas.

La investigación da señales de que la ciencia tiene presencia cotidiana en los pueblos shipibo, asháninka y yine, pues las mentes de los individuos están activos creando nuevos conocimientos, descubriendo relaciones, reelaborando ideas. Esta ciencia utiliza estrategias que existen para cualquier persona de cualquier cultura; sin embargo, debe reconocerse que hay estrategias cognitivas preferidas, donde la preferencia es el toque cultural específico que diferencia a una cultura de otra. Una de estas estrategias es el alto índice explicativo que se relaciona con el proceso cognitivo de causa y efecto, para explicar la realidad, los fenómenos, los comportamientos, etc. Es más, se diría que esta estrategia es central en la particular forma de plantear la educación en estos pueblos, pues esta en el centro de la relación de enseñanza-aprendizaje, y en el

centro de del trabajo científico que busca explicar que todo hecho tiene una causa. Pareciera que la averiguación científica piensa más del lado de buscar la causa para que el conocimiento exista y sirva, que buscar el efecto que parece más abstracto entre las dos relaciones: de causa y efecto. No se afirma que el efecto no sea pensable, lo que decimos, que tal no es pensado como preocupación primera; pero la causa si se piensa como preocupación primera.

En otra perspectiva, reconocemos de manera convincente que hay un componente cultural en la cuestión de la propiedad del conocimiento, pues en este caso se privilegia la propiedad colectiva, y no la individual, aun cuando un conocimiento específico ha sido creado por un cerebro individual concreto; pero la cultura no privilegia la propiedad individual sino la colectiva. Esta opción es una razón de diferencia clara frente a occidente.

Bibliografía

Álvarez L., Ricardo. (1960). *Los piros. Leyendas, mitos, cuentos.* Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza.

s.f. *Los piros, hijos de dioses*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú.

Álvarez L., Ricardo. (1984). *Tsla, estudio etno-histórico del Urubamba y el Alto Ucayali*. Salamanca: San Esteban.

Álvarez L., Ricardo.(1996). *Sepahua I. Motivos para crear una misión católica en el Bajo Urubamba.* Lima.

AIDESEP & Fundación Telefónica. (2004). *El Ojo verde, cosmovisiones amazónicas*. Lima

Bastien, Joseph W. (1978). *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press, Inc.

Basurto, R. y Trapnell, Lucy. (1980). "Proceso colonizador y desintegración del territorio étnico campa: los valles de Satipo y Perené". En: *Amazonía Indígena.* Año I. Copa. Lima, Perú.

Bouquiaux, Luc y Jacqueline M.C. Thomas. (Editores). (1976). *Enquete et description des langues a tradition orale*. Tomo III. Approche thematique. SELAF. "a. Edición. Paris, Francia.

Camino, Alejandro. (1977). *Trueque, correrías e intercambio entre quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana*. En Amazonía Peruana Vol I, Nº 2, Ed. CAAAP. Lima.

Candau, Joël. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Cerrón-Palomino, Rodolfo. (1976). "Notas para un estudio científico de la toponimia quechua". En: Revista San Marcos N.º 17, pp. 189-211. Lima, UNMSM.

Cerrón-Palomino, Rodolfo; Quesada C., Félix; Quintanilla *et al*. s.f *Guía para estudios de toponimia*. CILA-UNMSM.

Chirif, Alberto. (2004). "Época del caucho y barbarie", publicado como introducción del libro *El Proceso del Putumayo*, del juez Carlos Valcárcel. Iquitos: Monumenta Amazónica, CETA-IWGIA.

Chirif, Alberto y Mora, Carlos. (1980). "La Amazonía". En: *Historia del Perú. Procesos e Instituciones*. Tomo XII. Lima: Editorial Mejía Baca.

D´ans, Andre-Marcel. (1983). “Parentesco y nombre”. En: Ángel Corbera. *Educación y lingüística en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

De la Torre López, Arturo Enrique. (1994). “Guerra y religión en Juan Santos Atahualpa”. Ponencia en el IV Congreso Internacional de Historia de América, Granada-1992, publicada en: *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo.* Granada, Diputación Provincial de Granada, Vol. III, pp. 517-531.

Defensoría del pueblo. (2008). *La salud de las comunidades nativas: un reto para el Estado*. Informe Defensorial Nº 134. Lima, Perú, mayo 2008.

Dilthey, Wilhelm. (1978). *Teoría de la concepción del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Descola, Philippe. (2004). “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”. En: *Tierra adentro*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). Copenhague: IWGIA.

Echeverri, Juan Álvaro. (2004). “Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza, ¿diálogo intercultural?” En: *Tierra adentro*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). Lima: IWGIA.

Eliade, Mircea. (2000). “Estructura de los mitos. La importancia del `mito vivo’”. En: *Mito rito simbólico*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada.

García Tallarín, Consuelo. (1998). *Los nombres de pila españoles*. España: Ediciones del Prado.

Geertz, Clifford. (1997). “Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados*”*. En *Cosmos, hombre y sacralizad*. Quito: Abya Yala.

Glave, Luis Miguel. (2003). “La memoria y el futuro en la historia del Perú*”*. En: *Territorio, cultura e historia*. Lima: IEP.

González, Diana. (2004). “Algunas consideraciones en torno al nombre propio”. En: *Lengua y Sociedad*. No. 7, 2004. CILA-UNMSM.

Hochberg, J. E. (1968). *La percepción*. México: Uteha.

Huamán Cayo, Alejandro. (2002). “La antroponimia en los estudios lexicográficos” En: *Lengua y Sociedad*. No. 4, 2002. CILA-UNMSM.

Hvalkof, Soren. (1998). “De la esclavitud a la democracia; antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal”. En: *Liberación y derechos territoriales en Ucayali, Perú* de García Fierro, Pedro; Hvalkof, Soren; Gray, Andrew. Copenhague: IWGIA.

Halbwachs, Maurice. (1968). *Memoire collective*. Paris: PUF.

Huertas Castillo, Beatriz. (2007). *Kampua nupanempua yaiwirute: nuestro territorio Kampu Piyawi Shawi*. Lima: AIDESEP, TERRA NOVA, Fondo Ítalo Peruano.

Jelin, Elizabeth. (2001). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno editores.

Julca, Félix. (2007). "Los hipocorísticos en el habla familiar andina de Ancash". En: *Lengua y Sociedad*. No. 7, 2004. CILA-UNMSM.
(2008) "Ancas qichwachaw hutitsinakuy". En: *Lengua y Sociedad*. No. 8, 2004. CILA-UNMSM. Lima.

Krazanowski, A. y Szeminski, Jan. (1974). «La toponimia indígena en la cuenca del río Chicama (Perú)» En: *Estudios Latinoamericanos*. Instituto de Historia de la Academia de Ciencias Polacas. Varsovia.

Lathrap, Donald W. (1973). "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian South America". In: *World Archaeology* 5 (2): 170-286.

Martínez, Gabriel (s.f)."Topónimos de Ccahuani: ¿Organización y significación del territorio?". En: *Anthropologica*, No. 1, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Matos Tuesta, James. (2005). *Apuntes para una historia de la prensa en Pucallpa (1945-1980).* Cuadernos MacArthur 1. Lima: UNMSM.

Mertón, Robert K. (1965). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.

Narváez, Joaquín. (2006). "Introducción al estudio de la arqueología de la Amazonía y los Andes Orientales Peruanos*".* En: Boletín electrónico *Matices Amazónicos,* Año I, N.º 02.Centro Cultural José Pío Aza. Lima.

OEA (1992). *Diagnóstico regional integrado de las comunidades fronterizas peruano-brasileñas*. Washington D.C: Comisión Mixta de Cooperación Amazónica Peruano-Brasileña,

Ortiz, Dionisio (1974). *Alto Ucayali y Pachitea: visión histórica de dos importantes regiones de la selva peruana*. Lima.

Pärssinen, Martti. (2003). *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: IFEA-PUCP.

Pinto Cueto, Luisa y Pesco Valladares, Consuelo. (1994). *Desarrollo de la identidad: Eje articulador de la educación primaria*. Tarea. Lima.

Renard-Casevitz, France-Marie. (2004). "El enigma de la esfinge en la Amazonía peruana". En: *Antropológica* N° 22. Lima.

Roe, Peter G. (1982). *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Jersey: Rutgers University Press New Brunswick.

Ryden, Stig. (1957). *Andean excavation I-II*. Monograph Series N° 4 and 6. Stockholm. Statens Etnografiska Museum.

Sandi, Luis. 1911 [1865] “Expedición al Ucayali por el teniente de Marina…” en el Vol. II de la colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. Larrabure y Correa. Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima.

Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica. (1995). *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional.* IEP-IFEA. Lima.

Solís Fonseca, G. (1989). “Sistemas de denominación toponímica quechua y aru y racionalidad extralingüística en toponomástica”. CILA-UNMSM. Lima

Smith, Alejandro. (2003). “Del ser piro y el ser yine: Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine”. En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas, Alfredo García. Editores. Lima: IWGIA. Documento N.º 32.

Surrallés, Alexandre y García, Pedro. (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Grupo Internacional del Trabajo Sobre Asuntos Indígenas. IWGIA. Lima.

Stewart, Nancy. (1949). *Los indios piros*. Tesis para optar el grado de Doctora en Letras en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Urquía Sebastian, Rittma (2006). “La situación sociolingüística de la lengua yine”. En: *Situaciones sociolingüísticas de lenguas amerindias* de Stephen A. Marlett. Lima: SIL International y Universidad Ricardo Palma.

Vansina, Jan. (1968). *La tradición oral*. Labor. Barcelona.

Varese, Stefano. (1973). *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo asháninka*. Lima: Retablo de Papel.

Vargas, Javier. (2006). “Abordando la problemática de la salud indígena”. En: *Boletín del Instituto Nacional de Salud* 12 (3-4): 71, Lima.

Yerushalmi, y; Loraux, N.; Monnsen, Miller J-C; Y Vattimo G. (1989). *Usos del olvido*.
Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Zarzar, Alonso. (1983). *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y el Alto Ucayali*. CIPA. Documento Nº 5. Lima.

Zuidema, Tom (1989). *Reyes y guerreros*. FOMCIENCIAS, Lima.
(1977). “Mito e historia en el antiguo Perú”. En: *Allpanchis* N°10, Cuzco.

Bibliografía general sobre territorio indígena

Barklay, Frederica

2009 a — Un reclamo justo. Revista Ideele. Internet.

2009 b — Respuesta a Ossio, en Batamorsa.blogsgpot.com

1989. — La Colonia del Perené: Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo. Ediciones CETA, Iquitos, 258 pp.

1991 — con Santos Fernando, M Rodríguez, M Valcárcel, Amazonía 1940-1990: el extravío de una ilusión. Terra Nuova, CICEPA, PUCP. Lima, 330 pp.

Benavides, Margarita

2009 — El reclamo de la selva. En: El Comercio. Lima, 8 de junio.

Carvalho, Guilherme

2006 a — "Incorporação compulsória de territórios". Boletim Orçamento e Políticas Socioambientais, 17. Brasilia: Instituto de Estudos Socioeconômicos.

2006 b — "La Integración Sudamericana y el Brasil: El protagonismo brasileño en la implementación de la IIRSA. Río de Janeiro: ActionAid. www.inesc.org.br

Chirif, Alberto y Barclay, Frederica

2009 — Ataques y mentiras contra los derechos indígenas. www.viajerosperu.com

Chirif, Alberto

2008 a — La lucha contra los engaños y la prepotencia www.viajerosperu.com

2008 b — Comentarios a la entrevista de Juan Ossio, en www.servindi.org/actualidad/4599

2009 — No es tiempo de permanecer callados, en www.viajerosperu.com

1983 — El saqueo amazónico. Ediciones CETA y CAAAP, Serie Debate Amazónico. Iquitos. Perú. 204 pp.

Chirif Alberto, Pedro García,

2007 — Marcando Territorio, Progresos y limitaciones de la titulación de territorios en la Amazonía, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, WGIA.

Chirif Alberto, Richard Chase Smith, Pedro García,

1991, — El Indígena y su territorio son uno solo. Oxfam América. Lima. 214 pp.

COICA, OXFAM América

1996 Amazonía: economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo. Quito. 333 pp.

Cotler, Julio

1959 Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti. Instituto de Etnología y Arqueología, Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

De Echave José, Hoetmer Rápale y Palacios Marios, editores

2009 Minería y territorio en el Perú: conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización. Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Confederación de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, CONACAMI, Cooper Acción. Lima, 470 pp.

García Hierro, Pedro

2008 a En respuesta al Sr. Althaus. Texto en Internet. 7 pp. www.servindi.org

2008 b Reflexiones sobre la protesta indígena en el Perú. www.servindi.org

García Hierro, Pedro

2002 "Una Historia para el futuro: territorios y pueblos indígenas en el alto amazonas".

Hvalkof, Soren

1998 *De la esclavitud a la democracia; antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal*. En: Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú de García Fierro, Pedro; Hvalkof, Soren; Gray, Andrew. IWGIA, Copenhague.

Huertas Castillo, Beatriz

2002 Los pueblos indígenas en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA, Lima, 256 pp.

Huertas Castillo, Beatriz y García Altamirano, Alfredo

2003 Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA, Lima, 399 pp.

Instituto del Bien Común

2009 Amazonía peruana 2009. Mapa e información básica. Sistema de Información sobre Comunidades nativas de la Amazonía Peruana, SICNA.

La Torre López, Lily

1998 "Solo queremos vivir en paz*: Experiencia petrolera en territorios indígenas de la Amazonía Peruana".* Doc. IWGIA N° 25 Copenhague 1998. 266 pp.

Montoya Rojas, Rodrigo

2008 a Coordinador. Con Claudia Balarín, Patricia Balbuena, Leonardo Feldman, Raphael Hoetmer, Carlos Infante, Tomás Miranda, Ramón Mujica, Ulpiano Quispe, Alejandro Rey de Castro, Voces de la tierra: Reflexiones sobre políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 390 pp.

2008 b Victoria indígena: un nuevo actor político. Artículo publicado en el diario La República, el 30 de agosto.

2002 Cultura y poder, en Revista Múltiple. Marzo-mayo. Lima.

1998 "Multiculturalidad y política: Derechos indígenas, Ciudadanos y Humanos, Sur, Casa de Estudios del Socialismo. Lima, 255 pp.

1989 Lucha por la Tierra, Reformas Agrarias y Capitalismo en el Perú del Siglo XX. Mosca Azul Editores. Lima.

1965 Emigración de una comunidad campesina de la sierra peruana: Pacaraos, motivaciones, proceso y consecuencias. Tesis para optar al grado de Bachiller en Letras, especialidad de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 222 pp.

Ortiz, Dionisio, O. F. M.

1960 Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo. Editorial San Antonio. Lima, 1961. 446 pp.

Rojas Zolezzi, Enrique

1994 "Los Asháninkas: Un pueblo tras el bosque"*. Contribución a la etnología de los campos de la selva central. Lima – Perú. Universidad Católica del Perú*.

Sala, Gabriel

1897 *Los apuntes de viaje del R.P. FR. Gabriel Sala (exploración de los ríos Pichis, Pachitea y el alto Ucayali en la región de El Gran Pajonal)* Lima.

Smith Richard Chase

2009 Bagua, la verdadera amenaza. En Revista Poder. Julio. Lima.

2008 Las reformas liberales y la propiedad comunitaria. En: revista Perú Económico. Octubre.

2002 Un tapiz tejido a partir de las vicisitudes de la historia, el lugar y la vida cotidiana, Ford Foundation, Oxfam , Instituto del Bien Común, IBC, Lima, 67 pp.

2002 "El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la amazonía". IEP-IBC. Lima. 401 pp.

1983 Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico. AIDESEP. Lima

Santos Granero, Fernando y
Barclay Rey de Castro, Frederica.
2005 "Guía etnográfica de la Alta Amazonía". Volumen V. Campas ribereños Ashéninka. IFEA.

1995 "Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional". IFEA

Soria, Carlos
2009 Estado de emergencia promueve. http://cuartoambiente.blogspot.com/2009/05/estado-de-emergencia-promueve-el.html

Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro
2004 "Tierra adentro, territorio indígena y percepción del entorno". IWGIA. Doc. Trab. N° 39 - Copenhague 2004. Impresión Tarea Grafica Educativa Lima - Perú. 307 pp.

Varese, Stéfano
1968 *"La sal de los cerros. Notas etnográficas e historia sobre los campos de la selva del Perú"*. Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología. Lima.

Wiese, Patricia
2009 El rugido de la serpiente de agua, IDEELE, Revista del Instituto de Defensa Legal, nº 194. Lima, 11 de junio.

Siglas

AIDESEP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
CILA	Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada
DREU	Dirección Regional de Educación de Ucayali
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
EIBAMAZ	Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonía
ISPBY	Instituto Superior Público Bilingüe de Yarinacocha
ORAU	Organización Regional AIDESEP Ucayali
UGEL	Unidad de Gestión Educativa Local
UNIA	Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Anexos

1. Relación de topónimos yine

En los siguientes cuadros presentaremos los topónimos que se han encontrado en las cuatro comunidades que estuvieron implicadas en la investigación.

a) Topónimos de la Comunidad Nativa de Miaría

Ficha	*Topónimo*	Filiación	Traducción literal	Entidad geográfica
01	*Gixoygirgapga*	Yine	Quebrada de Sábalo (pez)	Quebrada
02	*Totumtagapga*	Yine	Quebrada de Pukakunga (ave)	Quebrada
03	*Polergapga*	Yine	Quebrada de Guacamayo	Quebrada
04	*Kachonalgapga*	Yine	Quebrada de Lobo Marino	Quebrada
05	*Chiretuknangapga*	Yine	Quebrada de Pona (palmera)	Quebrada
06	*Jinrigapga*	Yine	Quebrada de Agujal (palmera)	Cocha
07	*Yoklugapga*	Yine	Quebrada de Cetico (árbol)	Quebrada
08	*Tseklugapga*	Yine	Quebrada de Perdiz (ave)	Quebrada
09	*Mchirgapga*	Yine	Quebrada de Maquisapa (mono)	Quebrada
10	*Masekagapga*	Yine		Quebrada
11	*Shirigkagapga*	Yine	Quebrada de Caucho	Quebrada
12	*Mapchirgapga*	Yine	Quebrada de Boa (boa)	Quebrada
13	*Paltagapga*	Yine	Quebrada de Palta (fruto)	Quebrada
14	*Sunugapga*	Yine	Quebrada de Lupuna	Quebrada
15	*Serojirgapga*	Yine		Quebrada
16	*Evencer*	Yine		Quebrada

17	*Kraprustskingapga*	Yine	Quebrada de Shimbillo(árbol)	Quebrada
18	*Suprupowga*	Yine	Cocha de una especie de tortuga (supru)	Cocha
19	*Miaría*	Shipibo		Comunidad
20	*Kshimungapga*	Yine	Quebrada de Capirona (madera)	Quebrada
21	*Chichiksugapga*	Yine	Quebrada de Escopeta	Quebrada
22	*Kastlugapga*	Yine	Quebrada de Caña braval	Quebrada
23	*Chawgapga*	Yine	Quebrada de un ave parecida al pukakunka (ave)	Quebrada
24	*Kashigalgapga*	Yine	Quebrada de Agua blanca	Quebrada
25	*Pustsotupnalgapga*	Yine	Quebrada de Anguila	Quebrada
26	*Mgalujpalgapga*	Yine	Quebrada de Barrial	Quebrada
27	*Gimriji*	Yine		Cerro
28	*Barrio Oeste*	Castellano		Barrio
29	*Barrio Flores*	Castellano		Barrio
30	*Barrio Morán*	Castellano		Barrio
31	*Barrio Mangual*	Castellano		Barrio
32	*Barrio Oriente*	Castellano		Barrio
33	*Posutalgapga*	Yine		Quebrada
34	*Kshotergapga*	Yine	Quebrada de Venado	Quebrada
35	*Patlugapga*	Yine	Quebrada de Palometa (pez)	Quebrada
36	*Kapayojgapga*	Yine	Quebrada de Papaya	Quebrada
37	*Sarayalu*	*Quechua*	*Agua de maíz*	Quebrada
38	*Pomloyawajirugapga*	Yine	Quebrada de Clítoris astillado	Quebrada
39	Iglesia Evangélica de Miaría	Castellano		Iglesia
40	*Suprugapga*	Yine	Quebrada de Charapa	Quebrada
41	*Escuela Bilingüe de Miaría N.º* 64446	Castellano-shipibo		Escuela

42	*Kshishpolergapga*	Yine	Quebrada de Masturbación /pajerillo	Quebrada
43	*Pgolokgalgapga*	Yine	Quebrada de Plomo (color)	Quebrada
44	Colpa de *Sajino*	Castellano		Colpa
45	Colpa de *Sachavaca*	Castellano		Colpa
46	*Maylugapga*	Yine	Quebrada de Gallinazo	Quebrada
47	*Puesto de Salud – Miaría*	Castellano-shipibo		Puesto de salud
48	*Casa de la visita*	Castellano		Casa
49	*Casa comunal de Miaría*	Castellano-shipibo		Casa
50	*Colegio Elías Sebastián Cusichinari*	Castellano		Colegio
51	*Colpa de Sachavaca II*[19]	Castellano		Colpa
52	Quebrada *Miaría*	Shipibo		Quebrada
53	*Yami*	Yine	Urubamba	Río
54	*Radiofonía Morán*	Castellano		Radiofonía
55	*Radiofonía Yomako*	Castellano-yine	Torcasa	Radiofonía
56	*Boca de Shimbillo*			Boca
57	*Boca de Miaría*	Castellano-shipibo	Mi quebrada	Boca
58	*Boca de Evenecer*			Boca

Topónimos relacionados a sucesos históricos y a la tradición oral yine

16. Quebrada Evenecer: “Pueblo antiguo” donde vivía una familia.

19. Comunidad de *Miaría*: Se formó en la década del cincuenta, cuando los patrones abandonaron el lugar.

27. Cerro *Gimriji*: Ahí vivía *Yashingo*, un ser sobrenatural que convertía a los animales en gente.

28. Barrio Oeste: Es el barrio más poblado.

29. Barrio Flores: En este barrio viven, desde un inicio, las familias: Díaz, Piño y Cushichinari.

19 Aparece II cuando se repiten los nombres de quebradas o colpas en la misma comunidad, para diferenciarlas de otras que se llaman igual.

30. Barrio Morán: Se denominó así por uno de los primeros habitantes de este lugar: Morán Zumaeta.

31. Barrio Mangual: Es el último barrio que se formó en la comunidad.

33. *Posutalgapga*: Antiguo pueblo Yine.

34. *Kshotergapga*: Hasta este pueblo fue el pueblo Yine, antes había una laguna.

36. *Kapayojgapga*: Antes, en la cabecera de esta quebrada vivían las y los *mashiguengas*.

37. *Sarayako*: Quebrada que salía hasta Texas, antes era un remanso, donde solo se tanganeaba.

38. *Pomloyawajirgapga*: Cuando una señora fue a recoger agua, se resbaló y se golpeó su parte íntima. Antes era una reserva de peces.

40. *Suprugapga*: Los habitantes antiguos traían arcilla de esta quebrada.

42. *Kshishpolergapga*: Los mitayeros, antes de ir a la caza, se masturbaban en esta quebrada.

52. Quebrada Miaría: En esta quebrada se dio la guerra entre el pueblo Yine y Shipibo.

b) Topónimos de la Comunidad Nativa de Santa Rosa de Sepahua

Ficha	Toponimia	Filiación	Traducción literal	Entidad geográfica
01	Lagarto	Castellano		Cocha
02	Carachama	Castellano		Cocha
03	*Jakopjia*	Yine	Fruto parecido a la guinda, pero más grande.	Quebrada
04	Jordán	Castellano		Quebrada
05	Felipón	Castellano		Playa
06	Comunidad Nativa de Santa Rosa de Sepahua	Castellano		Comunidad
07	Churo (caracol)	Castellano		Quebrada
08	Cangrejo	Castellano		Quebrada
09	Camarón	Castellano		Quebrada
10	Ichichimi	Castellano		Quebrada
11	Reservorio	Castellano		Quebrada
12	Chiquito	Castellano		Quebrada
13	Santo	Castellano		Barrio
14	Barbón	Castellano		Playa
15	Cajón	Castellano		Quebrada

16	Eloísa	Castellano		Fundo
17	Boca de Kumarrillo			Boca
18	*Boca de Jakopjia*	Yine	Fruto parecido a la guinda, pero más grande.	Boca
19	Kumarillo			Quebrada

Topónimos relacionados a sucesos históricos y a la tradición oral yine

3. Quebrada *Jakopjia*: En esta quebrada había una planta de *jakopjia*, pero desde que la cortó el señor Juan ya no volvió a crecer.

5. Playa Felipón: El señor Felipe trabajaba en dicha playa.

6. Comunidad de Santa Rosa de Sepahua: Las monjas le pusieron este nombre, antes se llamaba *jakopjia*.

13. Barrio Santo: Se puso este nombre en el año 2002.

c) Topónimos de la Comunidad Nativa de Bufeo Pozo

Ficha	Topónimo	Filiación lingüística	Traducción literal	Entidad geográfica
01	*Piquería / Pikriygapga*			Quebrada
02	*Peslukmingapga*	Yine	Quebrada de bufeo	Quebrada
03	Comunidad Nativa Bufeo Pozo	Castellano		Comunidad
04	Boa	Castellano		Quebrada
05	Shanso (ave)	Castellano		Quebrada
06	Shebón (palmera)	Castellano		Quebrada
07	Progreso	Castellano		Barrio
08	Seticayo (II) (árbol)	Castellano		Quebrada
09	Mantona (culebra)	Castellano		Quebrada
10	*kangapga* (hormiga)	Yine	Especie de hormiga	Quebrada
11	Jergón (culebra)	Castellano		Quebrada
12	Tinchi			Quebrada
13	Sajinillo	Castellano		Quebrada
14	Malona	Castellano		Quebrada
15	Gavilán	Castellano		Quebrada
16	Campo Verde	Castellano		Barrio
17	Pañuelo Blanco	Castellano		Quebrada
18	Shinguito	Castellano		Quebrada
19	Puerto Alegre	Castellano		Barrio

20	Sargento Lores	Castellano		Barrio
21	Majas (roedor)	Castellano		Quebrada
22	Paujil (ave)	Castellano		Quebrada
23	Ceticayo (árbol)	Castellano		Quebrada
24	Charapillo (tortuga)	Castellano		Quebrada
25	Pacalillo (fruto)	Castellano		Quebrada
26	*Shambuyaku* (árbol pequeño)	Yine	Achiote	Quebrada
27	Ronsoco (roedor)	Castellano		Quebrada
28	Yarina (palmera)	Castellano		Quebrada
29	10 de junio	Castellano		Barrio
30	Pacalillo (II)	Castellano		Quebrada
31	Gavilán	Castellano		Quebrada
32	Centro de Salud – Bufeo Pozo	Castellano		Centro de salud
33	Centro Educativo Bilingüe Bufeo Pozo N.° 64129	Castellano		Escuela
34	Casa comunal de Bufeo Pozo	Castellano		Casa comunal
35	Iglesia evangélica – Bufeo Pozo	Castellano		Iglesia
36	Colegio Agropecuario de Bufeo Pozo	Castellano		Colegio
37	Boca de *Shambuyaku*	Castellano-yine	Boca de Achiote	Boca

Topónimos relacionados a sucesos históricos y a la tradición oral yine

7. Barrio Progreso: Se nombró en el año 1989.

9. Quebrada Mantona: Mataron a una mantona en ese lugar.

11. Quebrada Jergón: En la quebrada mataron a dos jergones.

14. Quebrada Malona: En esta quebrada vivía una mujer que se llamaba Malona; la creciente la ahogó.

16. Barrio Campo Verde: Se nombró en el año 1989.

17. Quebrada Pañuelo Blanco: Así lo llamaron porque botaron el calzoncillo de un maderero en la playa.

19. Barrio Puerto Alegre: Primero se llamó Iraro (llorón en asháninca), se formó en el año 1989 y se cambió de nombre en el año 1993.

20. Barrio Sargento Lores: Se lo denominó así en el año 1889.

22. Quebrada Paujil: Cuando fueron miembros de la comunidad, por dicha quebrada encontraron seis paujiles muertos.

24. Quebrada Charapillo: Anteriormente, en dicha quebrada había muchas charapas; ahora ya no hay.

29. Barrio 10 de junio: Se nombró el 10 de junio de 2007.

d) Topónimos de la Comunidad Nativa de Nueva Italia de Rima

Número de ficha	Topónimo	Filiación	Castellano	Entidad geográfica
1	Puerto Palos	Castellano		Barrio
2	Honorata	Castellano		Quebrada
3	Comunidad Nativa Nueva Italia de *Rima*	Castellano-yine		Comunidad
4	Lupunayo	Castellano		Quebrada
5	*Quebrada Rima*	Castellano-yine	Quebrada de Limón	Quebrada
6	Pekín	Castellano		Quebrada
7	Agua Negra	Castellano		Quebrada
8	*Mapchirga*	Yine	Boa	Quebrada
9	Pedregal	Castellano		Quebrada
10	Bolsa	Castellano		Quebrada
11	José Carlos Mariátegui	Castellano		Colegio
12	Iglesia Evangélica Pentecostal de Jesucristo – *Rima*	Castellano-yine		Iglesia
13	Puesto de Salud –*Rima*	Castellano-yine		Puesto de salud
14	Escuela de Rima	Castellano-yine		Escuela
15	Boca *Rima*	Castellano-yine	Boca de Limón	Boca

Topónimos relacionados a sucesos históricos y a la tradición oral yine

2. Quebrada Honorata: A la señora Honorata le paso algo (en la memoria no queda lo específico de lo sucedido) en el lugar.

3. Nueva Italia de *Rima*: Los primeros pobladores le pusieron así porque había bastante limón en el lugar, luego un sacerdote lo cambió a Nueva Italia de Rima.

5 Quebrada Rima: En dicha quebrada, cuando aún no vivían allí, había bastante limón.

6. Quebrada Pekín: La encontraron en el año 1952, y le pusieron Pekín en el año 1972 porque iban a construir una granja de patos pekín. Cuando los pescadores iban encontraban patos nadando.

8. Quebrada *Mapchirga*: La denominaron así en el año 1958.

11. Colegio José Carlos Mariátegui: Lo denominaron así, en una reunión, los padres de familia y los profesores.

12. Iglesia Evangélica de Rima: La reconstruyeron en el mes de mayo del año 2007.

13. Puesto de Salud: Lo construyeron en el año 1998.

©UNICEF Perú/2008-S4022654/PEREZ

Bolivia - Ecuador - Perú

eibamaz

Educación Intercultural Bilingüe

UNICEF - Finlandia

UNMSM
CILA

MINISTRY FOR FOREIGN
AFFAIRS OF FINLAND

unicef